

Die Dogmatik Eduard Böhl stammt aus dem Jahre 1887 und gilt als der erste Versuch seit 1698, den reformierten Glauben – einen der großen Zweige der Reformation – mit biblischer Begründung umfassend darzustellen. Da Böhl zugleich ein Verehrer Martin Luthers war, fand sein Werk auch unter Lutheranern große Beachtung. Kein Geringerer als Karl Barth hat Böhls Dogmatik mehrere Male gewürdigt. Er zitiert sie in seiner „Kirchlichen Dogmatik“ mehr zustimmend und verweist auf sie.

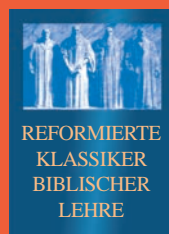
Der Theologe Eduard Böhl (1836-1903) stammte aus Deutschland, war aber von 1864 an bis zu seinem Tod Professor für Reformierte Dogmatik u. a. an der Universität Wien. Er hatte herausragende Bedeutung für den Protestantismus in Österreich, Ungarn und den Niederlanden. Als Schüler und Schwiegersohn des reformierten Erweckungspredigers Friedrich Kohlbrügge (1803-1875) verband er eine wissenschaftliche Dogmatik auf reformatorischer Basis mit einer tiefen persönlichen Frömmigkeit und zahlreichen Aktivitäten im In- und Ausland. Im bibeltreuen reformierten Bereich gilt er bis heute als der letzte deutschsprachige Reformierte, der einen Gesamtentwurf der Glaubenslehre wagte. Dieses dogmatische Werk wird hiermit neu aufgelegt.

Das Foto auf der Vorderseite zeigt den Arkadengang der Wiener Universität

ISSN 1617-593X (Theologische Nachfahren Luthers und Calvins)

ISBN 978-3-932829-98-7 (VKW)

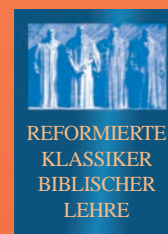
ISBN 978-3-928936-82-8 (RVB)



VKW ■ RVB



VKW
RVB

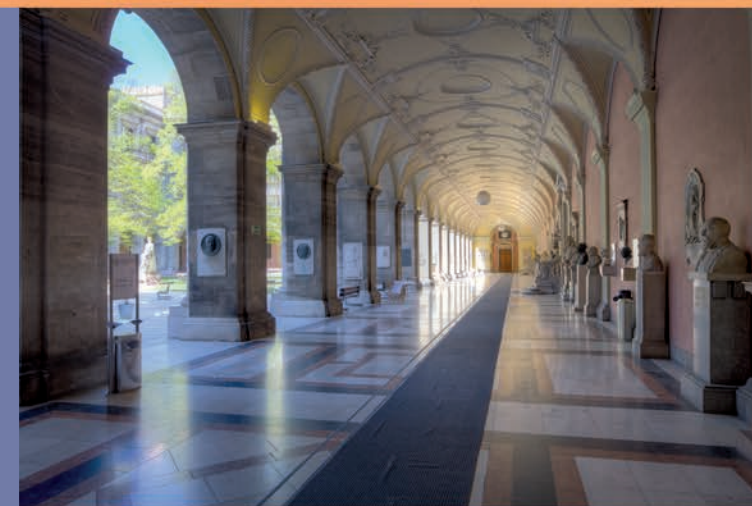


VKW ■ RVB

Eduard Böhl DOGMATIK

Eduard Böhl

DOGMATIK



Herausgegeben
von Thomas Schirmacher

Eduard Böhl

Dogmatik

Theologische Nachfahren Luthers und Calvins
(hg von Wolf Christian Jaeschke und Thomas Schirmmacher)
Bd. 2

Bd. 1: Adolph Zahn Von Gottes Gnade und des Menschen Elend

Reformierte Klassiker biblischer Lehre
(herausgegeben von Thomas Schirmmacher)
Bd. 2

Bd. 1: Thomas Schirmmacher. Der evangelische Glaube kompakt
Bd. 3: Johannes Calvin. Glaubenslehre

Theologisches Lehr- und Studienmaterial
(Martin Bucer Seminar)
Bd . 19

Bd. 1: Stefano Cotrozzi. Exegetischer Führer zum Titus- und Philemonbrief

Bd. 2: Thomas Schirmmacher. Gottesdienst ist mehr

Bd. 3: Philip M. Steyne. Schritt halten mit dem Gott der Völker:

Bd. 4: Henry Krabbendam. Sovereignty and Responsibility

Bd. 5: Thomas Schirmmacher. Die Vielfalt biblischer Sprache

Bd. 6: Frank Koppelin. Gott sucht den Menschen:

Bd. 7: Cambron Teupe. Einführung in die Exegese des Alten Testaments.

Bd. 8: Christine Schirmmacher. TFU-Kurs ‚Der Islam‘

Bd. 9: Henry Krabbendam. James: A Practical Commentary

Bd. 10: Titus Vogt. Stichworte zur Dogmengeschichte

Bd. 11: John Warwick Montgomery. Tractatus Logico-Theologicus

Bd. 12: Alfred Kuen. Der Gottesdienst in Bibel und Geschichte

Bd. 13/14: Thomas Kinker. Die Bibel verstehen und auslegen

Bd. 15: D. Clair Davis. Wenn der Glaube Gestalt gewinnt

Bd. 16: Jürgen Gruhler. JHWH oder Ahab?

Bd. 17: Thomas Schirmmacher. Der evangelische Glaube kompakt

Bd. 18: Johannes Calvin: Glaubenslehre

Eduard Böhl

Dogmatik

Herausgegeben von Thomas Schirmacher

RVB / VKW

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-928936-82-4 (RVB)

ISBN 3-932829-98-0 (VKW)

ISSN 1436-0292

Theologisches Lehr- und Studienmaterial
(Martin Bucer Seminar) Band 19

Und

ISSN 1617-593X

Theologische Nachfahren Luthers und Calvins
hg von Wolf Christian Jaeschke und Thomas Schirmmacher Band 2

Reformierte Klassiker biblischer Lehre
hg. von Thomas Schirmmacher Bd. 2

© 2004: VKW Thomas Schirmmacher

2. Auflage: 2019

Reformatorischer Verlag, Hamburg
Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn

Grafik und Layout: HCB Verlagsservice Hamburg
Druck: CPI Books / Buch Bücher.de GmbH, Birkach

INHALT

Vorwort	11
Vorwort zur zweiten Auflage	12
„FESTWERDEN IM GLAUBEN AN CHRISTUM“: LEBEN UND WERK EDUARD BÖHLS	13
Böhls reformatorisches Anliegen: Calvin und Luther	14
Böhls Leben	17
Böhmen und Mähren.....	23
Bekennnisschriften.....	25
Das Neue im Alten und das Alte im Neuen Testament: Heilsgeschichte.....	26
Das Neue im Alten und das Alte im Neuen Testament: Die Gebote Gottes.	29
Wider die Bibelkritik.....	33
Weitere Werke Böhls	35
Der reformierte Lehrstuhl nach Böhl	37
Literatur.....	38
Literatur von Eduard Böhl.....	38
Literatur über Eduard Böhl.....	40
Literatur, die auf Eduard Böhl eingeht oder ihn erwähnt.....	41
Sonstige Literatur.....	42
Nachtrag: Forschung und Literatur zu Böhl seit 1995.....	44
Einleitung	47
I. Über den Begriff des Wortes Dogmatik	47
II. Kurze Kritik der Erkenntnisquellen der neueren Dogmatiker	54
Die Dogmatik.....	76
I. TEIL	77
Theologie.....	77
ERSTE ABTEILUNG.	77
Vom Dasein Gottes.....	77
§ 1. Von der Erkennbarkeit Gottes und seines Daseins	77
§ 2. Die natürliche Gotteserkenntnis (Notitia Dei naturalis)	81
§ 3. Die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes	87
ZWEITE ABTEILUNG	91
Vom Wesen Gottes	91
§ 4. Einleitung.....	91

I. LEHRSTÜCK	96
Die Gottes Wesen bezeichnenden Namen	96
§ 5. Gott als der absolut zu Fürchtende, als Elohim.....	96
§ 6. Der Gottesname „Jahwe“	99
§ 7. Der Gottesname „El“	102
§ 8. Resultat.....	105
II. LEHRSTÜCK.....	106
Die Eigenschaften Gottes	106
§ 9. Einleitung	106
I. KLASSE.....	110
Die Machteigenschaften.....	110
§ 10. Die Allmacht	110
§ 11. Die Allgegenwart.....	112
§ 12. Die Allwissenheit Gottes	114
§ 13. Die Weisheit Gottes	117
II. KLASSE.	118
Die göttlichen Eigenschaften im engeren Sinne	118
§ 14. Die Liebe.....	118
§ 15. Die Gerechtigkeit.....	121
§ 16. Die Heiligkeit	124
DRITTE ABTEILUNG	127
Von der Dreieinigkeit.....	127
§ 17. Einleitung.....	127
§ 18. Über den Mangel einiger spekul. Konstruktionen der Trinitätslehre.	132
§ 19. Der Unterschied zwischen ontologischer und ökonomischer Trinität	133
§ 20. Die ökonomische Trinität nach der heiligen Schrift	135
§ 21. Die Gottheit des Sohnes.....	143
§ 22. Die Gottheit des heiligen Geistes	153
§ 23. Das Verhältnis der drei Personen der Dreieinigkeit zueinander	156
§ 24. Die kirchliche Lehre von der Trinität	162
VIERTE ABTEILUNG	164
Die göttliche Tätigkeit in Beziehung auf die Welt.....	164
§ 25. Einleitung.....	164
§ 26. Vom Ratschluß Gottes.....	164
§ 27. Die Schöpfung der Welt	167
§ 28. Die Welterhaltung oder Providenz	170
§ 29. Das Wunder	177
§ 30. Von den Engeln	179

II. TEIL	185
Anthropologie oder die Lehre vom Menschen.....	185
§ 31. Einleitung.....	185
ERSTE ABTEILUNG	185
Der Urstand des Menschen: Status originis	185
§ 32. Die Stellung des Menschen unter den Kreaturen	185
§ 33. Das Bild Gottes.....	187
§ 34. Die verschiedenen Bestandteile des menschlichen Wesens	192
§ 35. Die Konsequenzen des glückseligen Urstandes.....	198
§ 36. Das Gebot	200
ZWEITE ABTEILUNG	203
Vom Fall des Menschen.....	203
§ 37. Über den Ursprung der Sünde.....	203
§ 38. Das Wesen der Sünde	208
§ 39. Das Geheimnis des Falles	210
§ 40. Vom Satan, seinem Fall und seiner Wirkungsweise auf die Menschen.....	214
DRITTE ABTEILUNG	221
Vom menschlichen Verderben	221
§ 41. Die Folgen des Falles im Allgemeinen.....	221
§ 42. Die Unterarten des Todes	223
§ 43. Von der Erbsünde	224
§ 44. Von den tätlichen Sünden.....	236
§ 45. Vom Gesetz Gottes.....	240
§ 46. Über das Verhältnis der Sünden zueinander	246
§ 47. Das Wesen des Menschen nach dem Fall (De viribus humanis).....	249
§ 48. Gottes Verhalten zum gefallenem Menschen	261
§ 49. Vom ersten Nutzen des göttlichen Gesetzes.....	265
§ 50. Resultat	268
III. TEIL	271
Soterologie.....	271
Lehre vom Erlöser nach seiner Person und seinem Werke	271
I. LEHRSTÜCK:	271
Die Person des Erlösers	271
§ 51. Einleitung.....	271

ERSTE ABTEILUNG	272
Der göttliche Ratschluß zur Erlösung des Menschen und seine erste Ausführung.....	272
§ 52. Vom Erlösungsrate Gottes.....	272
§ 53. Die Ausführung des göttlichen Ratschlusses im Alten Testament	282
§ 54. Von der Ähnlichkeit des Alten und Neuen Testaments	284
ZWEITE ABTEILUNG	288
Der göttliche Ratschluß zu unserer Erlösung in seiner schließlichen Ausführung	288
§ 55. Von der Fleischwerdung des Logos.....	288
§ 56. Von der wahren Menschheit des Erlösers (De natura humana).....	295
§ 57. Von der wahren Gottheit Christi (De natura divina).....	303
§ 58. Die Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur	308
§ 59. Vom doppelten Stand Jesu Christi	320
II. LEHRSTÜCK.....	332
Vom Werke des Erlösers (De officio mediatoris).....	332
§ 60. Einleitung.....	332
§ 61. Das prophetische Amt Christi (Munus propheticum)	335
§ 62. Das hohepriesterliche Amt Christi (Munus sacerdotale)	340
§ 63. Die Genugtuung Christi des Hohenpriesters.....	343
§ 64. Die Interzession Christi	364
§ 65. Das königliche Amt Christi (Munus regium).	370
§ 66. Resultat	379
IV. TEIL	381
Soteriologie.....	381
Die Lehre von der Aneignung der Erlösung durch den Heiligen Geist	381
§ 67. Einleitung.....	381
§ 68. Von den Wirkungen des Heiligen Geistes im Allgemeinen	383
§ 69. Die Lehre vom Worte Gottes	386
§ 70. Die Berufung (Glaube, Reue)	397
§ 71. Die Rechtfertigung durch den Glauben	412
§ 72. Die Verherrlichung.....	421
§ 73. Der Mensch an und für sich nach der Bekehrung	430
§ 74. Vom tertius usus legis oder von den guten Werken.....	437
§ 75. Die Erwählungslehre.....	447
§ 76. Die Verwerfung (Reprobatio)	456
§ 77. Von den Sakramenten im Allgemeinen.....	462
§ 78. Beschneidung und Taufe.....	466
§ 79. Das Passah und das heilige Abendmahl.....	473
§ 80. Von der wahren Kirche	480
§ 81. Von der sichtbar organisierten Kirche.....	486

V. TEIL.....	493
Die Eschatologie	493
§ 82. Einleitung.....	493
§ 83. Die Fortdauer des Menschen nach dem Tode.....	493
§ 84. Die Wiederkunft Christi	496
§ 85. Die Auferstehung der Toten	498
§ 86. Das Weltgericht	501
§ 87. Die ewige Seligkeit	506
ABKÜRZUNGEN DER BIBLISCHEN BÜCHER.....	509

Vorwort

Eduard Böhl (1836 [Hamburg] – 1903 [Wien]) war ab 1864 bis zu seinem Tod Professor für Reformierte Dogmatik und Symbolik, für biblische Theologie, Apologetik des Christentums, Religionsphilosophie und Pädagogik an der Universität Wien und spielte eine herausragende Rolle für den Protestantismus in Österreich, Ungarn und den Niederlanden. Als Schüler und Schwiegersohn des reformierten Erweckungspredigers Hermann Friedrich Kohlbrügge (1803-1875) verband er eine wissenschaftliche Dogmatik auf reformatorischer Grundlage mit einer tiefen persönlichen Frömmigkeit und zahlreichen Aktivitäten im kirchlichen Leben im In- und Ausland.

Die *Dogmatik* des aus Deutschland stammenden, zeitlebens aber in Wien lehrenden Theologieprofessors Eduard Böhl von 1887 gilt als der erste Versuch seit 1698, den reformierten Glauben, einen der beiden großen Zweige der Reformation, in einem dogmatischen Gesamtentwurf mit biblischer Begründung darzustellen. Seitdem ist dieser Versuch nur in englischer Sprache wiederholt worden. Im bibeltreuen reformierten Bereich gilt Böhl deswegen bis heute als der letzte deutschsprachige Vertreter, der einen dogmatischen Gesamtentwurf wagte, der deswegen hiermit neu aufgelegt wird.

Da Böhl zugleich ein glühender Verehrer Martin Luthers war, wurde sein Werk auch von Lutheranern geschätzt. Kein geringerer als *Karl Barth* hat Böhls Dogmatik mehrfach gewürdigt und auf diesen Tatbestand hingewiesen. Er zitiert Böhls Dogmatik in seiner „Kirchlichen Dogmatik“ mehrfach zustimmend und verweist auf sie, wobei er Böhl vor allem als Schüler des Wuppertaler Erweckungspredigers Hermann Friedrich Kohlbrügge schätzt.

Dieser Band wurde nur durch die tatkräftige Mithilfe von Freunden der Theologie Böhls möglich. Ihnen gilt mein besonderer Dank. *Reinhold Widter*, Pfarrer der Reformierten Kirche (Westminster Bekenntnisses) in Österreich, hat das Projekt entscheidend gefördert, da sich seine Kirche in direkter Nachfolge des großen österreichischen Theologen Böhl sieht. *Manfred Peter*, Mitglied derselben Kirche, hat den vollständigen Text einschließlich des griechischen und hebräischen Textes eingescannt, die Rechtschreibung modernisiert und die Druckvorlage erstellt. *Torsten Bissel* hat den gesamten Text Korrektur gelesen und wertvolle Hinweise zur Ge-

staltung gegeben. *Wolf Christian Jaeschke* danke ich für wertvolle Gespräche über Theologie und Bedeutung Böhls.

Daneben danke ich der *Universitätsbibliothek Bonn* für die Hilfe bei der Beschaffung der Werke von und über Böhl für meine Einleitung über Leben und Werk Böhls.

Thomas Schirmmacher

Vorwort zur zweiten Auflage

Die zweite Auflage wurde um die Literaturangaben „Forschung und Literatur zu Böhl seit 1995“ ergänzt. Die altsprachlichen Zitate mussten erneut erfasst und korrigiert werden. Ich danke *Ron Kubsch* und *Thomas Kinker* für ihre mühevollen Arbeit.

Thomas Schirmmacher

Zur Gestaltung

Der Text der Originalausgabe dieser Dogmatik wurde weitgehend der modernen Rechtschreibung angepaßt. Abkürzungen wurden bisweilen ausgeschrieben, Jehova mit Jahwe wiedergegeben.

Einige längere Abschnitte, die nur von historischem Interesse sind und sich auf zeitgenössische Gegner Böhls beziehen, wurden nur im Kleindruck wiedergegeben und können übersprungen werden.

Anmerkungen finden sich als Fußnoten, deren Zählung anders als im Original durchgehend ist. Einige Abschnitte des Originals – insbesondere die Vorrede Böhls von 1886 – sind in der Neuauflage nur als Fußnoten wiedergegeben.

„FESTWERDEN IM GLAUBEN AN CHRISTUM“: LEBEN UND WERK EDUARD BÖHLS

Thomas Schirmmacher

Reformierte Kirche in Österreich gestern und heute

Der Neudruck der vorliegenden Dogmatik des Wiener Dogmatikprofessor *Eduard Böhl* (geb. 18.11.1836 in Hamburg, gest. 24.1.1903 in Wien) bringt eine der bedeutendsten reformatorischen und reformierten Stimmen¹ des letzten Jahrhunderts² wieder zu Gehör.

Böhl war der „Vorkämpfer altreformierter Lehre und Verfassung in Österreich³. Daß Böhl darüberhinaus nicht nur enge Beziehungen nach *Ungarn* und *Deutschland*, sondern auch enge Beziehungen zu den reformierten Kirchen in den *Niederlanden* hatte⁴, wo er bis heute in hohen Ehren gehalten wird⁵, hat er mit der heutigen österreichischen Reformierten Kirche (Westminster Bekenntnisses) gemeinsam. Der reformierte Glaube hat sich nie von den Grenzen der Länder, Völker oder Sprachen hindern lassen und dieses ökumenische Element des Reformiertentums wird mit Böhl wieder ganz neu zur Sprache gebracht.

1. Dies sahen auch bedeutende reformierte Dogmatiker in aller Welt so, wie die englische Ausgabe von Böhls *Von der Rechtfertigung aus dem Glauben* belegt: Eduard Böhl. *The Reformed Doctrine of Justification*. übers. von C. H. Riedesel. Wm. B. Eerdmans: Grand Rapids (MI), 1946. Das Vorwort stammt von dem führenden reformierten Dogmatiker in den USA Louis Berkhof (Louis Berkhof. „Preface“. S. 7-11 in: Eduard Böhl. *The Reformed Doctrine of Justification*. a. a. O.), der allerdings auch deutliche Kritik vorzubringen hat (siehe unten). Berkhof verweist auch darauf, daß die niederländischen reformierten Theologen Böhl teilweise sogar für den einzigen wirklichen reformierten Theologen deutscher Zunge hielten (ebd. S. 7). Auf dem Umschlagtext wird außerdem auf die Würdigung Böhls durch Benjamin B. Warfield verwiesen (Jack W. Wells. „Jacket“. S. des Schutzumschlages in: Eduard Böhl. *The Reformed Doctrine of Justification*. a. a. O.). Warfield war Herausgeber des *Presbyterian and Reformed Review*, in dem er einen sehr engagiert geschriebenen und eindeutig reformierten Artikel Böhls aufnahm: Eduard Böhl. „Recent Dogmatic Thought Among the Protestants in Austria-Hungary“. *The Presbyterian and Reformed Review* 2 (1891) 5 (Jan): 1-29.
2. Adolf Zahn nennt 1893 Böhls Dogmatik „das einzige Lehrbuch der reformierten (sic) Dogmatik in diesem Jahrhundert“ (Adolf Zahn. *Abriß der Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im 19. Jahrhundert*. J. B. Metzler: Stuttgart, 1893³. S. 187). Die letzte reformierte Dogmatik vor Böhl erschien auf dem Kontinent 1698 von *Heidegger*, wie Böhl selbst (Eduard Böhl. *Dogmatik: Darstellung der christlichen Glaubenslehre auf reformiert-kirchlicher Grundlage*. von Scheffer: Amsterdam & Rud. Giegler: Leipzig & Felix Schneider: Basel, 1887. S. v) feststellt: „Mit noch größerem Recht dürfte man Heidegger († 1698) den letzten reformierten Dogmatiker nennen.“
3. Franz Böhl. „Böhl, Eduard“. S. 244-249 in: Albert Hauck (Hg.). *Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*. Bd. 23. J. C. Hinrichs: Leipzig, 1903². S. 245; nachgedruckt als: Franz Böhl. „Böhl, Eduard“. S. 244-249 in: Albert Hauck (Hg.). *Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*. Bd. 23. Akademische Druck und Verlagsanstalt: Graz, 1971³ (seitengleich).

Böhls reformatorisches Anliegen: Calvin und Luther

Der ökumenische Charakter des reformierten Glaubens wird bei Böhl auch an anderer Stelle deutlich. Böhl, der das Helvetische Bekenntnis (H. B.) bei den reformierten Gemeinden in seiner österreichischen Kirche (Evangelische Kirche, H. B.) ebenso wie in der böhmisch-mährischen reformierten Kirche eingeführt hat und nie einen Zweifel daran ließ, daß er seinen Lehrauftrag als Professor für Reformierte Dogmatik und Symbolik (= Lehre von den Bekenntnisschriften) auch als innere Berufung verstand, den reformierten Glauben auszubreiten, ja, derselbe Mann, der ein Buch eigens dem Unterschied zwischen lutherischen und reformierten Kirchen widmete (*Wanneer is de Luthersche kerk gescheiden van de gereformeerde in Duitschland*)⁶, war dennoch ein großer Freund Luthers, weswegen er auch *Dr. Martin Luthers Fünfundzwanzig Psalmen, dem Veit Dietrich ausgelegt 1530 auf der Feste Koburg: Mit Anmerkungen versehen*⁷ veröffentlichte. Franz Böhl teilte mit, daß sein Vater zwar die reformierten Bekenntnisschriften in Österreich eingeführt, „aber Luther blieb sein Lieblingsautor und er schätzte auch Luther als Exeget höher ein als Calvin“⁸. Ein niederländisches Lexikon schreibt sogar: „In einigen Punkten ist Böhl eher mit Luther als mit Calvin einig.“⁹ Und Böhls Freund Adolf Zahn, wie Böhl Schüler des niederländischen, im deutschen Wuppertal wirkenden, reformierten Theologen Hermann Friedrich Kohlbrügge, schreibt über Böhls Schrift *Von der Rechtfertigung durch den Glauben*:

4. Böhl berichtete etwa häufiger in reformierten Zeitungen in den Niederlanden über Österreich. Eine Durchsicht des Jahres 1888 im *Amsterdamsch Zondagsblad* ergab etwa folgende Beiträge (die Numerierung der Ausgaben scheint nicht konsequent zu sein: (Eduard Böhl). „Brief uit Oostenrijk“. *Amsterdamsch Zondagsblad tot Getuigenis der waarheid* 1 (1888) (22.1.1888): 21-22; (Eduard Böhl). „Brief uit Oostenrijk“. *Amsterdamsch Zondagsblad tot Getuigenis der waarheid* 1 (1888) (22.4.1888): 107-108; Eduard Böhl. „Brief uit Oostenrijk“. *Amsterdamsch Zondagsblad tot Getuigenis der waarheid* 1 (1888) Nr. 27: 169-170; (Eduard Böhl). „Brief uit Oostenrijk“. *Amsterdamsch Zondagsblad tot Getuigenis der waarheid* 1 (1888) (15.7.1888); (Eduard Böhl). „Brief uit Oostenrijk“. *Amsterdamsche Zondagsblad* 1 (1888) Nr. 4+17; (Eduard Böhl). „Correspondentie: Uit Oostenrijk“. *Amsterdamsch Zondagsblad tot Getuigenis der waarheid* 1 (1888) (16.12.1888): 336.
5. Ein niederländisches Lexikon schreibt 1956 und 1977: „Dieser auch in den Niederlanden sehr bekannte Theologe“ („Böhl, Eduard“. S. 688-689 in: F. W. Grosheide, G. P. van Itterzon (Hg.). *Christelijke Encyclopedie*. Bd. 1. J. H. Kok: Kampen, 1977 (Nachdruck von 1956). hier S. 688).
6. Eduard Böhl. *Wanneer is de Luthersche kerk gescheiden van de gereformeerde in Duitschland*: Scheffer: Amsterdam, 1888.
7. Eduard Böhl (Hg.). *Dr. Martin Luthers Fünfundzwanzig Psalmen, dem Veit Dietrich ausgelegt 1530 auf der Feste Koburg: Mit Anmerkungen versehen*, revidiert und herausgegeben. C. Bertelsmann: Gütersloh, 1899.
8. Nach „Böhl, Eduard“. S. 688-689 in: F. W. Grosheide, G. P. van Itterzon (Hg.). *Christelijke Encyclopedie*. Bd. 1. J. H. Kok: Kampen, 1977 (Nachdruck von 1956). hier S. 689. Louis Berkhof. „Preface“. S. 7-11 in: Eduard Böhl. *The Reformed Doctrine of Justification*. a. a. O. S. 9 schreibt ähnlich über Böhl: „Er zitiert Luther und Melanchthon häufiger als Calvin, auch wenn er nicht vernachlässigt, reformierte theologische Werke und Bekenntnisse zu zitieren“.
9. Ebd. S. 689.

„Es ist auffallend, daß ein Reformirter *allein* in diesem Jahrhundert Luthers Lehre richtig dargestellt hat. Böhl ist ein Schüler von Kohlbrügge. Die grosse Bedeutung dieses Mannes bestand darin, am tiefsten und wahrsten in diesem Jahrhundert die Rechtfertigungslehre Luthers zu erneuern. Keiner hat sie so verstanden wie er.“¹⁰

Louis Berkhof bemerkt sogar über den reformierten Böhl: „Seine Predigten hatten einen lutherischen Geschmack.“¹¹

„Sein Sohn, Prof. F. M. Th. Böhl aus Groningen, teilte mit, daß, wie sehr er sich auch für die Anerkennung des Zweiten Helvetischen Bekenntnisses und des Heidelberger Katechismus als die Bekenntnisschriften der Reformierten Kirchen in Österreich engagierte, trotzdem Luther sein Lieblingsautor blieb und er Luther auch als Exeget Calvin vorzog. In einigen Punkten war er mit Luther stärker einverstanden als mit der Reformierten Theologie. Er kritisierte an der Synode von Dordrecht, daß sie der Lehre von der Auserwählung so viel mehr Beachtung schenkte und sich zuwenig mit der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben aufgrund der zugerechneten Gerechtigkeit von Christus auseinandersetzte. Ebenso wenig teilte er die reformierte Erwartung eines erneuerten Erdreichs am Ende der Zeiten (vgl. *Dogmatiek*, Seite 610). Seine größere Sympathie für Luther vor Calvin hatte zur Folge, daß er über das Bild Gottes, vom Übergang der Sünde Adams auf das ganze Menschengeschlecht, vom Bund der Werke und vom Bund der Gnade, von Christi Erlösungswerk, der Wiedergeburt und der Heiligung, im Sinne von Kohlbrügge Gedanken äußerte, die von der reformierten Lehre abwichen und den sogenannten Neo-Kohlbrüggianern zuzuordnen sind. Dr. A. Kuyper behandelte diese Fragen ausführlich in der Einleitung zu seinem Buch ‚De Vleeschwording des Woords‘ (1887), worauf Böhl [sein Buch] ‚Zur Abwehr‘ schrieb, das auch ins Niederländische übersetzt wurde. Darin gesteht er auch ein, daß man seine Lösung zu diesen Problemen bei den Reformatoren und in der alten reformierten Dogmatik so nicht finden kann, meint aber, daß dadurch Lücken in der alten Dogmatik geschlossen werden können. Kuyper bekämpfte später dieses Abweichen im zweiten Teil von ‚Het Werk van den Heiligen Geest‘, Seiten 20-54.“¹²

Kein geringerer als *Karl Barth* hat Böhls Dogmatik mehrfach gewürdigt und auf diesen Tatbestand hingewiesen. Er zitiert sie in seiner *Kirchlichen Dogmatik* mehrfach zustimmend¹³ und verweist auf sie¹⁴, wobei er Böhl vor allem als Schüler von Kohlbrügge schätzt¹⁵. Zum Verhältnis von Böhl und Luther schreibt er:

10. Adolf Zahn. *Das Gesetz Gottes nach der Lehre und der Erfahrung des Apostel Paulus*. Richard Mühlmann: Halle, 1892². S. 65, Anm.

11. Louis Berkhof. „Preface“. S. 7-11 in: Eduard Böhl. *The Reformed Doctrine of Justification*. a. a. O., hier S. 9.

12. „Böhl, Eduard“. S. 688-689 in: F. W. Grosheide, G. P. van Itterzon (Hg.). *Christelijke Encyclopedie*. Bd. 1. J. H. Kok: Kampen, 1977 (Nachdruck von 1956), hier S. 689 (Übersetzung: Manfred Peter).

„Eines ist sicher, daß das Zentrum der Theologie Calvins (wenn sie ein solches überhaupt hat) nicht in der Lehre von der Rechtfertigung zu finden ist. Die ihm folgende Lehre der alten reformierten Kirche hat sich dann in der Regel an das von ihm so oft angegebene Schema ‚Rechtfertigung und Heiligung‘ gehalten. Sie war, gerade indem sie diese beiden Gesichtspunkte auseinanderhielt, um ihnen je auf besonderem Wege nachzugehen, freier dazu, die zweite Frage (die nach der Heiligung, nach dem *Glaubensgehorsam* des Christen, nach den ‚guten Werken‘) mit dem auch ihr gebührenden selbständigen Nachdruck ernster zu nehmen als die Lutheraner – und andererseits freier von der die Lutheraner von Anfang an bedrohenden Versuchung, die Antwort auf die Frage nach der Rechtfertigung durch deren Vermischung mit der (unvermeidlicher Weise auch zu stellenden!) Frage nach der Heiligung abzuschwächen und zu verdunkeln. Daß dieses Letztere in der neulutherischen Theologie (bis hin zu *A. Ritschl* und seinen Nachfolgern) geschehen sei, hat ihr denn auch gerade ein Reformierter, der in Wien lehrende *Eduard Böhl* (Dogmatik 1887, Von der Rechtfertigung durch den Glauben 1890) mit großem Ungestüm und weithin nicht mit Unrecht vorgehalten, nur daß ihm seinerseits das erste, positive Anliegen jener calvinischen Unterscheidung verborgen blieb. Er fand sich – man möchte sagen: wie sein Lehrer und Schwiegervater *Hermann Kohlbrügge* ein reformierter Hyperlutheraner – veranlaßt, die Rechtfertigung (was von den alten und neuen Lutheranern eben keiner gewagt hatte) geradezu als ‚das protestantische Cardinaldogma‘ auszurufen.“¹⁶

Die Rechtfertigung war für Böhl ebenso wie die Prädestinationslehre kein reformiertes Sondergut, sondern Gemeingut der Reformation, eben, um mit Böhls Worten zu sprechen, die „Prädestinationslehre der Reformatoren (Luther’s, Melancton’s, Calvin’s)“¹⁷.

13. Karl Barth. Die Lehre vom Wort Gottes. Die Kirchliche Dogmatik 1. Band, 1. Teil. 1. Halbband. EVZ-Verlag: Zürich, 1955⁷. S. 234; Karl Barth. Die Lehre vom Wort Gottes. Die Kirchliche Dogmatik 1. Band, 1. Teil. 2. Halbband. EVZ-Verlag: Zürich, 1948⁴. S. 169+210+220; Karl Barth. Die Lehre von Gott. Die Kirchliche Dogmatik 2. Band, 1. Teil. 1. Halbband. EVZ-Verlag: Zürich, 1958⁴. S. 317; vgl. Helmut Krause (Hg.). Registerband. Karl Barth. Die Kirchliche Dogmatik. EZV-Verlag: Zürich, 1970. S. 199.
14. Ebd. S. 383; Karl Barth. Die Lehre von der Versöhnung. Die Kirchliche Dogmatik 4. Band, 1. Teil. EVZ-Verlag: Zürich, 1960. S. 585-586.
15. Vgl. die zahlreichen Verweise auf Kohlbrügge in der Kirchlichen Dogmatik anhand von Helmut Krause (Hg.). Registerband. Karl Barth. Die Kirchliche Dogmatik. EZV-Verlag: Zürich, 1970. S. 207. Barths Darstellung der Theologie Kohlbrüggens findet sich Karl Barth. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Evangelischer Verlag: Zollikon, 1947. S. 578-587 (§ 27) - seitenidentische Neuauflage: Karl Barth. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Theologischer Verlag: Zürich, 1985⁵. Barth meint mit Kohlbrügge immer auch dessen „theologische Schule“ (ebd. S. 581, beide Ausgaben), nämlich Johannes Wichelhaus, Eduard Böhl und Adolf Zahn. Barth kritisiert an dieser Schule und damit auch an Böhl vor allem, daß ihre Prädestinationslehre zu systematisch (ebd. S. 585-586, beide Ausgaben) und ihre Inspirationslehre zu mechanisch (ebd. S. 586-587, beide Ausgaben) sei und gibt damit genau das auf, was diesen vier Theologen das Entscheidende war. (Elisabeth Moltmann-Wendel. Theologie und Kirche bei Hermann Friedrich Kohlbrügge. Chr. Kaiser: München, 1957 hat gezeigt, daß die dialektische Theologie, etwa auch Karl Barth, Kohlbrügge zwar wiederentdeckte, aber ganz in ihrem Sinne verwertete und dadurch auch entstellte.).
16. Karl Barth. Die Lehre von der Versöhnung. Die Kirchliche Dogmatik 4. Band, 1. Teil. EVZ-Verlag: Zürich, 1960. S. 585-586 (vgl. die Hinweise auf S. 586, daß Luther - nicht alle späteren Lutheraner - ähnlich wie Calvin zweispurig in Rechtfertigung und Heiligung dachte).

Schon bei Böhls Lehrer Kohlbrügge findet sich ein starker Einfluß Luthers, aber es „treten die reformierten Elemente: der Souveränitätsgedanke vor allem, wie er sich in Prädestination und Gesetzesauffassung ausdrückt“¹⁸, ebenso stark hervor¹⁹.

Böhls Leben

Eduard Böhl stammte aus einer alten Hamburger Kaufmannsfamilie, sein Vater war lutherisch, seine Mutter römisch-katholisch²⁰. Die Mutter stammte aus der bedeutenden Antwerpener Familie *de Liagre*²¹, so daß die Beziehung der Familie in die Niederlande schon vorgegeben war.

Die erste religiöse Erziehung erhielt Eduard Böhl durch seinen jungen Hauslehrer, später Pastor in Rohde, *Steigerthal*. Von 1846-1854 besuchte er die Gelehrtenschule des Hamburger Johanneums. Auch der Konfirmandenunterricht bei Pastor *John* 1852-1853 hinterließ tiefe Eindrücke.

1854 ging er auf das unter Leitung von *Leopold Ranke* stehende Friedrich-Wilhelms-Gymnasium in Berlin. Gegen den Wunsch der Eltern, „die dem Hochbegabten eine glänzende juristische Laufbahn ... ersehnten“²², studierte Böhl ab 1856 Theologie, und zwar von *August Tholucks* Ruhm angezogen in Halle, wo er unter anderem unter dem Kritiker des Alten

17. Eduard Böhl. Von der Rechtfertigung durch den Glauben: Ein Beitrag zur Rettung des protestantischen Cardinaldogmas: K. Gustorf: Leipzig & Scheffer: Amsterdam, 1890. S. 1.
18. Elisabeth Moltmann-Wendel. Theologie und Kirche bei Hermann Friedrich Kohlbrügge. a. a. O. S. 24-25.
19. Ähnliches gilt von dem ebenfalls als reformierter Pfarrer in Wuppertal wirkenden Gottfried Daniel Krummacher. Nach Friedrich-Wilhelm Krummacher. Gottfried Daniel Krummacher und die nieder-rheinische Erweckungsbewegung zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Arbeiten zur Kirchengeschichte 24. Walter de Gruyter: Berlin, 1935. S. 113 war dieser ebenso von Luther wie von Calvin beeinflusst, vertrat aber nach S. 96-97 eine entschiedene Prädestinationslehre und weist nach S. 91 keinerlei Abweichungen vom Heidelberger Katechismus auf.
20. Sofern nicht andere Angaben gemacht werden, folge ich in der Biographie den beiden besten Darstellungen zu Böhl: Franz Böhl. „Böhl, Eduard“. a. a. O. (beide Ausgaben) und Ulrich Gäbler. „Eduard Böhls Auseinandersetzung mit dem Holländer Abraham Kuenen über die rechte Auslegung des Alten Testaments 1864“. Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 96 (1980) 1-3: 101-116. Die beste Kurzdarstellung zu Böhl ist m. E. Peter Karner. „Der reformierte Lehrstuhl der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien“. S. 177-187 in: Peter Karner (Hg.). Die evangelische Gemeinde H. B. in Wien. Franz Deuticke: Wien, 1986, hier S. 182.
21. Franz Böhl, ihr Enkel (und Sohn von Eduard Böhl), nannte sich ab 1949 nach seiner Großmutter De Liagre-Böhl (so R. Borger. „Franz Marius Theodor (de Liagre) Böhl“. Jaarbericht van het vooraziatisch-egyptisch genootschap ex oriente lux 25 (1977/1978): 3-6, hier S. 3). Franz Böhl war später in den Niederlanden Professor für Assyriologie „von internationalem Ansehen“ (ebd. S. 4), folgte jedoch theologisch nicht dem Weg seines Vaters (vgl. zu Franz Böhl ebd.: ganz und Hans Joachim Kraus. Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments. Neukirchener Verlag: Neukirchen, 1982³. S. 385+591+594). Die Bedeutung der wiener Zeit und seines Vaters für seinen Weg zum Alten Testament wird in Franz Marius Theodor de Liagre Böhl. „Oudheidkundige Verkenningen in Oosterse Landen“. Jaarbericht van het vooraziatisch-egyptisch genootschap ex oriente lux 12 (1951/1952): 171-183, bes. S. 171, deutlich.
22. Franz Böhl. „Böhl, Eduard“. a. a. O. S. 245 (beide Ausgaben).

Testamentes *Hermann Hupfeld* studierte und die altorientalischen Sprachen erlernte.

Doch seine Liebe galt einem Kreis von reformierten Schweizer Mitstudenten²³, die sich um den reformierten Extraordinarius und Dogmatiker²⁴ *Johannes Wichelhaus* (1819-1858)²⁵ sammelten, der ein Schüler und Vertrauter *Hermann Friedrich Kohlbrügges* (1803-1875)²⁶, des Niederländers, der 1847 in Wuppertal eine reformierte Kirche gegründet hatte, war.

Dies wird uns auch von Seiten von Wichelhaus bestätigt. In einem Brief vom Sommer 1856²⁷ schreibt Wichelhaus über Studenten, die sich „wiederum ... sehr liebend an mich angeschlossen haben“²⁸. Nach der Nennung eines „Schweizer“ schreibt er: „An diesen hat sich ein junger Hamburger sehr innig angeschlossen.“²⁹ Vor allem wurden gemeinsam Predigten gelesen und diskutiert³⁰.

Im Sommer 1856 besuchte Böhl daraufhin erstmals Kohlbrügge in Wuppertal. „Dieser Besuch entschied die Richtung seines Lebens.“³¹ Eine le-

23. Deren Namen und spätere Positionen nennt Ulrich Gäbler. „Eduard Böhls Auseinandersetzung mit dem Holländer Abraham ...“. S. 103.

24. Posthum veröffentlicht: Johannes Wichelhaus. *Academische Vorlesungen über biblische Dogmatik*. hg. von Adolf Zahn. Julius Fricke: Halle, 1874¹; 1884²; spätere Auflage: Johannes Wichelhaus. *Die Lehre von der heiligen Schrift, vom Worte Gottes, vom Wesen und Werken Gottes, vom Menschen und Gesetz Gottes*. hg. von Adolf Zahn. J. F. Steinkopf: Stuttgart, 1892³ (zur Schrift: S. 34-109; zum Wesen Gottes: S. 110-155; zu Werkbund, Mensch und Gesetz: S. 156-201; die unfertige Dogmatik endet mit dem *usus pedagogicus* des Gesetzes: S. 196-201).

25. Vgl. zu Wichelhaus Karl Kupisch. „Wichelhaus, Johannes“. Sp. 1678 in: Kurt Gallig (Hg.). *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 7 Bde. J. C. B. Mohr: Tübingen, 1986 (Nachdruck der 3. Aufl.). Bd. 6; Franz Spemann. „Der Grund der Apostel und Propheten“. *Reformierte Kirchenzeitung* 81 (1931) Nr. 15 (12.4.) 114-116 (hier ganz) und Nr. 16 (19.4.) 121-124, hier S. 121-123; sowie den Lebenslauf mit Briefen in: Johannes Wichelhaus. *Die Lehre von der heiligen Schrift, vom Worte Gottes, vom Wesen und Werken Gottes, vom Menschen und Gesetz Gottes*. hg. von Adolf Zahn. a. a. O. 1892³. S. 7-176; entspricht Johannes Wichelhaus. *Academische Vorlesungen über biblische Dogmatik*. hg. von Adolf Zahn. a. a. O. 1884². S. XI-XCIII.

26. Vgl. zu Kohlbrügge W. Aalders, D. van Heyst (Hg.). *Hermann Friedrich Kohlbrugge (1803-1875): Zijn leven, zijn prediking, zijn geschriften*. J. N. Vorrhoeve: Den Haag, 1976; Elisabeth Moltmann-Wendel. *Theologie und Kirche bei Hermann Friedrich Kohlbrügge*. a. a. O.; Wolfgang E. Heinrichs. *Freikirchen - eine moderne Kirchenform: Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal*. TVG. Brunnen Verlag: Giessen, 1989. S. 53+56ff+166+186-186+318-319+406+416+435+442+461+463ff+475ff+515+576; Simon van der Linde. „Kohlbrügge, Hermann Friedrich“. Sp. 1718-1719 in: Kurt Gallig (Hg.). *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 7 Bde. J. C. B. Mohr: Tübingen, 1986 (Nachdruck der 3. Aufl.). Bd. 3; Gerrit Jan Beuker. *Umkehr und Erneuerung: Aus der Geschichte der Evangelisch-altreformierten Kirche in Niedersachsen 1838-1988*. Synode der Evangelisch-Altreformierten Kirche in Niedersachsen: Uelsen, 1988². S. 73-77+405-408; und von Böhl selbst: (Eduard Böhl). „Pastor Dr. Kohlbrügge in Elberfeld“. *Evangelischer Sonntagsbote für Kirche, Schule und Haus* (Wien) 4 (1864) 381-382+389-390+397-398+405+406; Eduard Böhl (Hg.). *Brieven van Dr. H. F. Kohlbrügge*. Utrecht, 1877.

27. So D. Nauta. „Bohatec, Josef“. S. 688 in: F. W. Grosheide, G. P. van Itterzon (Hg.). *Christelijke Encyclopedie*. Bd. 1. J. H. Kok: Kampen, 1977 (Nachdruck von 1956). S. 121.

28. Ebd. S. 127

29. Ebd.

30. Ebd.

benslängliche enge Freundschaft und theologische Befruchtung war die Folge³². Namentlich die Auffassung von der göttlichen Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift hat Böhl mit Kohlbrügge lebenslänglich geteilt³³.

Leider ist der Briefwechsel zwischen Böhl und Kohlbrügge nur bruchstückhaft erhalten³⁴. Böhl stellte auch in Österreich Kohlbrüggens Theologie und Kirchenverständnis als vorbildlich hin³⁵ und edierte die Briefe Kohlbrüggens (*Brieven van Dr. H. F. Kohlbrügge*³⁶) nach dessen Tod. Nicht zuletzt heiratete er 1860 als seine erste Frau Anna, die einzige Tochter Kohlbrüggens, mit der er bis zu ihrem frühen Tod 1873 verheiratet war³⁷. Auch seine zweite Frau *Jacqueline, Baronin von Verschuer*, stammte aus der weiteren Verwandtschaft Kohlbrüggens³⁸. Schließlich liegt Böhl auch neben Kohlbrügge in Wuppertal-Elberfeld begraben.

Später sollten Wichelhaus, Böhl und zusätzlich Adolf Zahn (1834-1900)³⁹, ebenfalls aus dem Kreis um Wichelhaus, als die drei großen Schüler Kohlbrüggens gelten⁴⁰.

31. Franz Böhl. „Böhl, Eduard“. a. a. O. S. 245 (beide Ausgaben).

32. Elisabeth Moltmann-Wendel. *Theologie und Kirche bei Hermann Friedrich Kohlbrügge*. a. a. O. S. 9, Anm. 6 meint zu Böhl, daß „dessen orthodoxe Dogmatik Kohlbrügge am wenigsten gerecht wird“. Dieser meines Erachtens unberechtigte Vorwurf wird jedoch von ihr durch nichts erhärtet (so auch Ulrich Gäbler. „Eduard Böhls Auseinandersetzung mit dem Holländer Abraham Kuenen ...“. a. a. O. S. 102). Ähnlich wie Moltmann-Wendel kritisierte bereits Forsthoff. „H. F. Kohlbrüggens Schüler: 3. Eduard Böhl“. *Reformierte Kirchenzeitung* 81 (1931) Nr 13 (29.3.) 101-102 Böhl, weil bei Kohlbrügge ursprüngliches Leben zu finden sei, während Böhl trockene Systematik biete und daß Kohlbrüggens „Anregungen ... in der Systematik *Eduard Böhls* vorzeitig allzu stark versandeten.“ (ebd. S. 101). Dies scheint uns aber eher eine Abneigung gegen Systematik zu offenbaren, als ein Urteil über das Verhältnis von Böhl zu Kohlbrügge. Immerhin schreibt auch Forsthoff: „Das alles aber darf uns nicht hindern, in *Böhl* einen Schüler Kohlbrüggens zu erkennen, der sich bewußt ist, in den Bahnen seines Meisters zu wandeln. Entscheidend ist hier die Grundvoraussetzung, die Stellung zur Heiligen Schrift, in der er mit Kohlbrügge völlig eins ist.“ (ebd. S. 102).

33. Vgl. den zuletzt zitierten Satz in der vorangehenden Anmerkung.

34. Einige Briefe Kohlbrüggens an Böhl befinden sich in der Bibliothek der Reichsuniversität Utrecht (so D. Kalmijn. „Kohlbrügge's Preek in de Amsterdamse Zuiderkerk“. S. 49-53 in: W. Aalders, D. van Heyst (Hg.). *Hermann Friedrich Kohlbrügge (1803-1875): Zijn leven, zijn prediking, zijn geschriften*. J. N. Vorhoeve: Den Haag, 1976, hier S. 53, Anm. 5).

35. Vor allem in (Eduard Böhl). „Pastor Dr. Kohlbrügge in Elberfeld“. *Evangelischer Sonntagsbote für Kirche, Schule und Haus* (Wien) 4 (1864) 381-382+389-390+397-398+405+406; Eduard Böhl. „Skizze von der Verfassung der niederländisch reformirten Gemeinde in Elberfeld“. *Evangelischer Sonntagsbote für Kirche, Schule und Haus* (Wien) 4 (1864) 413-415+432+434.

36. Eduard Böhl (Hg.). *Brieven van Dr. H. F. Kohlbrügge*. Utrecht, 1877.

37. Vgl. R. Borger. „Franz Marius Theodor (de Liagre) Böhl“. a. a. O. S. 4.

38. So Ulrich Gäbler. „Eduard Böhls Auseinandersetzung mit dem Holländer Abraham Kuenen ...“. a. a. O. S. 104.

39. Sein Hauptwerke: Adolf Zahn. *Das Gesetz Gottes nach der Lehre und der Erfahrung des Apostel Paulus*. Richard Mühlmann: Halle, 1892²; Adolf Zahn. *Abriß der Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im 19. Jahrhundert*. J. B. Metzler: Stuttgart, 1886¹; 1893³.

40. So vor allem Elisabeth Moltmann-Wendel. *Theologie und Kirche bei Hermann Friedrich Kohlbrügge*. a. a. O. S. 9, Anm. 6 und die Artikelserie über Kohlbrüggenschüler: Franz Spemann. „Der Grund der Apostel und Propheten“. *Reformierte Kirchenzeitung* 81 (1931) Nr 15 (12.4.) 114-116 und Nr. 16 (19.4.) 121-124 und Nr. 17 (26.4.) 129-131.

Nach Wichelhausens frühzeitigem Tod studierte Böhl in Erlangen weiter, wo er Bekanntschaft mit reformierten Studenten schloß und sich in die reformierte Theologie, aber auch in die Pädagogik und die Altorientalistik vertiefte. Dort studierte er auch unter Franz Delitzsch den Talmud. In Erlangen trat Böhl 1860 auch offiziell zum reformierten Glauben über.

Seine Dissertationen widmete Böhl dem Alten Testament. Er schrieb nämlich für den Dr. phil. 1860 in Erlangen unter dem Iranisten *Spiegel* über die Aramaismen im Buch des Predigers Salomo⁴¹ und verteidigte darin – vielleicht als einziger an einer deutschsprachigen Universität lehrender Theologe – die Verfasserschaft Salomos. Außerdem verfaßte er für den Lic. theol.⁴² 1860 in Basel eine Arbeit über Jesaja 24-27⁴³. Dieser Lic. theol. galt zugleich als Habilitation, so daß Böhl damit Privatdozent in Basel war. In der Zeit von 1862 bis 1864 verfaßte er auch sein erstes Hauptwerk *Zwölf Messianische Psalmen*⁴⁴, in dem er nicht nur die altkirchliche christologische Auslegung des Alten Testaments gegen alle Kritik wieder aufleben ließ, sondern auch gegen die „Kritiker unserer Tage“⁴⁵ die davidische Autorschaft der Davidspsalmen verteidigte. (1865 erhielt Böhl als dritten Dokortitel einen D. D. von der Universität Wien ehrenhalber.).

Damit war vorgegeben, daß Böhl sich als Dogmatiker verstärkt dem Alten Testament und den exegetischen wie dogmatischen Angriffen auf das alte Testament widmen würde. Böhls Interesse am Alten Testament kam auch darin zum Ausdruck, daß er seit 1861 Mitglied der ‚Deutschen Morgenländischen Gesellschaft‘ und seit 1864 Mitglied des „German Palestine Exploration Fund“⁴⁶ war.

Bei der Besetzung des alttestamentlichen Lehrstuhls in Basel wurde Böhl – wohl weil er zu konservativ lehrte – übergangen. Da erreichte ihn der Ruf nach Wien. 1864 wurde Böhl als Professor für Reformierte „Dogmatik und Symbolik, außerdem biblische Theologie, Apologie des Christentums, Religionsphilosophie und Pädagogik“⁴⁷ nach Wien berufen⁴⁸. Böhl hat dort trotz vieler Schwierigkeiten 35 Jahre gewirkt und ist in Wien

41. Eduard Böhl. *De Aramaismis Libri Koheleth: Dissertatio historica et philologica, qua librum Salomoni vindicare conatur*. Blaesing, Erlangen, 1860.

42. Entsprach damals dem heutigen Dr. theol.

43. Eduard Böhl. *Vaticinium Jesaiae Cap. 24 - Cap. 27: commentario illustratum*. Hinrichs: Leipzig, 1861

44. Eduard Böhl. *Zwölf Messianische Psalmen erklärt: Nebst einer grundlegenden christologischen Einleitung*. Bahnmaier's Verlag: Basel, 1862.

45. Ebd. S. 234.

46. Beides nach: „Böhl, Edward“. S. 21 in: Philipp Schaff, Samuel Macauley Jackson (Hg.). *Encyclopedia of Living Divines and Christian Workers of all Denominations in Europe and America: being a supplement to Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*. New York, 1887.

47. Franz Böhl. „Böhl, Eduard“. a. a. O. S. 246 (beide Ausgaben).

geblieben selbst als ihm ehrenvolle Berufungen angetragen wurden⁴⁹, etwa durch Abraham Kuyper an die neugegründete Freie Universität in Amsterdam. „Sein Name wird mit der österreichischen Kirchengeschichte verknüpft bleiben.“⁵⁰ Er wurde so sehr Österreicher, daß ihm im 1899 der Rang eines kaiserlich-königlichen Hofrats verliehen wurde⁵¹. Ulrich Gäbler schreibt noch 1980 im *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich*:

„Fünfunddreißig Jahre lang übte Böhl eine so vielfältige und nachhaltige Tätigkeit in Wissenschaft und Kirche aus, daß er zu den markantesten und einflußreichsten Vertretern des österreichischen reformierten Protestantismus zu zählen ist.“⁵²

1821 hatte der Kaiser in Wien ein kaiserlich-königlich evangelisch-theologisches Seminar für das lutherische Bekenntnis (Augsburger Confession, also A. C., heute A. B.) und das reformierte Bekenntnis (später Heidelberger und Helvetische Confession, also H. C., heute H. B.) gegründet⁵³. 1850 wurde die Schule zur theologischen Fakultät und damit der Universität als gleichberechtigt anerkannt, aber nicht angegliedert⁵⁴, 1861 mit dem Promotionsrecht ausgestattet⁵⁵. Von den sechs Professoren sollte jeweils einer speziell das lutherische und das reformierte Anliegen vertreten⁵⁶. Adolf Zahn schreibt dazu 1886:

„Die Professuren der Exegese und Dogmatik sollten mit je einem Professor A. C. und H. C. besetzt werden, bezüglich H. C. kam diese Anordnung nie zu Ausführung. Zunächst wurde ein Professor der Exegese A. C. *Patay* aus Ungarn, be-

48. Adolf Zahn. Abriß der Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im 19. Jahrhundert. a. a. O., 1886¹. S. 129, Anm. schreibt: „Es war mein Vater, der Superintendent *Zahn*, der den Oberkirchenrath *Zimmermann* auf Lic. Böhl in Basel aufmerksam machte.“

49. Beispiel bei Ulrich Gäbler. „Eduard Böhls Auseinandersetzung mit dem Holländer Abraham Kuenen ...“. a. a. O. S. 105, Anm. 18.

50. Franz Böhl. „Böhl, Eduard“. a. a. O. S. 246 (beide Ausgaben).

51. So „Böhl, Eduard“. Hermann Cl. Kosel (Hg.). Deutsch-österreichisches Künstler- und Schriftsteller-Lexikon. 2 Bd. Wien 1902 & 1906. Bd. 1. S. 240 ("k. k. Hofrath") (enthalten in der Microficheausgabe des Deutschen Biographischen Archivs).

52. Ulrich Gäbler. „Eduard Böhls Auseinandersetzung mit dem Holländer Abraham Kuenen über die rechte Auslegung des Alten Testaments 1864“. Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 96 (1980) 1-3: 101-116.

53. Adolf Zahn. Abriß der Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im 19. Jahrhundert. a. a. O., 1886¹. S. 129+143; 1893³. S. 187; vgl. zur Geschichte des Seminars aus Böhls Sicht: Eduard Böhl. „Recent Dogmatic Thought Among the Protestants in Austria-Hungary“. a. a. O. S. 3-17.

54. Das kritisiert Böhl in ebd. S. 9.

55. Johann Karl Egli. „D. Dr. Dr. Josef Bohatec - Der Mann und sein Werk“. Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 71 (1955): 23-65, hier S. 23.

56. Adolf Zahn. Abriß der Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im 19. Jahrhundert. a. a. O. 1886¹. S. 143. Die beste Darstellung der Besetzung der reformierten Lehrstühle in Wien ist Peter Karner. „Der reformierte Lehrstuhl der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien“. S. 177-187 a. a. O.

rufen; ihm folgte *Szesemley* als Professor für Dogmatik H. C.; nach dessen Rücktritt im Jahre 1856 nach einer 7jährigen Vacanz, wurde Dr. *Böhl* als Professor für Dogmatik und Symbolik berufen. Alle übrigen Stellen hatten bis jetzt nur Professoren A. C.“⁵⁷

Böhl entwickelte nicht nur an der Universität eine ungeheure Energie, sondern wurde zum Berater und Seelsorger ungezählter reformierter Theologen. Adolf Zahn schreibt:

„Segensreich ist der Einfluß des Professors Dr. *Böhl* auf seine ref. Zuhörer, die er nicht nur in die ref. Dogmatik einführt, sondern auch mit Liebe zu dem Bekenntnis der Väter erfüllt und zu reger Bethätigung desselben anleitet. Auch mit den bereits in Aemtern Angestellten steht er noch in regem, brieflichen und zum Theil auch persönlichen Verkehr.“⁵⁸

Anfänglich unterrichtete Böhl auch Philosophiegeschichte⁵⁹, so daß ihn auch die lutherischen Studenten zu hören bekamen und er nach eigenen Aussagen ein gutes Verhältnis zu diesen entwickelte⁶⁰. Da allerdings immer wieder lutherische Studenten durch den Kontakt mit Böhl in die reformierte Kirche übertraten – so zumindest sieht es Böhl – wurde schließlich von den lutherischen Professoren entschieden, daß die Theologiestudenten in Zukunft nicht mehr bei Böhl, sondern an der Universität Philosophie belegen sollten.

Außerdem übernahm Böhl neben seiner bis 1899⁶¹ versehenen Professur viele gesamtkirchliche Aufgaben. So wurde Böhl etwa 1865-1867 Redakteur der Kirchenzeitung *Evangelischer Sonntagsbote für Österreich (für Kirche, Schule und Haus)*⁶², wozu er viele Artikel selbst verfaßte. Vor allem wirkte er seit der ersten Generalsynode der evangelischen Kirche in Österreich bis zur sechsten Synode 1899 intensiv als Vertreter der theologischen Fakultät bei der Synode und als Mitglied des ständigen Synodalausschusses mit. Ab der zweiten Synode tagten die Lutheraner und die Reformierten getrennt,

57. Adolf Zahn. Abriß der Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im 19. Jahrhundert. a. a. O. 1886¹. S. 129. Böhls Kritik an dieser stiefmütterlichen Behandlung der Reformierten findet sich in Eduard Böhl. „Recent Dogmatic Thought Among the Protestants in Austria-Hungary“. a. a. O. S. 3-17, die Einschätzung seiner eigenen Rolle findet sich ebd. S. 12-13.

58. Adolf Zahn. Abriß der Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im 19. Jahrhundert. a. a. O., 1886¹. S. 143 = 1893². S. 205.

59. So Eduard Böhl. „Recent Dogmatic Thought Among the Protestants in Austria-Hungary“. a. a. O. S. 13.

60. Ebd.

61. So „Böhl, Eduard“. Hermann Cl. Kosel (Hg.). Deutsch-österreichisches Künstler- und Schriftsteller-Lexikon. a. a. O. Bd. 1. S. 240 (enthalten in der Microficheausgabe des Deutschen Biographischen Archivs).

62. Vgl. Eduard Böhl. „Recent Dogmatic Thought Among the Protestants in Austria-Hungary“. a. a. O. S. 12.

woran Böhl als Gegner der Union maßgeblich beteiligt war⁶³. Die vierte Synode 1883 wählte Böhl zu ihrem Präsidenten und entsandte ihn als Delegationsleiter zum Kaiser. Dieselbe Synode nahm unter seinem Vorsitz das Helvetische Bekenntnis und den Heidelberger Katechismus („H. C.“, heute „H. B.“) als Bekenntnisschriften an.

„Böhls Wirkung als akademischer Lehrer ist eine bedeutende gewesen, zu der sein Vortrag, der sich zur Aufgabe macht: ‚nicht scholastische Formeln oder eine sonderliche Redeweise brauchen wir, sondern wir werden uns in einer Weise auszudrücken haben, die jeder versteht‘, ebenso beitrug, wie der Inhalt seiner Lehre. Generationen von Amtsträgern der Kirche, überwiegend solche tschechischer Sprache, sind von ihm bestimmend beeinflusst worden. Weder die literarische noch die akademische Tätigkeit aber erschöpft die kirchengeschichtliche Bedeutung Eduard Böhls; er hat zu seiner Zeit als einflußreiches Mitglied wichtiger Synoden und Superintendentialversammlungen seiner Kirche oft entscheidende Gutachten abgegeben oder ein richtungsweisendes Wort gesprochen.“⁶⁴

Böhmen und Mähren

„Seine Hörer waren meist Böhmen und Mähren. Die reformierte Kirche Deutsch-Österreichs zählt nur wenige Gemeinden; Ungarn hat eigene theologische Hochschulen. Von den Pfarrern der alten böhmisch-mährischen Märtyrerkirche aber hat Böhl ganze Generationen erzogen und auf ihre Richtung und Entwicklung den größten Einfluß ausgeübt.“⁶⁵

H. A. Lütge beschreibt in seinem 1888 in Holland erschienenen Buch *Der Aufschwung der Böhmischo-Mährischen Kirche unter Franz Josef I., 1848-88*⁶⁶ die bedeutende Rolle, die Böhl für das Wiedererstarken der reformierten Kirche in Böhmen und Mähren hatte⁶⁷. Ungarn sowie Böhmen und Mähren gehörten für Böhl wie Österreich zu seinem Einsatzgebiet, bildete die Wiener Fakultät doch evangelische Theologen für die gesamte Doppelmonarchie Österreich-Ungarn aus.

1864 entsandten diese Vertreter zu der ersten Generalsynode in Wien⁶⁸. Zwei Zitate aus dem Jahr 1888, also mitten aus der Zeit des Schaffens Böhls, mögen die Bedeutung Böhls für die ungarischen Reformierten verdeutlichen.

63. Dies bestätigt H. A. Lütge. *Der Aufschwung der Böhmischo-Mährischen Kirche unter Franz Josef I., 1848-88*, zum vierzigjährigen Regierungsjubiläum dargestellt. Scheffer: Amsterdam, 1888. S. 34.

64. Johann Karl Egli. „D. Dr. Dr. Josef Bohatec“. a. a. O. S. 24.

65. Franz Böhl. „Böhl, Eduard“. a. a. O. S. 246 (beide Ausgaben).

66. H. A. Lütge. *Der Aufschwung der Böhmischo-Mährischen Kirche unter Franz Josef I.* a. a. O. (ganz).

67. Böhls eigener Bericht darüber findet sich in Eduard Böhl. „Recent Dogmatic Thought Among the Protestants in Austria-Hungary“. a. a. O. S. 17-27.

68. Ebd. S. 3.

„Noch einen entschiedeneren Einfluß auf die Belebung der reformirten Kirche in Böhmen und Mähren hatte die Verbindung mit der niederländisch-reformirten Gemeinde in Elberfeld, welche Verbindung entstand durch die Berufung des Dr. Böhl zum Professor der reformirten Dogmatik nach Wien ... Professor Böhl brachte eine innige Liebe zu der böhmischen Kirche mit, die als Christi Braut ihm zu Herzen geht ...“⁶⁹

“... die erste General-Synode, die im Jahr 1864 nach Wien berufen wurde ... In demselben war es auch, daß der Lehrstuhl für ‚reformirte Dogmatik‘ an der theologischen Fakultät in Wien endlich besetzt wurde durch Professor Dr. Eduard Böhl, aus Basel dorthin berufen. Sobald derselbe in seinen Wirkungskreis eintrat, nahm er sich der böhmischen Theologen ganz besonders an, führte sie zu der reinen Quelle des Wortes Gottes, erweckte in ihnen Liebe zu der nach Gottes Wort reformirten Kirche, und hat bereits eine Reihe von jungen eifrigen Predigern des Evangeliums in der böhmischen Kirche herangebildet; auch auf die bereits im Amte stehenden Pfarrer, zu denen er auch in ein brüderliches Verhältnis trat, wirkte er wohlthätig ein. Wir halten uns überzeugt, daß sein Name durch die positiv wissenschaftlichen Leistungen des In- und Auslandes hinlänglich bekannt ist, und bemerken hier nur, daß mit der Wirksamkeit dieses Mannes die Neubelebung der böhmisch-mährischen Kirche unzertrennlich verknüpft ist.“⁷⁰

Die Synode der reformierten Kirchen in Böhmen und Mähren 1877⁷¹, im Rahmen der dritten Generalsynode in Wien, die für Lütge „in mancher Hinsicht den Höhepunkt des reformirten Bewusstseins in Böhmen und Mähren“⁷² darstellt, verabschiedete eine neue Agende in Anlehnung an die Pfälzer Kirchenordnung und Agende, wobei jedoch zu jeder kirchlichen Handlung „ein ‚Directiv‘ hinzugefügt“⁷³ wurde, weil die Gemeinden oft nicht mehr wußten, was reformiert war. „Die Agende und das Directiv stellte Professor Dr. Böhl zusammen“⁷⁴. Ähnlich schreibt Adolf Zahn: „Ein Verdienst um das Zustandekommen dieser Agende erwarb sich Prof. Dr. Böhl als Mitglied der Synode ...“⁷⁵.

Kohlbrügge bekam durch Böhl nicht nur enge Kontakte nach Österreich⁷⁶, sondern besuchte zusammen mit Böhl die kleinen reformierten Gemeinden in Böhmen und Mähren⁷⁷. Im übrigen stellte Böhl zusammen mit Kohlbrügge viele Auslandskontakte für die ungarische Kirche her⁷⁸,

69. Ebd. S. 46-47.

70. Ebd. S. 33-34.

71. Ebd. S. 50.

72. Ebd. S. 49-50.

73. Ebd. S. 50.

74. Ebd. S. 50.

75. Adolf Zahn. Abriß der Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im 19. Jahrhundert. a. a. O. 1886¹. S. 140; 1893³. S. 200.

76. So ebd. 1886¹. S. 146; 1893³. S. 209.

unter anderem auch zu dem niederländischen Theologen und zeitweiligen Ministerpräsidenten Abraham Kuyper⁷⁹.

Bekenntnisschriften

Bereits seine Antrittsvorlesung am 11.4.1864 in Wien hielt er über *Die Zweite Helvetische Confession*⁸⁰. Darin spricht er vor allem über Calvins Nachfolger und Verfasser des Helvtischen Bekenntnisses Heinrich Bullinger, der als versöhnende und verschiedene reformatorische Richtungen zusammenführende Gestalt beschrieben und gewürdigt wird. Böhls Motto zum Vorlesungsbeginn lautete „Christianus mihi nomen – Reformatus cognomen!“⁸¹.

Zwei Jahre später edierte Böhl dasselbe Zweite Helvetische Bekenntnis zu dessen 300jährigen Jubiläum im lateinischen Original⁸² und veröffentlichte dabei auch Briefe führender ungarischer Theologen an Bullinger⁸³.

Auch die Dordrechter Beschlüsse von 1618, von den einen als Höhepunkt reformierter Theologie angesehen, von anderen als Tiefpunkt der reformierten Geschichte abgetan, fanden in Böhl ihren Fürsprecher. Böhls *Blätter zur Erinnerung an die Dordrechter Synode: 250 Jahre nach ihrem Zusammentritt allen Freunden der reformirten Lehre gewidmet*⁸⁴. Böhl unterstreicht dabei einerseits die notwendige Abgrenzung:

„Wenn also Hollands Millionen den Remonstranten ein üppiges Lager bereitet hätten, so gäbe es wohl heute keine Reformirten auf dem Continente mehr.“⁸⁵

77. Nach W. Aalders, D. van Heyst (Hg.). Hermann Friedrich Kohlbrugge (1803-1875): Zijn leven, zijn prediking, zijn geschriften. J. N. Vorrhoeve: Den Haag, 1976, hier S. 48 und H. A. Lütge. Der Aufschwung der Böhmisches-Mährischen Kirche unter Franz Josef I. a. a. O. S. 46-47. Nach ebd. S. 46 hatte Kohlbrugge schon bevor Böhl nach Wien ging die Märtyrergeschichte der Kirche in Böhmen und Mähren besonders intensiv studiert.

78. Ebd. S. 48.

79. So Louis Praamsa. Abraham Kuyper als Kerkhistoricus. J. H. Kok: Kampen, 1945. 52-53, und zwar ab 1865, da Böhl ab 1864 in Wien war. Die Kontakte zu Kuyper schlossen Österreich mit ein.

80. Eduard Böhl. Die Zweite Helvetische Confession: Eine Antrittsrede. Wilhelm Braumüller: Wien, 1864

81. Ebd.: Vorwort (zu Deutsch etwa: „Christ ist mein Name, Reformatorischer/Reformierter mein Zunahme“).

82. Eduard Böhl. Confessio Helvetica Posterior olim ab Henrico Bullingero ... ad fidem editionis principis ... G. Braumüller: Wien, 1866. S. 1-95 (Text mit textkritischen Anmerkungen).

83. Ebd. S. 97-119.

84. Eduard Böhl. Blätter zur Erinnerung an die Dordrechter Synode: 250 Jahre nach ihrem Zusammentritt allen Freunden der reformirten Lehre gewidmet. Meyer'sche Hofbuchhandlung: Detmold, 1868; Niederländische Ausgabe: Eduard Böhl. Bladen ter herinnering aan de Dordrechtsche Synode: 250 jaren na hare tezamenkomst: Aan alle vrienden der Gereformeerde kerk opgedragen. Scheffer: Amsterdam, 1869.

85. Eduard Böhl. Blätter zur Erinnerung an die Dordrechter Synode. a. a. O. S. 4.

Gleichzeitig unterstreicht er aber auch die verbindende Seite dieser Beschlüsse, die festlegten, daß der Mensch nichts aber auch gar nichts zu seinem eigenen Heil beitragen kann:

„Durch die Dordrechter Synode und ihre Beschlüsse wurde ein Band der Einigkeit um alle reformierten Kirchen vornehmlich innerhalb Deutschlands, der Schweiz und der Niederlande geschlungen; insbesondere wurden durch die Beschickung der Synode Hessen und die Pfalz mit den reformierten Kirchen des Auslands eng verbunden.“⁸⁶

Das Neue im Alten und das Alte im Neuen Testament: Heilsgeschichte

„Festwerden im Glauben an Christum“⁸⁷ war das Kernanliegen Böhls, dessen Hauptwerk – seine Dogmatik – hiermit endlich wieder neu aufgelegt wird. Böhl ist zu Unrecht mancherorts in Vergessenheit geraten⁸⁸. Vielleicht lag das an seiner Bereitschaft zur Kritik der eigenen Theologenzunft. Immerhin zitiert das 1992 erschienene *Lexikon für Theologie und Gemeinde* nämlich als eine der Kernaussagen Böhls: „Die Theologie muß wirklich umkehren und ihren bisherigen Führern Valet sagen“⁸⁹. Ja, Böhl war zur Selbstkritik der Theologie wie zur Auseinandersetzung um theologische Wahrheit bereit.

Doch wer meint, Böhl habe sich im Negativen erschöpft, wird durch die vorliegende Dogmatik eines besseren belehrt. Gerade die Auseinandersetzung mit der Kritik an der Bibel, insbesondere des Alten Testaments, gründete sich bei Böhl auf die Gewißheit, daß das Evangelium von der Gnade Gottes im Alten wie im Neuen Testament gleichermaßen offenbart wird. Das genannte Lexikon von 1992 bringt dies treffend auf einen Nenner:

„Indem ihm das Christuszeugnis der Schrift als Maß für alle christliche Theologie galt, focht er für die – durch das Evangelium Jesu Christi bestimmte und gewonnene – Einheit der beiden Testamente.“⁹⁰

86. Ebd. S. 3-4.

87. Eduard Böhl. Zwölf Messianische Psalmen erklärt. a. a. O. S. ii.

88. Vgl. aber die im Literaturverzeichnis unter „Literatur über Eduard Böhl“ genannten biographischen Beiträge über Böhl, wie auch die unter „Literatur, die auf Eduard Böhl eingeht oder ihn erwähnt“ genannte Literatur.

89. Aus: Eduard Böhl. Von der Incarnation des göttlichen Wortes. Georg Paul Faesy: Wien, 1884, zitiert nach Eberhard Busch. „Böhl, Eduard (1836-1903)“. a. a. O. S. 291; auch zitiert in Franz Böhl. „Böhl, Eduard“. a. a. O. S. 248, beide Ausgaben.

90. Eberhard Busch. „Böhl, Eduard (1836-1903)“. S. 291 in: Helmut Burkhardt, Uwe Swarat (Hg.). Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. Bd. 1. Brockhaus: Wuppertal, 1992.

Dem Festwerden im Glauben dient gerade das Studium des Alten Testaments im Lichte des Evangeliums, zumal das Evangelium auch immer wieder am Alten Testament gemessen werden darf und muß:

„... so wissen wir gleichwohl aus Apg 17,11, daß diese Gemeinde die Predigt des Paulus an der authentischen Büchersammlung Moses und der Propheten prüfte. Sie hatten etwas Festes, woran sie das Neue legten und sonach anerkannten.“⁹¹

Jack W. Wells schreibt über Böhls Buch *Von der Rechtfertigung durch den Glauben* 1946:

„Böhl betrachtet das Leben der alttestamentlichen Heiligen und zeigt, daß sie durch Glauben und nicht durch Werke gerettet wurden.“⁹²

Der gnädige Bund Gottes mit den Menschen zog sich für Böhl durch die gesamte Bibel und ist unteilbar. Alle späteren Bundesschlüsse (z.B. in 5.Mose 29) waren für Böhl nur Weiterentwicklungen und Bundeserneuerungen des einen Bundes Gottes mit den Menschen⁹³.

„Es gibt nur einen Bund mit Noah ... und ferner einen Bund mit den Erzvätern, dessen Zeichen die Beschneidung war. Aber darüber hinaus gibt es keinen weiteren Bund, und Jesus Christus hat nur den Bund mit den Erzvätern, als der Executor und Mittler desselben zur Wahrheit gemacht.“⁹⁴

„Wir bemerken dagegen: daß die ganze Entwicklung auf Christum hinzielt (Röm. 10,4), und daß der mosaische Bund nur ein Incidenzpunkt in dieser Entwicklung ist.“⁹⁵

Zum Vorwurf, der Glaubensweg des Neuen Testaments sei doch ein ganz anderer, als der des Alten Testaments, schreibt Böhl deswegen:

„so ist für Paulus ein Verbleiben auf dem Standpunkte Abraham's offenbar ein Festwerden im Glauben an Christum. Zu diesem Festwerden im Glauben an Christum soll auch dieser Beitrag zur Erkenntniß der messianischen Hoffnung Israel's dienen.“⁹⁶

Und er führt dazu aus:

91. Eduard Böhl. Dogmatik. a. a. O. S. 448-449.

92. Jack W. Wells. „Jacket“. S. des Schutzumschlages in: Eduard Böhl. The Reformed Doctrine of Justification. a. a. O.

93. Eduard Böhl. Zum Gesetz und zum Zeugnis: Eine Abwehr wider die neu-kritische Schriftforschung im Alten Testament. Wilhelm Braumüller: Wien, 1883. S. 32.

94. Ebd. S. 35; vgl. überhaupt zum Bund im Alten Testament ebd. S. 27-41, sowie zur positiven Würdigung des Gesetzes im Rahmen des Bundes ebd. S. 9-26.

95. Ebd. S. 28.

96. Eduard Böhl. Zwölf Messianische Psalmen erklärt. a. a. O. S. ii.

„Die Heilswahrheiten, die Erlösungsrathschlüsse der heiligen Schrift, haben das gemein mit den Kräften der Natur, daß sie auch schon da wirken und in ihrer Völligkeit thätig sind, wo sie noch nicht in ihrem ganzen Umfange und ihrem einzelnsten Zusammenhange erkannt werden. Die Kräfte der Natur waren lange wirksam, bevor man sie in ihrer Gesetzmäßigkeit erkannte und dieselbe in bündigen Ausdrücken darzulegen verstand. Sollten nun wohl die regulativen Faktoren des inneren, geistlichen Lebens der Menschen erst da als wirksam und einflussreich anerkannt werden, wo sie auf ihren neutestamentlichen Ausdruck gebracht worden sind? Wie schlimm würde es da stehen um die in Hebr. 11 aufgezählten Gläubigen, diese Wolke von Zeugen auch für uns Christen noch (Hebr. 12,1)! Wo bliebe Abraham, der den neutestamentlichen Ausdruck für die Heilswahrheiten nicht bis ins Einzelne kannte, und der dennoch Christi Tag gesehen (Joh. 8,56)! Was würde wohl aus Pauli Berufung auf Abraham's Vorbild werden, auf Abraham, dem ja auch der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet worden! Wie haltlos wäre diese Berufung auf Gen. 15,6, wenn Abraham's Glaube ein ganz anderes Objekt umfasste, als Pauli und der Christen Glaube!“⁹⁷

Die Zitate stammen aus Böhls Werk *Zwölf Messianische Psalmen erklärt: Nebst einer grundlegenden christologischen Einleitung*⁹⁸. Das war eines der zentralen Themen Böhls: *Christus im Alten Testament*. Dem diene nicht nur die Auslegung der Psalmen, die den Christus Jesus in besonderer Weise ankündigten, sondern, wie „Die grundlegende christologische Einleitung“⁹⁹ zeigt, die ganze Erforschung des Alten Testamentes. Kein Wunder, daß Böhl zum Thema eine *Christologie des Alten Testamentes oder Auslegung der wichtigsten Messianischen Weissagungen*¹⁰⁰ schrieb, ein Standardwerk *Die Alttestamentlichen Citate im Neuen Testament*¹⁰¹ verfaßte und sich in *Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu*¹⁰² und weiteren Artikeln¹⁰³ mit der Ge-

97. Ebd. S. i.

98. Ebd. (ganzen).

99. Kapitelüberschrift ebd. S. i-xlii.

100. Eduard Böhl. *Christologie des Alten Testamentes oder Auslegung der wichtigsten Messianischen Weissagungen*. Wilhelm Braumüller: Wien, 1882; Niederländische Ausgabe: Eduard Böhl. *Christologie des Ouden Verbonds of verklaring der meest gewichtige Messiaansche profetien*. Scheffer: Amsterdam, 1885.

101. Eduard Böhl. *Die Alttestamentlichen Citate im Neuen Testament*. Wilhelm Braumüller: Wien, 1878. Die Zitate finden sich darin jeweils in Griechisch (NT), Hebräisch (AT) und Griechisch (LXX-AT). Bezeichnenderweise ließ Böhl die Offenbarung aus und begnügte sich ebd. S. 333-334 mit einem Beispiel, weil die Offenbarung des Johannes so vom Alten Testament durchdrungen ist, daß sie einen eigenen Band erfordern würde: „Die Apokalypse ... ist so mit dem A. T. verwachsen, daß es unthunlich erscheint, das Eigenthum des Sehers auf Patmos von dem Eigenthum Mose's und der Propheten in dieser Arbeit wenigstens zu sondern. ... Die Apokalypse ist durchgängig eine Reproduktion der Schriften Mose's und der Propheten, von denen besonders Jesaja, Daniel, Sacharja und Ezechiel benutzt sind ...“ (ebd. S. 333-334).

102. Eduard Böhl. *Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu und deren Zusammenhang mit der Septuaginta-Übersetzung*. Wilhelm Braumüller: Wien, 1873.

103. Z.B. Eduard Böhl. „Alte christliche Inschriften nach dem Text der Septuaginta erläutert“. *Theologische Studien und Kritiken* 54 (1881) 4: 692-713.

schichte der Septuaginta und ihrer Zitierung im Neuen Testament beschäftigte¹⁰⁴.

Das Neue im Alten und das Alte im Neuen Testament: Die Gebote Gottes

Die Einheit des Alten und Neuen Testaments hält Böhl in gut reformierter Sicht auch fest, wenn es um das Moralgesetz des Alten Testaments geht. Jesus hat das Gesetz seines Vaters nicht verworfen, sondern bestätigt.

Deswegen schreibt er im Gefolge Calvins über die Bergpredigt:

„Zunächst tat er dies durch seine neue Handhabung und Einschärfung des Gesetzes Gottes, wie dasselbe nach Geist und in Wahrheit zu verstehen ist. Dies geschah besonders in der Bergrede Mt 5-7; vgl. Lk 6,20ff. Hier tritt nun Christus nicht als der Urheber eines neuen Gesetzes auf, sondern er will das Gesetz erfüllen oder aufrichten, und das in keinem andern Sinne, als in welchem er auch die Propheten zu erfüllen kam, d. h. durch sein Tun und Leiden; vgl. Mt 5,17. Der pharisäischen, traditionell gewordenen Auslegung der Wortes Gottes bei Mose stellt er die rechte, vom heiligen Geist erfüllte Auslegung gegenüber. Wie wenig er in der Bergrede gegen das recht verstandene Gesetz Moses polemisieren will, zeigt schon die Weise, wie er die zu bekämpfenden Sätze zitiert: ‚Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist‘. Das war eine durchaus andere Formel als jene: ‚Es steht geschrieben‘. Es war das eine neutrale Formel, wobei außer Betracht gelassen wird, ob alles wirklich so im Gesetze stehe. Jedenfalls steht nicht alles dort, was von Jesus in Mt 5 angeführt wird; vgl. z.B. V.31.43. Von den letzten zwei Sätzen war der erste von der damaligen Gesetzesverdrehung aus dem Gesetz mittels falscher Exegese herausgerissen (aus 5.Mose 24,1); der zweite enthielt eine Konzession an die laxen Praxis. So ist denn mit Recht von Calvin (Inst. II,8, § 7) und anderen Reformatoren geltend gemacht worden, daß Christus keineswegs als Urheber eines neuen Gesetzes zu gelten habe, wie das die römische Kirche, die Socinianer und neuerdings die Rationalisten, u. a. auch Baur und seine Schule behaupten. Jesu Gesetzesauslegung hat nur eine antipharisäische Tendenz, nicht aber eine antimosaische. Der Sohn Gottes stellt sich nicht in Widerspruch mit dem Worte seines Vaters nach 5.Mose 4,2. Ausdrücklich sagt er in der Bergrede: es werde kein Buchstabe vom Gesetze Moses vergehen, und wer das geringste Gebot aufhebe, der werde auch der Geringste im Himmelreich heißen, Mt 5,18.19.

An eine Fortentwicklung und Vollendung des Gesetzes durch Jesus, welche die

104. Leider hat sich die These, die Böhl auch in Eduard Böhl. Die Alttestamentlichen Citate im Neuen Testament. a. a. O. S. v u. ö., vor allem aber in Eduard Böhl. Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu. a. a. O. vertritt, daß Jesus und die Apostel aus einer verlorengegangenen Syrischen (= aramäischen) Volksbibel zitiert hätten, also „Wenn also die Syrische Bibel das eigentliche Textbuch Jesu und seiner Apostel war“ (ebd. S. 200), nicht erhärten lassen (so auch Franz Böhl. „Böhl, Eduard“. a. a. O. S. 247, beide Ausgaben). Manche ausgezeichneten Ausführungen Böhls zu den alttestamentlichen Zitaten im Neuen Testament sind für den heutigen Leser unnötig mit dieser Diskussion belastet.

meisten Neueren ... annehmen, ist nach dem Gesagten ebensowenig zu denken.¹⁰⁵

Überhaupt hat Böhl eine sehr positive Sicht des Gesetzes, wenn es nicht zum Heilsweg erklärt wird.

„Das Gebot ist nicht gegeben, auf daß der Mensch falle, sondern um den Gehorsam zu ermöglichen und vor dem Versuch zu warnen, ob er es vielleicht auch anders machen könnte, als ihm Gott es vorgeschrieben. Letzteres wäre Ungehorsam gewesen. Das Gebot ist nicht etwa eine Zumutung an des Menschen freien Willen; es ist nicht gegeben, um seiner Freiheit ein Übungsfeld zu eröffnen. Nein, es stellt den Menschen hin als das, was er ist – als Untertan, als geschaffen, als wandelbar gut.“¹⁰⁶

Er zieht daraus den Schluß für die Heiligung des Christenlebens:

„Wir dürfen also das Gesetz nicht verbannen aus dem Verhältnis, das zwischen Gott und den Gläubigen in Christus besteht; wir dürfen nicht nach neuen Vorschriften suchen, nach denen wir zu handeln hätten, oder gar die eigene Willkür zum Gesetz erheben. Wir sind insbesondere nicht dazu erlöst, daß wir nach gewissen ethischen Regeln und Vollkommenheitslehren leben müßten, sondern zur Erfüllung der Gebote Gottes. 1.Kor 7,19; Gal 5,6; Röm 8,4; 13,10. Und ob schon es allein schriftgemäß ist, daß die Glaubenden auf dem rechten Wege der Heiligung durch den heiligen Geist festgehalten werden müssen, so bedient sich dieser Geist dazu dennoch des Wortes Gottes und besonders der zehn Gebote als der Richtschnur und Regel unseres Wandels.“¹⁰⁷

Böhl spricht sich also wie Jesus in der Bergpredigt nicht nur für die Gebote Gottes, sondern auch deutlich alle von Menschen hinzuerfundenen frommen Gebote auf. Darin liegt auch seine Kritik am Pietismus begründet, wenn er in einer Anmerkung fortfährt:

„In dieser Furcht war der Pietismus befangen, als er die Rechtfertigung zur Voraussetzung der Heiligung machte; die Heiligung erscheint dabei als Fortbildung der Rechtfertigung, und der Empfang der letzteren hat sich in der Heiligung zu bewähren. Aber bei dieser Bewahrung des Glaubens durch gute Werke erwuchs dem Pietismus ein ganz anderer Inbegriff von Merkmalen und Kennzeichen, ob man im Glauben stehe, als der Inbegriff des göttlichen Gesetzes war. Die Probe, ob der rechtfertigende Glaube auch echtes Gold mit sich führe, wurde noch an einem andren Prüfstein gemacht, als dem des Gesetzes Gottes. Man schuf sich eine Art nova lex, ein Gesetz für die wahren Gläubigen.“¹⁰⁸

105. Eduard Böhl. Dogmatik. a. a. O. S. 366-367.

106. Ebd. S. 178.

107. Ebd. S. 515.

108. Ebd. S. 515, Anm. 1.

Dies wirft übrigens auch Licht auf die bereits erwähnte Sicht auf das Heiligungsverständnis Böhls, daß neben seinem Verständnis der Frage nach dem Charakter des Ebenbildes Gottes im Menschen am häufigsten – gerade von reformierten Theologen – kritisiert worden ist. Am besten faßt Böhl seine Sicht in seiner Dogmatik zusammen:

„Aber dennoch, trotz solcher Zusagen, wie Römer 6 sie gibt, bleibt der Mensch – Mensch und verliert seine Art nicht. In der Wiedergeburt wird die Substanz des Menschen nicht geändert. Eine Eingießung neuer Kräfte, religiöser Qualitäten und Dispositionen findet keineswegs statt. Das ist Osiandrisch und römisch. Die Kraft der Auferstehung Christi erweist sich zwar an uns, die wir glauben, aber sie fließt nie auf uns über, sondern verbleibt in Christus, dem Haupte, und wird dann den Gläubigen im Leben zugewendet – durch den heiligen Geist.“¹⁰⁹

Diese Sicht hatte Böhl von seinem Lehrer Kohlbrügge übernommen, denn

„Kohlbrüggens Grundthema war: Wir Menschen, auch die gläubigen und bekehrten Christen, sind nicht nur partiell, sondern ganz und gar Fleisch“¹¹⁰.

„Da Costa vermutet hier Antinomismus¹¹¹, Vernachlässigung des Lebens der Dankbarkeit und Verkürzung der Pneumatologie.“¹¹² Costa haben sich viele angeschlossen. So schreibt Gerrit Jan Beuker:

„Für Kohlbrügge geht die Heiligung fast völlig in die Rechtfertigung auf. Sie ist ein Teil der Rechtfertigung. Verschiedene seiner Schüler kehren sich aus dem Grunde sogar gegen Missions- und Blaukreuzarbeit und ähnlichen ‚frommen Werken‘.“¹¹³

Dies kann so nicht stehen bleiben. Franz Spemann hat zu Recht den Vorwurf, daß bei Kohlbrügge, Wichelhaus und Böhl die Heiligung zurücktrete, zurückgewiesen, da Kohlbrügge doch „der theologisch tiefste Heiligungslehrer des 19. Jahrhunderts“¹¹⁴ sei.

109.Ebd. S. 504-505.

110.Simon van der Linde. „Kohlbrügge, Hermann Friedrich“. Sp. 1718-1719 in: Kurt Galling (Hg.). Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 7 Bde. J. C. B. Mohr: Tübingen, 1986 (Nachdruck von 3. Aufl.). Bd. 3, hier Sp. 1719.

111.Von griech. ‚anti‘ = gegen und ‚nomos‘ = Gesetz.

112.Ebd. Sp. 1719.

113.Gerrit Jan Beuker. Umkehr und Erneuerung: Aus der Geschichte der Evangelisch-altreformierten Kirche in Niedersachsen 1838-1988. Synode der Evangelisch-Altreformierten Kirche in Niedersachsen: Uelsen, 1988². S. 76; vgl. S. 74.

114.Franz Spemann. „Der Grund der Apostel und Propheten“. Reformierte Kirchenzeitung 81 (1931) Nr 15 (12.4.) 114-116, hier S. 115.

Auch wenn mir Böhls (und Kohlbrüggés) Äußerungen zu diesem Thema zu weit gehen, hat Böhl die Gültigkeit der Gebote Gottes gelehrt, die Heiligung des Christen daran gemessen und ist selbstverständlich davon ausgegangen, daß sich die Rechtfertigung im Leben und in guten Werken bewähren muß.

Am schärfsten hat Louis Berkhof, den wir schon ausführlich zitiert haben, Böhl kritisiert¹¹⁵, wobei die Bereiche seiner Kritik klar umrissen sind: „das Ebenbild Gottes im Menschen, die ursprüngliche Zustand des Menschen [vor dem Sündenfall ThSch], die Anrechnung der Sünde Adams auf Christus, den Charakter der Wiedergeburt und Heiligung und andere“¹¹⁶, wobei für Berkhof vor allem klar ist, daß „obwohl das Werk der geistlichen Erneuerung des Menschen in Wiedergeburt und Heiligung nicht gerecht wird“¹¹⁷. Auch wenn Berkhofs Kritik sicher der beste Kommentar zu Böhls Theologie ist und prinzipiell berechtigt ist, geht er im einzelnen sicher zu weit, etwa wenn er schreibt: „Die ganze Idee der guten Werke war ihm ein Schreckgespenst.“¹¹⁸. Immerhin hat Berkhof das Studium der Schriften Böhls dennoch wärmstens empfohlen und ihn für den bedeutendsten reformierten Theologen deutscher Zunge gehalten.

„Die eingehendste Würdigung aber verdanken wir dem als kirchlicher und theologischer Gegenspieler des Kohlbrügge-Kreises bekannten Kuyper, der in berechtigter Verteidigung des Anliegens Kohlbrüggés gegen die Verabsolutierung der Rechtfertigungslehre bei Böhl feststellt: ‚Genauso wie Calvin hielten es alle reformierten Theologen von Beza bis Comrie und von Zanchius bis Kohlbrügge: Außerhalb von Christus nichts, durch die innige Vereinigung mit Immanuel alles! war stets ihre Losung‘. Und an anderer Stelle: ‚... was Kohlbrügge so deutlich formulierte: ‚Selbst wenn man wiedergeboren, selbst wenn man ein Kind Gottes, selbst wenn man ein aufrecht Glaubender ist, so ist man doch außerhalb dieses innigen Bandes mit Christus in sich selbst nichts als ein Verlorener und Gottloser‘, war das stete, herrliche Bekenntnis all unserer Kirchen.“¹¹⁹

Daß Böhl keinen Antinomismus lehrt, wird auch daran deutlich, daß er energisch die reformierte Sicht verteidigt, daß es drei, nicht nur zwei Kennzeichen der wahren Kirche gibt, wobei das dritte Kennzeichen die Kirchenzucht ist.

115. Louis Berkhof. „Preface“. S. 7-11 in: Eduard Böhl. *The Reformed Doctrine of Justification*. a. a. O. bes. S. 9-11.

116. Ebd. S. 9.

117. Ebd. S. 11.

118. Ebd. S. 11.

119. Elisabeth Moltmann-Wendel. *Theologie und Kirche bei Hermann Friedrich Kohlbrügge*. Chr. Kaiser: München, 1957. S. 26 Das Zitat aus Abraham Kuyper. *Het Werk van den Heiligen Geist*. Amsterdam: 1888/1889. S. 166-167 wurde übersetzt (Übersetzer: Manfred Peter).

„Diese Kennzeichen der Kirche sind: 1. daß sie durch Gottes Wort sich leiten und regieren läßt, und selbiges rein und lauter verkündigt; 2. daß sie die Sakramente nach Christi Einsetzung verwalten läßt; 3. daß sie die Kirchenzucht handhabt.“¹²⁰

Allerdings sieht Böhl dies dritte Kennzeichen zu recht nur als einen Ausfluß der ersten beiden Kennzeichen an:

„Was nun die Zucht betrifft, so wird sie im Grunde schon von den zwei zuerst genannten Merkmalen mitumfaßt, und daher werden von manchen reformierten Symbolen auch nur zwei notae ecclesiae angegeben. Die Verkündigung des Wortes Gottes nämlich und die schriftgemäße Verwaltung der Sakramente bringt es schon von selbst mit sich, daß die Unwürdigen gestraft, aus der Gemeinde ausgeschlossen werden oder sich selbst ausschließen. Aber dennoch ist die Zucht wegen ihres hohen Gewichtes für die Erhaltung der Kirche als ein besonderes drittes Kennzeichen derselben anzusehen.“¹²¹

Wider die Bibelkritik

Literarische Auseinandersetzungen führte Böhl auch mit der Kritik an der Bibel, namentlich mit der Kritik des Alten Testaments. Böhl „lebte zur Zeit des Höhepunktes der dogmatischen Schule Albrecht Ritschls“¹²², die die evangelische Theologie im liberalen Sinn beherrschte. Die Wurzel lag für Böhl in der Haltung zur Schrift. In *Zum Gesetz und zum Zeugnis: Eine Abwehr wider die neu-kritische Schriftforschung im Alten Testament*¹²³ wendet er sich gegen die kritische Sicht des Alten Testaments in der Schule eines der Begründer der Quellenscheidung, Julius Wellhausen¹²⁴. Selbst ein kritischer Theologe schreibt:

„Hier werden weniger die Einzelheiten der spezifisch Wellhausenschen Theorie aufs Korn genommen, als vielmehr gewisse wesentliche Gesichtspunkte des ganzen Kampfes packend beleuchtet und namentlich gewisse Hauptfehler der modernen Kritik schonungslos gegeißelt. Mag Böhl in mehr als einer Hinsicht zu weit gehen und nicht auf der sachlichen Höhe Bredenkamps stehen, so dürfte doch ein kräftiger Zug aus dieser Flasche für jeden Kritiker nur heilsam sein.“¹²⁵

120. Eduard Böhl. Dogmatik. a. a. O. S. 584.

121. Ebd. S. 584-585.

122. Franz Spemann. „Der Grund der Apostel und Propheten“. Reformierte Kirchenzeitung 81 (1931) Nr. 16 (19.4.) 121-124, hier S. 123 (zu Böhl insgesamt vgl. S. 123-124).

123. Eduard Böhl. *Zum Gesetz und zum Zeugnis: Eine Abwehr wider die neu-kritische Schriftforschung im Alten Testament*. Wilhelm Braumüller: Wien, 1883; Niederländische Ausgabe: Eduard Böhl. *Tot de wet en tot de getuigenis: Een verweerschrift tegen de nieuw-critische studie van het Oude Testament: Verstaald onder toezicht van den schrijver*. Scheffer: Amsterdam, 1884.

124. So Franz Spemann. „Der Grund der Apostel und Propheten“. a. a. O. S. 123; vgl. gegen Wellhausen auch Eduard Böhl. *Von der Rechtfertigung durch den Glauben*. a. a. O. 68-70.

125. J. C. Gasser. *Das Alte Testament und die Kritik*. 1906. S. 316.

Zwanzig Jahre zuvor hatte sich Böhl bereits mit dem Buch *Erwiderung auf Prof. A. Kuenen's Beurteilungen der ‚Zwölf Messianischen Psalmen‘*¹²⁶ gegen den niederländischen Theologen Abraham Kuenen¹²⁷ (1828-1891) gewandt, der sich an die Urkundenhypothese von K. H. Graf anschloß¹²⁸. Kuenen hatte die Diskussion ausgelöst, indem er Böhls *Zwölf Messianische Psalmen erklärt* einer scharfen Kritik unterzog¹²⁹. Er kritisierte insbesondere Böhls christologische Sicht des Alten Testament schärfstens und verurteilte, daß Böhl den Schöpfungsbericht als historischen Bericht ernst nahm:

„Über die Paradiesgeschichte denkt Dr. Böhl ganz anders als ich. Er sieht darin eine sichere Wiedergabe der historischen Wirklichkeit, er will von der unterschiedlichen Herkunft der beiden Urkunden 1Mose 1,1-2,4 und 1Mose 2,4b-Kap.4. nichts wissen.“¹³⁰

Ulrich Gäbler hat der Auseinandersetzung zwischen Böhl und Kuenen eine eigene gründliche Untersuchung gewidmet¹³¹. Gäbler hat dabei zu Recht vertreten, daß Kuenens Kritik an Böhl oberflächlich bleibt, „weil sie nicht ernsthaft auf Böhls biblizistisches Schriftverständnis eingeht“¹³².

Für Böhl ist die Kritik am Alten Testament nicht nur eine exegetische, sondern eine zutiefst dogmatische und *ethische Frage*¹³³.

Ethisch vor allem deswegen, weil die Kritik des Alten Testaments letztlich aus der Feindschaft gegen das Gesetz Gottes entspringt¹³⁴.

126. Eduard Böhl. *Erwiderung auf Prof. A. Kuenen's Beurteilungen der ‚Zwölf Messianischen Psalmen‘*. Elberfeld, 1864.

127. Bes. Eduard Böhl. *Zum Gesetz und zum Zeugnis*. a. a. O. S. 5-9. Zu den weiteren Gegnern Kuenens zählte auch der reformierte Theologe Philipp J. Hoedemaker, besonders sein Werk: Philipp J. Hoedemaker. *Der Mosaische Ursprung der Gesetze in den Büchern Exodus, Leviticus und Numeri*. Vorlesungen über die moderne Schriftkritik des Alten Testaments. C. Bertelsmann: Gütersloh, 1897 (vgl. zu ihm Arnold A. van Ruler. „Hoedemaker, Philippus Jacobus“. Sp. 393 in: Kurt Galling (Hg.). *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 7 Bde. J. C. B. Mohr: Tübingen, 1986 (Nachdruck von 3. Aufl.). Bd. 3).

128. Vgl. Hans Joachim Kraus. *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*. a. a. O. S. 248-254 und weiter zu Kuenen ebd. S. 53+242+257+260+270+289-290+343+363+369-370.

129. Abraham Kuenen. „Verklaring van twaalf messiansche psalmen: Zwölf Messianische Psalmen erklärt von Eduard Böhl“. *Godgeleerde Bijdragen* vorr 1864 38 (1864) 205-237.

130. Ebd. S. 215-216.

131. Ulrich Gäbler. „Eduard Böhls Auseinandersetzung mit dem Holländer Abraham Kuenen über die rechte Auslegung des Alten Testaments 1864“. *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 96 (1980) 1-3: 101-116.

132. Ebd. S. 112.

133. Darin stimmt er mit seinem Freund Adolf Zahn überein; vgl. Adolf Zahn. *Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik des Alten Testaments*. C. Bertelsmann: Gütersloh, 1894 und zur Würdigung des fundamentalistischen Schriftverständnisses Zahn: Stephan Holthaus. *Fundamentalismus in Deutschland: Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts*. Biblia et Symbiotica 1. Verlag für Kultur und Wissenschaft: Bonn, 1993. S. 149-153.

134. Eduard Böhl. *Zum Gesetz und zum Zeugnis*. a. a. O. S. 9-26; ähnlich Eduard Böhl. *Von der Rechtfertigung durch den Glauben*. a. a. O. 68-70.

„Der Grundfehler der Gegner liegt in ihrer falschen, von den Socianern und Rationalisten alten Schlages ererbten Auffassung des ‚Gesetzes‘ überhaupt.“¹³⁵

Dies war im Falle Kuenens besonders passend, da Kuenen zunächst Professor für Neues Testament und Ethik, und später für Altes Testament und Ethik war¹³⁶.

Eine *dogmatische* Frage stellt die Bibelkritik dar, weil sie in ihrer Quellscheidung etwa von Mose, Daniel und Jesaja nicht nur die Quellen der Dogmatik zerstört, sondern bewußt eine neue, ‚liberale Dogmatik‘ schafft:

„Bewaffnet mit einem philosophischen System geht man an die Verbesserung der Dogmen.“¹³⁷

Insbesondere die Kritik der ersten Kapitel der Genesis zerstört für Böhl die biblische Dogmatik. So liegt für Böhl die Abschaffung und Vernachlässigung der Lehre von der Erbsünde vor allem „an der Geringschätzung“ des Buches Genesis¹³⁸.

Böhl will stattdessen seine Dogmatik wieder auf die unzerteilte, unangeastete Heilige Schrift – damit aber auch nicht nur auf Bekenntnisschriften – gründen, denn er ist von der Deutlichkeit der Heiligen Schrift – einer Zentrallehre der Reformierten – überzeugt¹³⁹.

„Unsere älteren Theologen hatten noch den Muth, die Dogmen oder die Glaubenslehre selbständig aus der heiligen Schrift zu schöpfen ...“¹⁴⁰

Er nennt dies die ‚theologia positiva‘ der Alten.

„Dieselbe habe gar nicht etwa in erster Linie Darstellung der kirchlichen Dogmen beabsichtigt, sondern wirklich eine directe, aus der heiligen Schrift geschöpfte und abschliessende Erkenntnis der Wahrheit vermitteln wollen.“¹⁴¹

Weitere Werke Böhls

Neben den exegetischen und apologetischen Schriften war es vor allem das nun schon häufiger angesprochene Gebiet der Dogmatik, mit dem sich

135. Eduard Böhl. Zum Gesetz und zum Zeugnis. a. a. O. S. 9; zur positiven Würdigung des Gesetzes ebd. S. 9-26.

136. Vgl. Ernst Kutsch. „Kuenen, Abraham“. Sp. 85 in: Kurt Galling (Hg.). Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 7 Bde. J. C. B. Mohr: Tübingen, 1986 (Nachdruck von 3. Aufl.). Bd. 4.

137. Eduard Böhl. Dogmatik. a. a. O. S. xvi.

138. Ebd. S. 161.

139. So bes. ebd. S. 452.

140. Ebd. S. xiv.

141. Ebd. S. xiii.

Böhls Vorlesungen und Bücher beschäftigten. Neben der hier neu aufgelegten *Dogmatik: Darstellung der christlichen Glaubenslehre auf reformirt-kirchlicher Grundlage*¹⁴² erschienen dazu vor allem *Von der Rechtfertigung durch den Glauben: Ein Beitrag zur Rettung des protestantischen Cardinaldogmas*¹⁴³ und *Von der Incarnation des göttlichen Wortes*¹⁴⁴ mit dem Nachfolgebund *Zur Abwehr*¹⁴⁵.

Böhls literarisches Schaffen ist mit den vielen bereits erwähnten Werken noch nicht erschöpft. Eine vollständige Bibliographie Böhl steht noch aus. Nur auf niederländisch erschien sein Markuskommentar¹⁴⁶, obwohl dieser aus dem Deutschen übersetzt wurde, da er auf eine Vorlesung zurückging, für die Böhl 1889 in Wien eingesprungen war¹⁴⁷, und seine Schrift *Prolegomena voor eene Gereformeerde dogmatiek*¹⁴⁸, die auf eine Artikelserie auf Deutsch zurückging¹⁴⁹. Verschiedentlich wandte sich Böhl auch der Geschichte des Protestantismus in Österreich zu¹⁵⁰, ein Thema, dem auch sein letztes Buch *Beiträge zur Geschichte der Reformation in Österreich*¹⁵¹ gewidmet war.

Außerdem führte Böhl weitere literarische Auseinandersetzungen, die sich ebenso wie die bereits erwähnten fast ausschließlich gegen niederländische Autoren richteten. Mit Abraham Kuyper stritt er sich in *Zur Abwehr: Etliche Bemerkungen gegen A. Kuyper's Einleitung zu seiner Schrift 'Die Incarnation des Wortes'*¹⁵² über die Inkarnation Jesu Christi und über die Definition der Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen, da Kuyper einige Ausführun-

142. Eduard Böhl. *Dogmatik*. a. a. O.

143. Eduard Böhl. *Von der Rechtfertigung durch den Glauben: Ein Beitrag zur Rettung des protestantischen Cardinaldogmas*. K. Gustorf: Leipzig & Scheffer: Amsterdam, 1890. Englische Ausgabe: Eduard Böhl. *The Reformed Doctrine of Justification*. übers. von C. H. Riedesel. Wm. B. Eerdmans: Grand Rapids (MI), 1946.

144. Eduard Böhl. *Von der Incarnation des göttlichen Wortes*. Georg Paul Faesy: Wien, 1884

145. Eduard Böhl. *Zur Abwehr: Etliche Bemerkungen gegen A. Kuyper's Einleitung zu seiner Schrift 'Die Incarnation des Wortes' ['De vleeschwording des Woords']*. Giegler: Leipzig & Scheffer: Amsterdam, 1888; niederländische Ausgabe: Eduard Böhl. *Ter verwering: Bedenkingen tegen de inleiding van het werk van Prof. A. Kuyper, 'De vleeschwording des Woords'*: Vertaald onder toezicht van den schrijver. Scheffer: Amsterdam, 1888.

146. Eduard Böhl. *Het Evangelie van Markus: met korte uitleggingen voorzien*. Scheffer: Amsterdam, 1895.

147. Ebd. S. iii.

148. Eduard Böhl. *Prolegomena voor eene Gereformeerde dogmatiek*. Scheffer: Amsterdam 1892.

149. Nach ebd.: Titelblatt: aus *Evangelischer Sonntagsbote für Österreich* 1867 und *Reformierte Kirchenzeitung* 1875 (ist aber in dem entsprechenden Heft nicht auszumachen).

150. Z. B. Eduard Böhl. „Burg Hohenberg (Ein Beitrag zur niederösterreichischen Reformationsgeschichte)“. *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich* (Wien) 8 (1887) 45-56.

151. Eduard Böhl. *Beiträge zur Geschichte der Reformation in Österreich: Hauptsächlich nach bisher unbenutzten Aktenstücken des Regensburger Stadtarchivs*. Gustav Fischer: Jena, 1902.

152. Eduard Böhl. *Zur Abwehr*. a. a. O.; niederländische Ausgabe: Eduard Böhl. *Ter verwering*. a. a. O.

gen in Böhls Buch *Von der Incarnation des göttlichen Wortes*¹⁵³ kritisiert hatte¹⁵⁴.

1888 stritt er sich mit Joan Willem Frederik Gobius du Sart über den Charakter der niederländischen Reformation¹⁵⁵. Der Streit setzte sich nach Böhls Tod in einem Streit um die Einschätzung Kohlbrüggens fort. Jan van Lonkhuijzen behauptete 1905 wieder, Kohlbrügge sei eher als Lutheraner zu verstehen¹⁵⁶;

„von Böhl beeinflusst, veröffentlichte Gottfried Wilhelm Locher eine Gegenschrift: ‚Toelichting en Verweer‘, Amsterdam 1909. Nach Locher greift Kohlbrügge auf die Reformatoren zurück, setzt hingegen eigene Akzente in seinem besonderen Kampf gegen den ‚Pelagianismus‘ seiner Zeit.“¹⁵⁷

In einen ganz anderen Bereich führt Böhls *Allgemeine Pädagogik*¹⁵⁸, die auf Vorlesungen zurückging. Um den „Zweck der Erziehung“ „zu erforschen“ dient uns, in erster Stelle die Religion¹⁵⁹, schreibt Böhl in diesem eigenständigen Entwurf einer christlichen Pädagogik.

Der reformierte Lehrstuhl nach Böhl¹⁶⁰

Nach Böhls Tod 1903 blieb der reformierte Lehrstuhl in Wien bis 1907 verwaist. 1907 bis 1913 wurde der Lehrstuhl für Dogmatik von dem außerordentlichen Professor Carl Alphonse Witz-Oberlin vertreten, der Professor für praktische Exegese, Missionsgeschichte und reformierte Symbolik war¹⁶¹. 10 Jahre nach Böhl übernahm den Dogmatiklehrstuhl Böhls im Jahr 1913 der in

153. Eduard Böhl. *Von der Incarnation des göttlichen Wortes*. Georg Paul Faesy: Wien, 1884.

154. Abraham Kuyper. *De Vleeschwording des Woords*. Amsterdam, 1888.

155. Vgl. dazu J. de Bruijn. „Gobius du Sart, Joan Willem Frederik“. S. 83-84 in: D. Nauta (Hg.). *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme*. Deel 1. J. H. Kok: Kampen, 1978, hier S. 84; vgl. vor allem [Eduard Böhl]. „Brief uit Oostenrijk“. *Amsterdamsche Zondagsblad* 1 (1888) Nr. 4+17.

156. Jan van Lonkhuijzen. Hermann Friedrich Kohlbrugge en zijn Prediking, in de lijst van zijn tijd. Wageningen, 1905.

157. Wolfgang E. Heinrichs. *Freikirchen - eine moderne Kirchenform: Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal*. TVG. Brunnen Verlag: Giessen, 1989. S. 475 (ebd. auch eine erneute Antwort von Lonkhuijzen). Die Familie Locher hatte engen Kontakt zu Böhl; vgl. G. F. D. Locher. „Locher, Gottfried Wilhelm“. S. 131-133 in: D. Nauta (Hg.). *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme*. Deel 1. J. H. Kok: Kampen, 1978, hier S. 132 über die Mitwirkung an der niederländischen Ausgabe des Buches von Böhl über die Rechtfertigung und G. F. D. Locher. „Locher, Theodor Jakob“. S. 134-136 in: D. Nauta (Hg.). *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme*. Deel 1. J. H. Kok: Kampen, 1978, hier S. 135, der berichtet, daß bereits Wichelhaus in Halle Locher und Böhl zusammenführte.

158. Eduard Böhl. *Allgemeine Pädagogik*. Wilhelm Braumüller: Wien, 1872; *Niederländische Ausgabe: Eduard Böhl. Algemeene paedagogiek: Onder toezicht van den schrijver vertaald door H. H. J. van Rooijen*. C. Misset: Doetinch, 1881.

159. Ebd. S. 1.

160. Vgl. dazu Peter Karner. „Der reformierte Lehrstuhl der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien“. a. O. S. 182-187.

161. Ebd. S. 182.

Prag ausgebildete *Josef Bohatec* (1876-1954)¹⁶², zuvor 1907 Inspektor des reformierten Predigerseminars in Elberfeld, 1912 nach seiner Habilitation an der Universität Bonn ebenda Privatdozent, ab 1916 als Ordentlicher Professor für reformierte Dogmatik, Gottesdienst und Kirchenrecht. Bohatec lebte bis zu seinem Tod 1954 in Wien. Bohatec tat sich in seinem umfangreichen wissenschaftlich-literarischen Schaffen¹⁶³ vor allem durch berühmte und ausgezeichnete Werke über Calvin¹⁶⁴ und dessen Rechts- und Politikverständnis hervor¹⁶⁵. Er trat auch inhaltlich in manchem in Böhl's Fußstapfen¹⁶⁶. Bohatec hat wie Böhl eine Wiederentdeckung verdient.

Literatur

Literatur von Eduard Böhl

Eduard Böhl. *De Aramaismis Libri Koheleth: Dissertatio historica et philologica, qua librum Salomoni vindicare conatur*. Blaesing: Erlangen, 1860

Eduard Böhl. *Vaticinium Jesaiae Cap. 24 - Cap. 27: commentario illustratum*. Hinrichs: Leipzig, 1861

Eduard Böhl. *Zwölf Messianische Psalmen erklärt: Nebst einer grundlegenden christologischen Einleitung*. Bahnmaier's Verlag: Basel, 1862

Eduard Böhl. *Erwiderung auf Prof. A. Kuenen's Beurteilungen der ‚Zwölf Messianischen Psalmen‘*. Elberfeld, 1864

(Eduard Böhl). „Pastor Dr. Kohlbrügge in Elberfeld“. *Evangelisches Sonntagsbote für Kirche, Schule und Haus* (Wien) 4 (1864) 381-382+389-390+397-398+405+406

Eduard Böhl. „Skizze von der Verfassung der niederländisch reformirten Gemeinde in Elberfeld“. *Evangelisches Sonntagsbote für Kirche, Schule und Haus* (Wien) 4 (1864) 413-415+432+434

Eduard Böhl. *Die Zweite Helvetische Confession: Eine Antrittsrede*. Wilhelm Braumüller: Wien, 1864

162. Vgl. zur Biographie ebd. S. 183-184; Johann Karl Egli. „D. Dr. Dr. Josef Bohatec - Der Mann und sein Werk“. a. a. O. (mit einer Diskussion seiner Veröffentlichungen); Otto Weber. „Bohatec, Joseph“. Sp. 1345-1346 in: Kurt Galling (Hg.). *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 7 Bde. J. C. B. Mohr: Tübingen, 1986 (Nachdruck von 3. Aufl.). Bd. 1 und aus niederländischer Sicht: D. Nauta. „Bohatec, Josef“. S. 688 in: F. W. Grosheide, G. P. van Itterzon (Hg.). *Christelijke Encyclopedie*. Bd. 1. J. H. Kok: Kampen, 1977 (Nachdruck von 1956).

163. Vgl. Karl Schwarz. *Bibliographie Josef Bohatec (1876-1954)*. *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 99/100 (1983/1984): 38-44.

164. Vgl. in Wilhelm Niesel. *Calvin-Biographie 1901-1959*. Chr. Kaiser: München, 1961 das Stichwort ‚Bohatec‘ im Register S. 111-112.

165. Bes. Josef Bohatec. *Calvin und das Recht*. Buchdruckerei und Verlagsanstalt: Freuding, 1934 [=Josef Bohatec. *Calvin und das Recht*. Scientia: Aalen, 1991 (Nachdruck von 1934)] und das monumentale Werk Josef Bohatec. *Calvins Lehre von Staat und Kirche: mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens*. *Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte* 147. M. & H. Marcus: Breslau, 1937 [=Josef Bohatec. *Calvins Lehre von Staat und Kirche: mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens*. Scientia: Aalen, 1968 (Nachdruck von 1937)].

166. Vgl. Josef Bohatec. „Prof. E. Böhl: Zu seinem 10. Geburtstag. Kibla (1936), Folge 12,2.

Eduard Böhl. *Confessio Helvetica Posterior olim ab Henrico Bullingero ... ad fidem editionis principis ...* G. Braumüller: Wien, 1866

Eduard Böhl. *Blätter zur Erinnerung an die Dordrechter Synode: 250 Jahre nach ihrem Zusammentritt allen Freunden der reformirten Lehre gewidmet.* Meyer'sche Hofbuchhandlung: Detmold, 1868

Niederländische Ausgabe: Eduard Böhl. *Bladen ter herinnering aan de Dordrechtsche Synode: 250 jaren na hare tezamenkomst: Aan alle vrienden der Gereformeerde kerk opgedragen.* Scheffer: Amsterdam, 1869

Eduard Böhl. *Allgemeine Pädagogik.* Wilhelm Braumüller: Wien, 1872

Niederländische Ausgabe: Eduard Böhl. *Algemeene paedagogiek: Onder toezicht van den schrijver vertaald door H. H. J. van Rooijen.* C. Misset: Doetinich, 1881

Eduard Böhl. *Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu und deren Zusammenhang mit der Septuaginta-Übersetzung.* Wilhelm Braumüller: Wien, 1873

Niederländische Ausgabe: Amsterdam, 1873

Eduard Böhl (Hg.). *Brieven van Dr. H. F. Kohlbrügge.* Utrecht, 1877

Eduard Böhl. *Die Alttestamentlichen Citate im Neuen Testament.* Wilhelm Braumüller: Wien, 1878

Eduard Böhl. „Alte christliche Inschriften nach dem Text der Septuaginta erläutert“. *Theologische Studien und Kritiken* 54 (1881) 4: 692-713

Eduard Böhl. *Christologie des Alten Testaments oder Auslegung der wichtigsten Messianischen Weissagungen.* Wilhelm Braumüller: Wien, 1882

Niederländische Ausgabe: Eduard Böhl. *Christologie des Ouden Verbonds of verklaring der meest gewichtige Messiaansche profetien.* Scheffer: Amsterdam, 1885

Eduard Böhl. *Zum Gesetz und zum Zeugnis: Eine Abwehr wider die neu-kritische Schriftforschung im Alten Testament.* Wilhelm Braumüller: Wien, 1883

Niederländische Ausgabe: Eduard Böhl. *Tot de wet en tot de getuigenis: Een verweerschrift tegen de nieuw-critische studie van het Oude Testament: Vertaald onder toezicht van den schrijver.* Scheffer: Amsterdam, 1884

Eduard Böhl. *Von der Incarnation des göttlichen Wortes.* Georg Paul Faesy: Wien, 1884

Eduard Böhl. *Dogmatik: Darstellung der christlichen Glaubenslehre auf reformirt-kirchlicher Grundlage.* von Scheffer: Amsterdam & Rud. Giegler: Leipzig & Felix Schneider: Basel, 1887

Eduard Böhl. „Burg Hohenberg (Ein Beitrag zur niederösterreichischen Reformationsgeschichte)“. *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich* (Wien) 8 (1887) 45-56

Eduard Böhl. *Zur Abwehr: Etliche Bemerkungen gegen A. Kuyper's Einleitung zu seiner Schrift ‚Die Incarnation des Wortes [‚De vleeschwording des Woords‘].* Giegler: Leipzig & Scheffer: Amsterdam, 1888

Niederländische Ausgabe: Eduard Böhl. Ter verwering: Bedenkingen tegen de inleiding van het werk van Prof. A. Kuyper, ‚De vleeschwording des Woords‘: Vertaald onder toezicht van den schrijver. Scheffer: Amsterdam, 1888

Eduard Böhl. Wanneer is de Luthersche kerk gescheiden van de gereformeerde in Duitschland: Scheffer: Amsterdam, 1888

(Eduard Böhl). „Brief uit Oostenrijk“. Amsterdamsch Zondagsblad tot Getuigenis der waarheid 1 (1888) (22.1.1888): 21-22

(Eduard Böhl). „Brief uit Oostenrijk“. Amsterdamsch Zondagsblad tot Getuigenis der waarheid 1 (1888) (22.4.1888): 107-108

Eduard Böhl. „Brief uit Oostenrijk“. Amsterdamsch Zondagsblad tot Getuigenis der waarheid 1 (1888) Nr. 27: 169-170

(Eduard Böhl). „Brief uit Oostenrijk“. Amsterdamsch Zondagsblad tot Getuigenis der waarheid 1 (1888) (15.7.1888)

(Eduard Böhl). „Brief uit Oostenrijk“. Amsterdamsche Zondagsblad 1 (1888) Nr. 4+17

(Eduard Böhl). „Correspondentie: Uit Oostenrijk“. Amsterdamsch Zondagsblad tot Getuigenis der waarheid 1 (1888) (16.12.1888): 336

Eduard Böhl. Von der Rechtfertigung durch den Glauben: Ein Beitrag zur Rettung des protestantischen Cardinaldogmas: K. Gustorf: Leipzig & Scheffer: Amsterdam, 1890

Englische Ausgabe: Eduard Böhl. The Reformed Doctrine of Justification. übers. von C. H. Riedesel. Wm. B. Eerdmans: Grand Rapids (MI), 1946

Eduard Böhl. „Recent Dogmatic Thought Among the Protestants in Austria-Hungary“. The Presbyterian and Reformed Review 2 (1891) 5 (Jan): 1-29

Eduard Böhl. Prolegomena voor eene Gereformeerde dogmatiek. Scheffer: Amsterdam 1892

Eduard Böhl. Het Evangelie van Markus: met korte uitleggingen voorzien. Scheffer: Amsterdam, 1895

Eduard Böhl (Hg.). Dr. Martin Luthers Fünfundzwanzig Psalmen, dem Veit Dietrich ausgelegt 1530 auf der Feste Koburg: Mit Anmerkungen versehen, revidiert und herausgegeben. C. Bertelsmann: Gütersloh, 1899

Eduard Böhl. Beiträge zur Geschichte der Reformation in Österreich: hauptsächlich nach bisher unbenutzten Aktenstücken des Regensburger Stadtarchivs. Gustav Fischer: Jena, 1902

Literatur über Eduard Böhl

Louis Berkhof. „Preface“. S. 7-11 in: Eduard Böhl. The Reformed Doctrine of Justification. übers. von C. H. Riedesel. Wm. B. Eerdmans: Grand Rapids (MI), 1946

„Böhl, Eduard“. Hermann Cl. Kosel (Hg.). Deutsch-österreichisches Künstler- und Schriftsteller-Lexikon. 2 Bd. Wien 1902 & 1906. Bd. 1. S. 240 (enthalten in der Microficheausgabe des Deutschen Biographischen Archivs)

„Böhl, Eduard“. S. 688-689 in: F. W. Grosheide, G. P. van Itterzon (Hg.). Christelijke Encyclopedie. Bd. 1. J. H. Kok: Kampen, 1977 (Nachdruck von 1956)

„Böhl, Edward“. S. 21 in: Philipp Schaff, Samuel Macauley Jackson (Hg.). Encyclopedia of Living Divines and Christian Workers of all Denominations in Europe and America: being a supplement to Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. New York, 1887

Franz Böhl. „Böhl, Eduard“. S. 244-249 in: Albert Hauck (Hg.). Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche. Bd. 23. J. C. Hinrichs: Leipzig, 1903²

Nachgedruckt als: Franz Böhl. „Böhl, Eduard“. S. 244-249 in: Albert Hauck (Hg.). Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche. Bd. 23. Akademische Druck und Verlagsanstalt: Graz, 1971³

Josef Bohatec. „Prof. E. Böhl: Zu seinem 100. Geburtstag“. Kibla (1936), Folge 12,2

Eberhard Busch. „Böhl, Eduard (1836-1903)“. S. 291 in: Helmut Burkhardt, Uwe Swarat (Hg.). Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. Bd. 1. Brockhaus: Wuppertal, 1992

Forsthoff. „H. F. Kohlbrüggens Schüler: 3. Eduard Böhl“. Reformierte Kirchenzeitung 81 (1931) Nr 13 (29.3.) 101-102

Ulrich Gäbler. „Eduard Böhls Auseinandersetzung mit dem Holländer Abraham Kuenen über die rechte Auslegung des Alten Testaments 1864“. Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 96 (1980) 1-3: 101-116

Peter Karner. „Der reformierte Lehrstuhl der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien“. S. 177-187 in: Peter Karner (Hg.). Die evangelische Gemeinde H. B. in Wien. Franz Deuticke: Wien, 1986 (über Böhl: S. 182)

Jack W. Wells. „Jacket“. S. des Schutzumschlages in: Eduard Böhl. The Reformed Doctrine of Justification. übers. von C. H. Riedesel. Wm. B. Eerdmans: Grand Rapids (MI), 1946

Literatur, die auf Eduard Böhl eingeht oder ihn erwähnt

W. Aalders, D. van Heyst (Hg.). Hermann Friedrich Kohlbrugge (1803-1875): Zijn leven, zijn prediking, zijn geschriften. J. N. Vorrhoeve: Den Haag, 1976

Karl Barth. Die Lehre vom Wort Gottes. Die Kirchliche Dogmatik 1. Band, 1. Teil. 1. Halbband. EVZ-Verlag: Zürich, 1955⁷

Karl Barth. Die Lehre vom Wort Gottes. Die Kirchliche Dogmatik 1. Band, 1. Teil. 2. Halbband. EVZ-Verlag: Zürich, 1948⁴

Karl Barth. Die Lehre von Gott. Die Kirchliche Dogmatik 2. Band, 1. Teil. 1. Halbband. EVZ-Verlag: Zürich, 1958⁴

Karl Barth. Die Lehre von der Versöhnung. Die Kirchliche Dogmatik 4. Band, 1. Teil. EVZ-Verlag: Zürich, 1960

J. de Bruijn. „Gobius du Sart, Joan Willem Frederik“. S. 83-84 in: D. Nauta (Hg.). Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme. Deel 1. J. H. Kok: Kampen, 1978

Johann Karl Egli. „D. Dr. Dr. Josef Bohatec – Der Mann und sein Werk“. Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 71 (1955): 23-65
Wolfgang E. Heinrichs. Freikirchen – eine moderne Kirchenform: Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal. TVG. Brunnen Verlag: Giessen, 1989# (zu Böhl: S. 463+475+483-484)

Abraham Kuenen. „Verklaring van twaalf messiansche psalmen: Zwölf Messianische Psalmen erklärt von Eduard Böhl“. Godgeleerde Bijdragen vorr 1864 38 (1864) 205-237

Abraham Kuyper. De Vleeschwording des Woords. Amsterdam: 1888

Abraham Kuyper. Het Werk van den Heiligen Geist. Amsterdam: 1888/1889

Franz Marius Theodor de Liagre Böhl. „Oudheidkundige Verkenningen in Osterse Landen“. Jaarbericht van het vooraziatisch-egyptisch genootschap ex oriente lux 12 (1951/1952): 171-183

H. A. Lütge. Der Aufschwung der Böhmischemährischen Kirche unter Franz Josef I., 1848-88, zum vierzigjährigen Regierungsjubiläum dargestellt. Scheffer: Amsterdam, 1888

D. Nauta (Hg.). Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme. Deel 1. J. H. Kok: Kampen, 1978

Franz Spemann. „Der Grund der Apostel und Propheten“. Reformierte Kirchenzeitung 81 (1931) Nr 15 (12.4.) 114-116 und Nr. 16 (19.4.) 121-124 und Nr. 17 (26.4.) 129-131

Adolf Zahn. Abriß der Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im 19. Jahrhundert. J. B. Metzler: Stuttgart, 1886¹; 1893³

Sonstige Literatur

Karl Barth. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Evangelischer Verlag: Zollikon, 1947

Karl Barth. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Theologischer Verlag: Zürich, 1985⁵

Gerrit Jan Beuker. Umkehr und Erneuerung: Aus der Geschichte der Evangelisch-altreformierten Kirche in Niedersachsen 1838-1988. Synode der Evangelisch-Altreformierten Kirche in Niedersachsen: Uelsen, 1988²

Josef Bohatec. Calvin und das Recht. Buchdruckerei und Verlagsanstalt: Freuden, 1934

Josef Bohatec. Calvin und das Recht. Scientia: Aalen, 1991 (Nachdruck von 1934)

Josef Bohatec. Calvins Lehre von Staat und Kirche: mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens. Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte 147. M. & H. Marcus: Breslau, 1937

Josef Bohatec. Calvins Lehre von Staat und Kirche: mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens. Scientia: Aalen, 1968 (Nachdruck von 1937)

R. Borger. „Franz Marius Theodor (de Liagre) Böhl“. Jaarbericht van het vooraziatisch-egyptisch genootschap ex oriente lux 25 (1977/1978): 3-6

Johann Conrad Gasser. Das Alte Testament und die Kritik. D. Gundert: Stuttgart, 1906

Philipp J. Hoedemaker. Der Mosaische Ursprung der Gesetze in den Büchern Exodus, Leviticus und Numeri. Vorlesungen über die moderne Schriftkritik des Alten Testaments. C. Bertelsmann: Gütersloh, 1897

Stephan Holthaus. Fundamentalismus in Deutschland: Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts. Biblia et Symbiotica 1. Verlag für Kultur und Wissenschaft: Bonn, 1993

Peter Karner (Hg.). Die evangelische Gemeinde H. B. in Wien. Franz Deuticke: Wien, 1986

Hans Joachim Kraus. Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments. Neukirchener Verlag: Neukirchen, 1982³

Helmut Krause (Hg.). Registerband. Karl Barth. Die Kirchliche Dogmatik. EZV-Verlag: Zürich, 1970

Friedrich-Wilhelm Krummacher. Gottfried Daniel Krummacher und die niederheinische Erweckungsbewegung zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Arbeiten zur Kirchengeschichte 24. Walter de Gruyter: Berlin, 1935

Karl Kupisch. „Wichelhaus, Johannes“. Sp. 1678 in: Kurt Gallig (Hg.). Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 7 Bde. J. C. B. Mohr: Tübingen, 1986 (Nachdruck von 3. Aufl.). Bd. 6

Ernst Kutsch. „Kuenen, Abraham“. Sp. 85 in: Kurt Gallig (Hg.). Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 7 Bde. J. C. B. Mohr: Tübingen, 1986 (Nachdruck von 3. Aufl.). Bd. 4

Simon van der Linde. „Kohlbrügge, Hermann Friedrich“. Sp. 1718-1719 in: Kurt Gallig (Hg.). Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 7 Bde. J. C. B. Mohr: Tübingen, 1986 (Nachdruck von 3. Aufl.). Bd. 3

Johann Caspar Stephanus Locher. Toelichting en Verweer, Amsterdam 1909

Jan van Lonkhuijzen. Hermann Friedrich Kohlbrugge en zijn Prediking, in de lijst van zijn tijd. Wageningen, 1905

Elisabeth Moltmann-Wendel. Theologie und Kirche bei Hermann Friedrich Kohlbrügge. Chr. Kaiser: München, 1957

D. Nauta. „Bohatec, Josef“. S. 688 in: F. W. Grosheide, G. P. van Itterzon (Hg.). Christelijke Encyclopedie. Bd. 1. J. H. Kok: Kampen, 1977 (Nachdruck von 1956)

Wilhelm Niesel. Calvin-Biographie 1901-1959. Chr. Kaiser: München, 1961

Louis Praamsa. Abraham Kuyper als Kerkhistoricus. J. H. Kok: Kampen, 1945

Arnold A. van Ruler. „Hoedemaker, Philippus Jacobus“. Sp. 393 in: Kurt Galling (Hg.). Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 7 Bde. J. C. B. Mohr: Tübingen, 1986 (Nachdruck von 3. Aufl.). Bd. 3

Karl Schwarz. Bibliographie Josef Bohatec (1876-1954). Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 99/100 (1983/1984): 38-44

Simon J. de Vries. Bible and Theology in The Netherlands: Durch Old Testament Criticism under Modernist and Conservative Auspices 1850 to World War I. Wageningen, 1968

Otto Weber. „Bohatec, Joseph“. Sp. 1345-1346 in: Kurt Galling (Hg.). Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 7 Bde. J. C. B. Mohr: Tübingen, 1986 (Nachdruck von 3. Aufl.). Bd. 1

Johannes Wichelhaus. Academische Vorlesungen über biblische Dogmatik. hg. von Adolf Zahn. Julius Fricke: Halle, 1874¹; 1884²

Johannes Wichelhaus. Die Lehre von der heiligen Schrift, vom Worte Gottes, vom Wesen und Werken Gottes, vom Menschen und Gesetz Gottes. hg. von Adolf Zahn. J. F. Steinkopf: Stuttgart, 1892³

Adolf Zahn. Das Gesetz Gottes nach der Lehre und der Erfahrung des Apostel Paulus. Richard Mühlmann: Halle, 1892²

Adolf Zahn. Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik des Alten Testaments. C. Bertelsmann: Gütersloh, 1894

Nachtrag: Forschung und Literatur zu Böhl seit 1995

W. Balke. Eduard Böhl: Hoogleraar te Wenene, Schoonzoon van H. F. Kohlbrugge. Zoetermeer (NL): Uitgeverij Boekencentrum, 2001 (Biografie mit vielen in den Niederlanden zugänglichen Quellen. S. 67-98 behandeln einzeln die Personen des Freundes- und Schülerkreises, S. 89-98 dabei besonders Osteuropa); vgl. auch W. Balke. Johannes Wichelhaus (1819-1858): Hoogleraar te Halle en vriend van dr. H. F. Kohlbrugge. Zoetermeer (NL): Uitgeverij Boekencentrum, 2000

Pavel Filipi. „Theologische Strömungen des tschechischen Protestantismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert“. Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 110/111 (1994/1995): 201-214 (S. 208-213) (S. 208 erwähnt eine mir nicht vorliegende tschechische Version von Böhls Dogmatik)

Pavel Filipi. „Die Schüler Eduard Böhls in Böhmen und Mähren“. S. 453-467 in: Karl Schwarz, Falk Wagner (Hg.). Zeitenwechsel und Beständigkeit: Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821-1996. Schriftenreihe des Universitätsarchivs 10. Wien: WUV-Universitätsverlag, 1997

Älteres Original: Pavel Filipi. „Cestu a moravsti zaci Böhlovi“ (Tschechische und böhmische Schüler Böhls). Studia et textus (Prag) 2 (1978): 81-104

Ulrich J. Körtner. „Calvinismus und Moderne: Der Neovalvinismus und seine Vertreter auf dem Lehrstuhl für Reformierte Theologie in Wien“. S. 427-451 in:

Karl Schwarz, Falk Wagner (Hg.). Zeitenwechsel und Beständigkeit. a. a. O. (zu Böhl S. 429-431 und 434-444)

In dieser Festschrift ist außerdem erwähnenswert:

Johannes Dantine. „Josef Bohatec: Calvinforscher und Lehrer der Kirche“. S. 469-485

Nachzutragen aus der Literatur vor 1995 ist noch:

Friedrich Wilhelm Bautz, „Böhl, Eduard“, Sp. 658 in: Friedrich Wilhelm Bautz, Traugott Bautz (Hg.). Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. I. Bautz: Herzberg. 1975 (sehr kurz, wurde jetzt ersetzt durch Thomas Schirrmacher. „Böhl, Eduard“. S. 203-224 in: Friedrich Wilhelm Bautz, Traugott Bautz (Hg.). Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bautz: Herzberg ab Bd. I, 1975, hier Bd. XIX, 2001

Ho-Duck Kwon. E. Böhls Aufnahme der reformatorischen Theologie, besonders der Calvins: Die Bedeutung dieser Reformatoren-Renaissance für die Lösung theologischer Probleme der Gegenwart. Heidelberg: Dissertation, 1991 (nur auf Mikrofiche in einigen Bibliotheken)

Einleitung¹

I. Über den Begriff des Wortes Dogmatik

Der Ausdruck „Dogmatik“² ist neueren Datums und war zur Zeit der Orthodoxie durchaus nicht üblich. Es ist Willkür, mit Richard Rothe in seiner Schrift: „Zur Dogmatik“ (S. 10) den Begriff der Dogmatik aus dem Worte δόγμα abzuleiten, um dann darauf große Schlüsse zu bauen. Δόγμα bedeutet zunächst Lehre, δογματίζειν ist s.v.a. theologisieren, lehren. Rothe aber macht aus den Dogmen Lehrsätze, welche die ausdrückliche Sanktion der Kirche haben, und die Dogmatik besteht ihm alsdann aus dem System solcher kirchlichen Dekrete.

Aber mit Recht weist Albert Ritschl darauf hin, daß solche Ausführungen unhistorisch seien, und daß die Theologie der Alten *theologia positiva* hieß. Dieselbe habe gar nicht etwa in erster Linie eine Darstellung der kirchlichen Dogmen beabsichtigt, sondern wirklich eine direkte, aus der heiligen Schrift geschöpfte und abschließende Erkenntnis der Wahrheit vermitteln wollen.³

1. Vorrede: Seid nicht träge, was ihr tun sollt. Seid brünstig im Geist. Schicket euch in die Zeit – dieses Motto aus Röm 12,11 eröffne diese Dogmatik. Es ist böse Zeit, warnt der Apostel an einer anderen Stelle (Eph 5,16). Ein Zeitalter, in dem man den Prediger Salomo nicht versteht, dagegen das Evangelium des Johannes zu verstehen meint – ein Zeitalter, in dem man an dem Tütel und Jota des Gesetzes Kritik übt, dagegen das Schwerste im Gesetz dahinten läßt, – ein Zeitalter, in welchem man seine alten theologischen Penaten zerschlägt, um neue dagegen einzutauschen – ein solches Zeitalter ist nicht geeignet, um eine reformierte Dogmatik mit Wärme aufzunehmen. Seit Wyttensbachs und Stapfers einschlägigen Werken in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ist keine reformierte Dogmatik erschienen, und seit den siebziger Jahren desselben Jahrhunderts versiegt jegliche Produktion auf diesem Gebiet, wie Schweizer sagt (vgl. das Vorwort zur Glaubenslehre der ev. ref. Kirche). Mit noch größerem Rechte dürfte man Heidegger (†1698) den letzten reformierten Dogmatiker nennen.

Alexander Schweizer, der zuerst wieder in historischer und dann kritischer Weise die Hand ans Werk legte, entschuldigt sich in den Vorreden zu seinen bekannten Werken, als ob er nach der Meinung mancher wohl etwas Ungehöriges täte und etwa der Union ein Hindernis bereite!

Wir verstehen Schweizer, können ihm aber auf diesem Wege am allerwenigsten folgen! Ein Kleinod, welches lange im Staub gelegen, bleibt dennoch ein Kleinod – und wer es findet, freut sich dessen und sein Erstes ist, den „Nachbarn“ zu verkünden, was er gefunden.

Zu diesen Nachbarn rechne ich gern diejenigen, welche bei der Besprechung meines kleineren dogmatischen Werkes: „Von der Incarnation des göttlichen Wortes“ (in Wien 1884 bei G. P. Faesy erschienen, 134 Seiten) sich auf das dort angekündigte Erscheinen meiner Dogmatik bezogen haben, um ihr Urteil über jenes Werk abzuschließen. Zu solchen Nachbarn zähle ich aber ganz besonders jene, die, hin und her zerstreut, in der allgemeinen Sprachenverwirrung, die mehr und mehr auf dogmatischem Gebiete um sich gegriffen hat, einen deutlichen Ton ersehnen, damit auch sie wissen, wie sich zum Streit rüsten, oder doch wenigstens bestärkt werden in dem Kampfe, der einem jeden obliegt. Für eine Auseinandersetzung mit den wichtigsten Gegnern ist schon deshalb in dieser Vorrede nicht der geeignete Platz, weil solche für die Einleitung selbst vorbehalten ist. Als ermutigende Richtschnur habe ich mir das Wort des Apostels dienen lassen: Liebe Brüder, werdet nicht Kinder an dem Verständnis, sondern an der Bosheit seid Kinder, an dem Verständnis aber seid vollkommen (1.Kor 14,20). Wien, im Oktober 1886. E. BÖHL.

2. Vergleiche über seine Abkunft: Schweizer, Christliche Glaubenslehre I, S. 23. Im Allgemeinen s. Ritschl, „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, II, S. 2.

Die Selbsttätigkeit des Dogmatikers ist also nicht geleugnet oder durch den Titel „Dogmatik“ bereits eingeengt. Man würde in das gesetzliche Wesen der römischen Kirche zurückfallen, wenn man sich diese Roth'sche Definition der Dogmatik ohne Einschränkung gefallen ließe. Wir Protestanten glauben nicht, weil die Kirche es dekretiert.

Unsere älteren Theologen hatten noch den Mut, die Dogmen oder die Glaubenslehre selbständig aus der heiligen Schrift zu schöpfen, und sie getrösteten sich der Hilfe des heiligen Geistes, der sie nicht verlassen werde (Joh 16,13). Calvin nennt seine Dogmatik *institutio*, d.h. Unterricht. Diesen Mut haben die neueren Theologen schon seit einem Jahrhundert verloren. Es ist ihnen ergangen wie dem Elymas (Apg 13,11). Sie suchen andere Führer, nachdem sie durch göttliches Verhängnis blind geworden, oder mit anderen Worten, nachdem die Erleuchtung von oben ausblieb. Sie suchen nach einem Ersatz, und ihr Verfahren ist folgendes: Sie gestatten zunächst die Annahme, daß die Dogmatik an den kirchlichen Lehrbegriff gebunden sei. Diesen kirchlichen Lehrbegriff akzeptieren sie als Ausgangspunkt, geben aber zugleich zu verstehen, daß man hierbei nicht stehenbleiben könne; man habe nicht umsonst Fortschritte gemacht, und die Dogmen seien der Verbesserung sehr bedürftig. Schleiermacher gab hier den Ton an; er war wieder der Erste, der im Gegensatz zu dem damals herrschenden Rationalismus die kirchliche Lehre respektierte. Er war nicht so unklug, die Vergangenheit zu ächten. Aber er sah sich auch außerstande, diese Erbschaft so anzutreten, wie sie daliegt. Er meinte nun gleichfalls tun zu können, was hervorragende Männer wie Calvin oder Melanchthon früher taten, nämlich die Dogmen neu zu formulieren. Die Dogmen galten ihm als Produkte der Zeit, in der sie entstanden, und so glaubte er, auch produzieren zu dürfen – als Kind seiner Zeit. Anstatt (wie Joh 16,13.14 vorgesehen) den heiligen Geist herbeizusehnen, den der Herr verheißt, zieht er seine moderne Weltanschauung sowie seine frommen Jugenderinnerungen heran, Erinnerungen aus der Zeit, da er in Niesky war. In merkwürdiger Weise weiß er nun den kirchlichen Lehrbegriff zu beschneiden und ihn mit neuem Inhalt zu füllen, und zwar so, daß alles anders wird. Diese Behandlungsweise hat nun neuerdings Richard Rothe in seinem Buch „Zur Dogmatik“ genauer formuliert, und ihm stimmen die neuesten Dogmatiker, wie Alexander Schweizer, Biedermann, Pfeleiderer und A. bei. Die kirchliche Lehre wird von ihnen wie ein Schaugericht auf die Tafel gesetzt, aber man darf davon beileibe nichts anrühren, sondern der Dogma-

3. Zum Erweis dessen braucht man z.B. nur die ersten Paragraphen des *Systema theologicum* von Sam. Maresius (edit. 1653) zu lesen.

tiker muß zuvor seine Kunst daran versucht haben – dann ist die Sache in Richtigkeit. Rothe will nun in jenem Werke durchaus anerkennen, daß die Dogmatik einen kirchlichen Charakter habe, aber alsbald folgt eine starke Einschränkung. Er legt nämlich in zweiter Linie alles Gewicht auf die sogenannte Kritik der Dogmen. An die historische Darstellung der Lehre schließt sich eine Kritik an. Die Darstellung geschieht in ziemlich objektiver Weise und ohne schlechte Witze wie etwa bei David Strauß. Was geschieht nun aber weiter? Das Individuum mit seinen subjektiven Ansprüchen setzt sich an die Stelle des Christen, der seinen Namen hat von der Salbung, die auch er, wie das Haupt, Christus, vom heiligen Geist empfangen. Die Autonomie des menschlichen Geistes tritt an die Stelle der Christonomie. Man will nicht christonom, sondern autonom sein; vgl. 1.Kor 9,21.

Bei dieser Berichtigung der Dogmen geht es nun bunt genug her. Zwar geht man noch immer von der heiligen Schrift aus, aber wie behandelt man dieselbe! Man stellt sich hin als Meister über die heilige Schrift, so daß dieselbe sagt, was der Einzelne will. Jeder Ketzer hat seine Letter im Bibelbuch.⁴ Man verdächtigt obenan die Authentie der biblischen Bücher. Die nachmosaische Abfassung des Pentateuchs steht fest. Man läßt sie sich durch irgendwelche kritische Zeitrichtung oder Zeitung garantieren. Man stellt wohl gar die Propheten vor das Gesetz und dieses ins Exil. Man redet vom Pseudo-Jesaja oder doch von einem großen Unbekannten. Man führt die Psalmen, nachdem man ihnen die Überschriften genommen hat, also gleichsam mit verbundenem Gesicht, von einer Ecke der israelitischen Geschichte in die andere. Daniel gehört in die Seleucidenzeit. Man richtet sich das Beweismaterial künstlich zu; man schwächt sich die Augen und benimmt sich die Lust, in den Büchern Mose nach der Weise der Väter im Glauben zu forschen; man nimmt sich die Lust, in Jesaja 53 die Passionsgeschichte Christi zu vernehmen; man tritt ohne Weihe auf diesen heiligen Boden. Gewöhnlich fehlt es diesen Dogmatikern an der sicheren Kenntnis der hebräischen Sprache und anderer nötiger Vorkenntnisse, um über die Einleitungsfragen mitreden zu können. Man ist blind gefesselt an die Autorität sterblicher Menschen und rühmt sich derselben. So hatte Schleiermacher eine sehr geringe Kenntnis der hebräischen Sprache, andere neuere Dogmatiker desgleichen. Dieser Übelstand ist eigentlich erst von Ritschl glücklich überwunden. Bewaffnet mit einem philosophischen System geht man an die Verbesserung der Dogmen. De Wette las nach Fries; andere ge-

4. Vgl. Sam. Werenfels' oft angeführtes Epigramm: *Hic liber est, in quo quisque sua dogmata quaerit – Invenit et iterum dogmata quisque sua* (Dogma hier gewiß im Sinne von Meinung).

hen von Kant aus, wieder andere vom Hegelschen System. Und so steht man bald unter lauter Ruinen, und es wird einem unheimlich, wenn man immer nur die eigene Stimme hört. Man wünscht, wieder in das helle Licht des Tages zu gelangen. Was die alten Theologen mit eisernem Fleiße erforscht und im Schweiß ihres Angesichts an Lehrbestimmungen errangen – die Geistesarbeit der früheren Jahrhunderte – wird ad acta gelegt oder nur als Stufe zur Erreichung des eigenen absoluten Standpunkts benutzt. Dagegen werden die Resultate der Neueren, eines Kant, Schelling, Hegel u.a. gläubig angenommen. Der Geist der Coterie, nicht echter Wahrheitsinn, beherrscht den Markt der Theologie. Man fragt, was dieser oder jener Theologe von Namen dazu sagt. Nach dem Kurs, den gewisse Dogmen in dieser oder jener theologisch-wissenschaftlichen oder bloß kirchenpolitischen Partei haben, also gewissermaßen an der wissenschaftlichen Börse, forscht man emsig. Man taxiert die Wahrheit nach dem gelehrten Namen und erspart sich damit die selbständige Untersuchung. Man sammelt auf fremdem Acker Argument um Argument und versetzt sich so in die rechte Stimmung, um das Dogma der Väter auflösen zu können. Man beruft sich auf seinen ruhelos arbeitenden Verstand, der theoretisch erkennen will, oder man beruft sich auf das christliche Bewußtsein, welches im Stande wäre, das Dogma neu zu gestalten. Man ist nicht verlegen, um sich, nachdem man einmal in diese Stimmung geraten, weiter zu helfen. Die neue Form, in die das flüssige Dogma gegossen wird, steht schon bereit; sie heißt „christliches Bewußtsein“ (nach Hegelscher Anschauung).

Wenn dann neuerdings Ritschl einen dritten Weg ersonnen hat, indem er die Religion auf eine mehr praktische Basis als die Zuvorgenannten stellt, so ist ihm von Biedermann (Chr. Dogmatik II, 2-6) entgegengehalten worden, daß er sich damit nur der strengen Prüfung seines Gottesbegriffs an dem Maßstab des metaphysischen Begriffs des Absoluten entziehen wolle; d.h. also Ritschl läßt sich lieber nicht zu tief auf die spekulative Seite der Frage ein, um nicht bis dahin durchdringen zu müssen, wo ihm das *non possumus* der Vernunft entgeschallt. Also auch dieser Versuch, der allgemeinen Auflösung Halt zu gebieten, erregt berechtigte Bedenken.

Wir blicken aber, bevor wir uns mit diesen Richtungen auseinandersetzen, auf die Aufgabe des christlichen Dogmatikers. Der christliche Dogmatiker muß sich sagen, daß er nur dann für seine Aufgabe geschickt ist, wenn er das Verständnis der heiligen Schrift und den Zusammenhang der Heilslehre auf solche Weise in sich aufnehmen und wiedergeben kann, wie es je und je die berufenen Lehrer der Kirche taten. Diese Lehrer, die von Gott

berufen waren, haben ein jeder in seiner Weise die Heilslehre der Gemeinde vorgetragen. Sie ordneten sich dabei weder sklavisch einem sogenannten kirchlichen Lehrbegriff unter, noch brachten sie fremde Maßstäbe und Erkenntnistheorien mit, um die Gedanken der heiligen Schrift in die rechte Form und Verbindung zu bringen. Vielmehr hielten sie unter Zurückweisung aller fremden Maßstäbe, welche die römisch-katholische Kirche, die Sozinianer, die Wiedertäufer u.a. an die heilige Schrift anlegten, an der Überzeugung fest, daß sich die heilige Schrift selbst richtig auslege und keiner fremden Maßstäbe, wie Tradition, Diktat der Vernunft, oder inneres Licht (der „Christus in uns“) bedürfe. Zu der absoluten Hochachtung, welche sie vor der heiligen Schrift als dem inspirierten Gotteswort hatten, trat die Überzeugung hinzu, daß diese heilige Schrift unzweifelhaft ihren eigenen wahren Sinn durch Bezeugung des heiligen Geistes den Hörern oder Lesern mitteile. Das Zeugnis des heiligen Geistes war für sie kein totes Wort, sondern wirklich das, was den Theologen erst befähigt, aus der Schrift sich ein Lehrganzes zu entnehmen. Männer, wie Melanchthon oder Calvin verfahren nicht anders als wir soeben angegeben. Es fiel ihnen nicht ein, sich nach einer Schablone umzusehen, mit der sie an die heilige Schrift herantraten. Sie konnten ferner nicht an eine Kirche oder einen kirchlichen Lehrbegriff sich anlehnen, denn ein solcher existierte noch nicht, als sie anfangen zu forschen, und eine Kirche war erst wieder im Werden begriffen. Sie mußten die Sache selbst angehen. Calvin tadelt seinen Schüler Beza, daß dieser im Kampf mit den Sorbonnisten sich so vielfach auf die Kirchenväter berief⁵ und bezeichnet das als eine große Gefahr. Das hieße eben, die christliche Lehre wieder auf Menschenautorität gründen. Der Aberglaube, womit man vielfach heute auf die Namen Luther und Calvin sich beruft, bestand in der Reformationszeit nicht. Diese Männer hätten dann ihren eigenen Namen nennen müssen. Es fiel auch keinem der großen Dogmatiker des XVII. Jahrhunderts (Gomarus, Maresius, Franc. Turretinus) ein, sich mit solchen Krücken und Empfehlungsbriefen zu versehen und sich solcherart nach allen Seiten den Rücken zu decken, nur um nicht selbst für die Wahrheit einstehen zu müssen. Es war für diese Dogmatiker selbstverständlich, daß der heilige Geist dem Worte Gottes den gehörigen Nachdruck in der Seele des heilsverlegenen Forschers zu geben wisse, und erst als diese siegesgewisse Überzeugung aufhörte, da verstummte auch in der theologischen Wissenschaft die rechte, schriftgemäße Glaubenslehre.

5. Opera Calvini Vol. 19, S. 288: *Semper displicuit, ut dimidia pars causae in antiquitatis testimonio consistat – sed me cohibeo, ne videar supra Marloratum et similes sapere*, schreibt Calvin an Beza.

Soll der Faden der Orthodoxie wieder aufgenommen werden, dann hat sich der betreffende Dogmatiker wohl zu prüfen, ob er von Gott berufen ist, den Heilsinhalt des Wortes Gottes wirklich zu erheben. Die Möglichkeit, daß solches geschehe, ist erwiesen, denn Christus hat seinen Gläubigen, nicht aber dem was man „Kirche“ nennt, den heiligen Geist versprochen, der sie in die ganze Wahrheit leiten werde. (Joh 6,45; Joh 14,17; 15,26; 16,13). Daß es wirklich also geschehen ist, daß Gott durch einzelne Männer seine Kirche belehrt hat, zeigen uns die Apostel und einzelne Kirchenväter, das zeigt uns weiter die Reformationsgeschichte. Keiner der Reformatoren hätte sich von Rom zu trennen gewagt, wenn er sich nicht auf die Sendung Gottes oder das Zeugnis des heiligen Geistes gestützt und siegesgewiß in der heiligen Schrift geforscht hätte.⁶ Wenn man nun behaupten würde, einer kann irren, so ist das wahr; aber das gilt auch von jedem Konzil und jeder Synode, wo durch Stimmenmehrheit Glaubenssätze dekretiert werden.⁷ Da müßten wir die Erkennbarkeit der heiligen Schrift überhaupt in Frage stellen und auf den barsten Skeptizismus verfallen. Unbestreitbar ist, daß sich sowohl der Einzelne als auch ein Konzil irren kann und es ist Aufgabe der christlichen Wissenschaft, solche Irrtümer zu beseitigen, zu berichtigen und das Gotteswort immer klarer ans Licht zu bringen. Garantien für den Erfolg gibt es hier von vornherein keine, aber Joh 16,13 gibt ja eine zuverlässige Verheißung. Entweder hat nun Christus sich geirrt, als er solches sagte, und wir sind betrogene Leute, oder es gibt Lehrer der Kirche, die im Vertrauen auf den heiligen Geist das, was sie vom heiligen Geist gelernt haben, auch anderen mitteilen. Solche Lehrer sind nicht bloß auf den Kathedern, sondern auch auf den Kanzeln anzutreffen. Wer aber nicht den Mut hat, wie unsere Reformatoren, das Zeugnis des heiligen Geistes auch für sich zu beanspruchen, darf nicht Lehrer werden, sonst ist er nur ein Mietling. Mit geringeren Mitteln, als eben mit diesem Zeugnis des heiligen Geistes, läßt sich durch die heilige Schrift nicht hindurchkommen und wird man der Aufgabe, Lehrer der Kirche zu sein, nie genügen. Ohne dieses Zeugnis ist man eben ein falscher Zeuge. Die sogenannte „religiöse Erfahrung“ oder der Konsens der Gesamtheit („Kirche“) kann für dieses *testimonium spiritus sancti* keinen Ersatz bieten. Die Erfahrung ist subjektiv gefärbt und hängt vielfach sogar vom Temperament des Theologen ab. Und die Kirche?⁸ Wo war sie zu Anfang dieses Jahrhunderts, und wo ist sie heute? Und selbst in den besten

6. Vergl. Calvin, Inst. I, cap. 8 und 9.

7. Daß dies auch Augustins Meinung war, hat Reuter, Augustinische Studien V in B. VIII der Briegerschen Zeitschrift für Kirchengeschichte gezeigt.

8. Calvin, Inst. I,7,3 legt das bekannte Wort Augustins: *Evangelio non crederem, nisi ecclesiae me moveret auctoritas* dahin aus, daß es sich auf die Zeit seiner Auseinandersetzung mit den Manichäern beziehe.

Zeiten war sie nur ein Führer, den man verabschiedete, sobald man selbst den Weg kennen gelernt. Derjenige, der das Zeugnis Jesu durch den heiligen Geist (Eph 1,13) annimmt, besiegelt (anerkennt durch sein eignes Zeugnis), daß Gott wahrhaftig ist: so lautet es Joh 3,33. Dieses λαβεῖν τὴν μαρτυρίαν ist etwas *toto coelo* Verschiedenes von der durch die Immanenz Gottes in unsrem Geiste gewirkten religiösen Gewißheit, welche das Zeugnis Gottes annimmt und dann weiter zu einem System der Wahrheit verarbeitet (vgl. Dorner, Chr. Glaubenslehre I, S. 58 und 162). Das Zeugnis, welches wir meinen, verbietet alle solche Vermittlungen, und ohne jenes rechte Zeugnis des heiligen Geistes, der sich nach Joh 3,8 nicht binden läßt, kann es kein Lehramt, keine Kontinuität, keine Reformation, keine Besserung an Haupt und Gliedern in der Kirche geben. Und fürwahr dieses Zeugnis des heiligen Geistes ist kein leerer Wahn, sondern die einzige Garantie für die durch die Jahrhunderte sich fortsetzende christliche Lehre. Diese Lehre ist ja so gegen die Natur des Fleisches und gegen den Geschmack der Menschen, daß sie längst untergegangen wäre, wenn nicht Gott seiner Kirche immer wieder Lehrer erweckt hätte, die recht lehren und in den Gewissen der Christen einen Widerhall finden. Es ist das freilich ein zarter Punkt. Man versteckt sich lieber hinter anderen, läßt sich lieber unter eine Kirche subsumieren, als daß man für seine eigene geistliche Existenz eintritt und für seinen Glauben sein Leben verliert – auf daß man es gewinne. Wer sich aber in bezug auf diesen Punkt unsicher fühlt, vor wessen Auge hier das Ziel nicht scharf umrissen dasteht, der lasse lieber seine Hand vom Lehramte, er lasse sich lieber belehren, als daß er andere lehrt. Es ist die bitterste Erfahrung, wenn man einsehen muß, man habe seinen Beruf verfehlt; diese sollte sich eine große Zahl der heutigen Lehrer ersparen. Statt sich und andere selig zu machen, macht man sich und andere unselig und führt sich und andere ins Verderben. Somit stellt sich die Aufgabe des orthodoxen Dogmatikers als eine höchst verantwortliche dar.

Was das Verhältnis des christlichen Dogmatikers zu den Symbolen angeht, so bemerken wir mit Salomo (Spr 22, 28): „Verrücke nicht die uralten Grenzen, die deine Väter gemacht haben.“ Diese Grenzen sind unsere Symbole. Es ist nicht unsere Meinung, daß man mit diesen Grenzpfählen einen Kult treiben solle. Wie durchaus nicht ist dies bei unsren besten Dogmatikern der Fall! Man vergleiche nur Maresius, Fr. Turretin, Wolleb u.a. Die, welche sie gesetzt haben, waren Menschen wie wir, aber sie waren treu und gottesfürchtig. Wir wollen nun nicht pure Nachbeter sein, aber wir wollen innerhalb dieser Grenzpfähle, mittels Exegese und anderer Hilfswissenschaften, uns so einrichten, daß uns niemand daraus vertreiben kann. Nicht in scholastische Formeln oder in eine sonderliche Redeweise

brauchen wir übrigens die Dogmen einzukleiden, sondern wir werden uns in einer Weise auszudrücken haben, die jeder versteht.

Bevor wir zu der Dogmatik selbst übergehen, wollen wir uns kurz mit den Prinzipien der modernen Dogmatiker auseinandersetzen, um zu zeigen, daß ein Zusammengehen, oder auch nur eine kontinuierliche Auseinandersetzung mit ihnen für uns unsinnig und auch unfruchtbar wäre.

II. Kurze Kritik der Erkenntnisquellen der neueren Dogmatiker

An der Spitze der neueren theologischen Entwicklung steht Schleiermacher. Von den einen wird seine Glaubenslehre als die *mater errorum* verworfen, von den anderen gepriesen als die, die das lösende Wort gesprochen, um die Theologie aus dem Dornengestrüpp des (alten) Rationalismus zu befreien.

Seine Glaubenslehre ist eine Pandorabüchse⁹, aus der die verschiedensten Gedanken und Anregungen hervorgingen, die sich nun so in der Welt der Theologie eingenistet haben, daß von den meisten Werken nicht viel übrig bliebe, wenn man durch ein Zauberwort jene verschiedenen Gedanken und Anregungen wieder unter den schützenden Deckel bannte. Gehen wir zuerst auf ihn ein. Von ihm aus finden wir wie von selbst den Weg zu den jetzigen tonangebenden Dogmatikern, denen wir hier einen Absagebrief schreiben müssen.

Schleiermacher lebte in einer Zeit, da der Rationalismus alles verwüstet hatte; er war von den Herrnhutern¹⁰ ausgegangen. Die Familie stammte aus dem Rheinlande; sein Großvater war Pfarrer in Ronsdorf und verwickelt in die Ellerschen Schwärmereien. Sein Vater war reformierter Prediger, jedoch den Herrnhutern sehr zugetan, und der Sohn selbst hatte in einer herrnhuterschen Anstalt seine Erziehung erhalten. Von den Herrnhutern angeregt, war es ihm ein Bedürfnis, auch der Religion eine Stätte im Kreise der Künste und Wissenschaften zu erobern. Er wurde zu einem Verfechter der Religion, welcher den Verächtern derselben mit gleichen, ebenbürtigen Waffen zu begegnen trachtete. Er ging die Sache aber sonderbar an. Bis dahin hatte man von positiver Seite daran festgehalten, daß die christliche Religion ihren Schwerpunkt in der heiligen Schrift, in der geschriebenen Offenbarung Gottes habe, welcher der heilige Geist Zeugnis gibt; gegen die heilige Schrift waren auch alle Angriffe der Neologen gerichtet. Diesen Schwerpunkt gab nun Schleiermacher von vornherein preis und verlegte den Sitz der Religion ins fromme Gefühl; er erhob das Gefühl zum Mittelpunkt des geistlichen Lebens. Dieses Gefühl soll einen Kontakt mit dem Göttlichen vermitteln, und im frommen Bewußtsein sammeln sich alle jene Anregungen, die das Gefühl von der Unendlichkeit (dem Göttlichen) empfängt. Das Gefühl also soll dem Verstande vorausgehen, das unmittelbare Bewußtsein dem rasonierenden Bewußtsein. Aber die Psychologie lehrt schon, daß zu sol-

9. Etwas Unheilbringendes; in der griechischen Sage ein Gefäß, das alle Übel enthielt.

10. Herrnhuter Brüdergemeine: eine aus dem Pietismus hervorgegangene Freikirche.

cher Handreichung dem Gefühle die nötige Stetigkeit und Solidität durchaus abgeht. Soll das Gefühl, so lehrt uns die Psychologie, in Schwingungen versetzt werden, so muß zuerst eine Taste des Verstandes angeschlagen werden. Je deutlicher, je energischer dies geschieht, um so klarer klingt auch das begleitende Gefühl an. Aber dem Verstande als Urheber (Produzent) voranzugehen und ihm an Stelle der göttlichen Offenbarung gute Dienste zu leisten, dazu ist das Gefühl außerstande. Und woher entnehme der Mensch auch den Maßstab, um über seine Gefühlsregungen ins Klare zu kommen? Schwärmerei ist die notwendige Folge solcher Position. Nach gesunder Anschauung ist der Verstand dazu gesetzt, das Gefühl zu bereichern und dann zu kontrollieren. Im Verstande liegen jene Ideen, von welchen aus allein wir bei gehöriger Erleuchtung durch die Offenbarung die Brücke zur rechten Erkenntnis Gottes schlagen können.

Gleichwohl aber ist die göttliche Wahrheit weder im Verstand noch im Gefühl gegründet. Es scheint nur so, daß der Regenbogen auf der Erde steht, in Wirklichkeit wölbt er sich über der Erde; zwar läßt er sich zur Erde hernieder, er steht aber nicht auf unserer Erde, sondern wird nur von ihr aus wahrgenommen. Ebenso verhält es sich mit der göttlichen Wahrheit; dieselbe bedarf nicht der menschlichen Unterlage, so wenig wie der Regenbogen der Erde bedarf. Wohl bestrahlt sie den Menschen, und dieser nimmt sie auf; sie wird jedoch nie vom Menschen abhängig. Sie zieht sich zurück – und der Mensch bleibt in Finsternis; sie kommt wieder – und der Mensch wandelt im Licht. Aber Mithelfer ist der Mensch nicht; produzieren kann er das Licht nicht; es aufbewahren gleichfalls nicht! Freilich besitzt der Mensch angeborene Fähigkeiten, um über Gott nachzudenken; diese sind jedoch keineswegs mit einem der Offenbarung vorarbeitenden religiösen Gefühl zu verwechseln. Bei Schleiermacher ist aber das Gefühl ein der Offenbarung entgegenkommender und sie bestätigender, ja vielmehr sie produzierender Faktor. Seine Glaubenslehre ist nur die wissenschaftliche Aussage über die frommen Gemütszustände, deren sich Schleiermacher unmittelbar schon gewiß ist, so daß die Glaubenslehre eigentlich unnötig wäre.

Die Religion nun, welche aus dieser Gefühlstätigkeit resultiert, ist eine Art von Durchschnittsfrömmigkeit, die allen Menschen zugemutet werden kann; eine Religion, die sich besonders im Kreise der Gebildeten blicken lassen darf, ohne von ihnen verneint zu werden. Es wird vielmehr den bibelflüchtigen Theologen jener Zeit Stoff und Anlaß geboten, um doch auch noch mit Anstand von Christus reden zu können, denn sie haben keine Überraschungen mehr zu befürchten. Es ist vorgesorgt, daß diese Anschauung von der Religion den von Spinoza und Fichte her kommenden genügt. Die Bibel wird, wo nicht unnötig gemacht, so doch ihres Vorrangs beraubt. Für jene tritt das produktive fromme Gefühl ein, das mit sich handeln ließ und sich trefflich aufs Geben und Nehmen verstand. Dieses in allen Farben schillernde religiöse Gefühl wurde nun das Forum, wo über die christlichen Wahrheiten entschieden ward. Alle Wahrheiten wurden vor diesen Richterstuhl gestellt und derartig zugestutzt, verdreht, abgehobelt, oder in eine neue Form gebracht, bis sie der denkenden Betrachtung der Gebildeten nicht mehr anstößig waren. Obenan wurde die Lehre von der heiligen Schrift auf diese Art umgebildet; die alten Begriffe von Wort Gottes (Offen-

barung) und Inspiration wurden geändert oder verfälscht. Das Alte Testament wurde ganz beiseite gelassen. Christus kam, und er wurde die Quelle religiöser Gefühle in dieser Welt. Ganz abrupt wird dies aufgestellt. Von Christi frommem Bewußtsein wird alles Religiöse hergeleitet.

In diesem religiösen Genius, in Christo und seinem Gefühl, entsprang der religiöse Strom, von dessen Gewässern wir jetzt noch leben und erquickt werden. Mit Christo beginnt erst die rechte neue Anregung des Gottesbewußtseins, die sich dann in dem Gemeingeiste des Christentums innerhalb der Kirche fortsetzt. Juden- und Heidentum sind beide unvollkommene Vorstufen des Christentums, das eine so gut, wie das andere. An die Stelle der objektiven Offenbarung tritt ja der religiöse Genius Christi; aus seiner fromm erregten Subjektivität sprudelt die christliche Anschauung als etwas von ihm Erlebtes und Erfahrenes. Wenn Christus sagt, daß er nur rede, was er vom Vater höre, natürlich durch Vermittlung des Wortes Gottes, so ist das nach Schleiermacher nur eine Redefigur für das selbständige Erfinden und Aussprechen göttlicher Gedanken durch Christus.¹¹ Daß Gott spricht, daß Gott Person ist, das wird bei Schleiermacher völlig verdunkelt; daß Gott der erste ist, und dann erst der Mensch kommt, ist ihm völlig entschwunden. Schleiermacher braucht aber einen Anfang, da nimmt er also Christus als den Erfinder oder Begründer der religiösen Anschauungen. Dieser Christus hat dann seinen Geist anderen mitgeteilt, d.h. seine Weise, die Dinge Gottes zu betrachten, hat er einer Kirche, einer Genossenschaft aufgeprägt, und zwar zunächst den Aposteln. Was die Apostel aus diesem Geiste heraus tun, das konstituiert ihre Würde. In dem Geiste der Apostel erwachsen die christlichen Ideen, angeregt durch Christus. Während Christus und seine Apostel in der heiligen Schrift (Mose und den Propheten) mit allen Fasern wurzelten, entreißt man ihnen hier diesen Boden. Der Apostel lebendige Erinnerung an Christus wurde der Urquell der Religion oder höherer, idealer Anschauungen des Menschen vom Göttlichen. Durch Christus leuchtet die Idee des vollendet gottinnigen Menschen hindurch. Das Verflochtensein Christi in die Vor- und Urzeit des Volkes Israel, seine Ankündigung vom Paradiese an, wird ignoriert. Wir wissen nicht, wie es kam: aber das Menschengeschlecht ist auf einmal mit Christus auf der Höhe, wo das fromme Bewußtsein sich in voller Glorie zeigen kann. Die Absicht dabei war aber, die Höhen, auf denen ehemals die Propheten und Apostel gestanden, gleich zu machen dem gemein menschlichen Niveau. Man zog den Ausnahmezustand der Propheten und Apostel herab auf das rein menschliche Gebiet – so wie sie, sind wir auch! Andererseits füllte man die Täler und Tiefen an, d.h. man verherrlichte und steigerte den Zustand des gewöhnlichen Menschen. Es galt der Menschheit Raum zur Entwicklung zu schaffen – dann entpuppt sie sich als ein wahrer Christophoros; sie ist es, in der Gott Mensch wird – und in Christo bringen wir uns nur das Ideal zum Bewußtsein. Also bekam man eine glatte Fläche; das Göttliche wurde ins Menschliche hinab, das Menschliche in das Göttliche

11. Joh 8,13-19 zeigt, wenn es überhaupt noch eine Exegese gibt, daß Jesus sich auf seinen Vater als einen zweiten Zeugen neben ihm beruft – an der Persönlichkeit dieses Vaters hängt die ganze Argumentation Jesu.

hinaufgezogen. Hintendrein wies Schleiermacher hin auf die Propheten und Apostel als auf unseresgleichen. Er sagt, das religiöse Bewußtsein dieser Leute gab uns die Religion. Von Gott, dem Geber alles Guten, dem freien persönlichen Urheber der Schöpfung und der Offenbarung, dieser freien Schöpfung seines Geistes, war leider nicht die Rede. Der Mensch lebte, das war die Hauptsache – ob Gott lebt, und nach welchen Gesetzen er regiert, das muß erst ausgefunden werden. Mit Gottes persönlichem Dasein war Schleiermacher überhaupt nicht einverstanden, und daß die Welt nicht zuviel unangenehme Wahrheiten zu hören bekomme, dafür sorgte die Kunst des Dogmatikers. Dem Menschen wurde kurzweg als Haupt jener religiöse Genius bestellt, also Christus, in welchem sich die Gottheit auf eine ganz besondere Weise mit der Menschheit vereinigte. Die Menschheit wird in Christo auf den Thron erhoben. Wahre echte Religion hat erst mit Christo begonnen. Daß nun die Sache noch schwieriger wird, hindert ihn nicht. Daß Christus ohne Anknüpfungspunkt in der Vergangenheit dazustehen kommt – dieses Haupthindernis einer gesunden Betrachtung des Sachverlaufs – kümmert ihn nicht. Christus ist nun einmal da; er ist das Bild der sündlosen Menschheit, das Ideal, welches Wirklichkeit bekommen hat; in ihm hat sich die Idee von der Gemeinschaft Gottes und des Menschen in ihrer ganzen Fülle realisiert.

Was nun in Christo urbildlich war, das reine Gottesbewußtsein, das soll dann weiter bei den Christen durch die durch Jesus vollbrachte Erlösung und in der Nachfolge Christi erreicht werden. Diese Christen erlangen auch die Fähigkeit, fromm zu sein, fromme Gedanken zu haben, sich eins zu fühlen mit einem unbestimmten etwas, welches Gott genannt wird; sie erlangen die Fähigkeit, alle Hemmnisse, kurz dasjenige, was Schleiermacher Sünde nennt, zu überwinden, um mit der Gottheit in eins zu werden. Christus hat uns das zuerst vorgemacht, er hat eine leichtere Verbindung zwischen dem Menschen und jener unbestimmten Welt des Jenseits, des Göttlichen hergestellt.

Es begegnet uns bei Schleiermacher eine wirklich revolutionäre Tat, es gilt eine völlige Umkehr der Dinge.

Es gilt, das merkt man an allem, die Offenbarung ihrer Objektivität zu berauben und die ursprüngliche Quelle, Gottes Wort, zu einer sekundären zu machen. Aus den Hülsen der alten Dogmen soll die in ihnen enthaltene Glaubenssubstanz befreit werden; dies geschieht, indem man an sie als Maßstab das fromme Bewußtsein anlegt. Dieses tritt vor und über die Schrift, sodann über die Dogmen, und gibt uns die Anleitung, um die Wahrheit von den Niederschlägen des Irrtums zu befreien. Wenn nun die Schrift mit der Forderung des Glaubens an den Menschen herankommt, so weigert der Mensch vorläufig den Gehorsam; er schöpft eben aus seinem inneren Bewußtsein, und dann vergleicht er damit die Aussagen der heiligen Schrift. Was die Offenbarung Neues bringen könnte, ist nicht eigentlich neu, sondern das war in der menschlichen Natur, das sind Gedanken, die der Mensch ohnedies in sich vorfindet, und die eigentlich nur angeregt zu werden brauchen. Sie waren vorhanden zunächst in Christo, dann in den Aposteln, endlich in uns. Die Wahrheit liegt nicht außer uns, in einer durch Zeichen und Wunder beglaubigten Offenbarung, sondern

in unserem Gefühl¹². Alle Dogmen werden danach beurteilt und darauf angesehen, ob sie unserem Gefühl entsprechen, ob sie für dasselbe nichts Anstößiges haben. Kurz, das menschliche, fromme Bewußtsein ist die Tür, durch welche die göttlichen Gedanken ihren Einzug halten in die Welt. Alles, was sich in der heiligen Schrift für göttlich ausgibt, muß sich hier legitimieren, es darf dem religiösen Gefühl nicht anstößig sein. Also wird das Göttliche ins Menschliche hereingezogen – aber das sind alles nur leere Kunststücke.

Die Frage ist: Gibt es wirklich ein solches Asyl im Herzen des Menschen, in das sich die religiöse Wahrheit flüchten könnte, nachdem sie ihren Schwerpunkt in der heiligen Schrift verloren hat? Wohlan, man untersuche das eigene Herz! Ein frommes Bewußtsein, das uns über Gott, über den Weg zu Gott, und Gottes Weg zu uns sichere Mitteilungen machte, das haben wir nicht. Sagen wir: in Christus aber hat es doch ein derartiges Bewußtsein gegeben – so ist dies ganz etwas anderes – wir sind nicht Christus – und man darf hier nichts erschleichen wollen und sich keiner *petitio principii* bedienen. Wir würden alles gut finden, wenn man die Religion wirklich den Menschen sokratisch abfragen könnte, ohne sie zuvor mit dem Stoffe selber bekannt gemacht zu haben und immer wieder bekannt zu machen. Ist es denn etwas Natürliches, dem Menschen Selbstverständliches, daß er ein Sünder ist, in Sünden empfangen und geboren, daß er der Ankunft eines ganz bestimmten Prämissen entsprechenden Erlösers sowie der Rechtfertigung durch den Glauben bedarf? Gewiß nicht! Das sind viel zu komplizierte Vorgänge, das sind Daten, welche wir wohl aus der Offenbarung kennen, über die das sogenannte fromme Subjekt aber an und für sich nichts weiß und worüber es keinerlei Erkenntnis aus sich selbst schöpfen wird. Ein sogenanntes christliches Bewußtsein also außerhalb und über der heiligen Schrift läßt sich aus dem Herzen nicht herauspräparieren, und es ist ein verhängnisvoller Irrtum, daß man an das menschliche Bewußtsein, an dieses schillernde Kaleidoskop, in solcher Weise appelliert hat.

Die Sache steht einfach so: Alles, was sich gegenwärtig in unserem Bewußtsein über Gott und die göttlichen Dinge vorfindet, ist abgeleiteter Art; es ist ein Nachhall der göttlichen Offenbarung, ein Residuum der langen Beschäftigung der Menschen mit der Religion; immer also etwas Empfangenes. Wenn es aber empfangen, wenn es mitgeteilt ist, wie sollten wir uns rühmen wollen, als ob wir es nicht empfangen hätten (vgl. 1. Kor 7), oder gar es gebrauchen könnten wider die, welche es uns vermittelt haben, wider die Redner göttlicher Worte? Wie sollten wir die Waffen kehren wollen wider die, welche sie uns geschenkt und führen gelehrt haben! Ein sogenanntes christliches Bewußtsein, das außerhalb und über der heiligen Schrift stünde, ausgerüstet mit einem imperativen Mandat oder mit einem Veto läßt sich nicht nachweisen. Aber auch die christliche Gemeinde aller Zeiten, vor allen die Apostel selber, können ein solches Bewußtsein nicht gekannt haben, weil sonst die ganze Entwicklung des Christentums sich anders gestaltet haben müßte. Wäre alles auf das Bewußtsein der Christenheit angekommen, dann wäre schließlich der römisch-katholische Traditionsbe-

12. Inhalt der Erkenntnis ist ihm, streng genommen, nur das fromme Subjekt selbst und für sich, sagt Dörner von Schleiermacher (Christl. Glaubenslehre I, S. 22.).

griff im vollsten Rechte, sofern er gerade die Fiktionen des menschlichen Bewußtseins mit Vorliebe akzeptierte¹³ und dadurch die Welt in das Dunkel des Aberglaubens stürzte, bis Gottes Erbarmen die Reformatoren sandte. Das erste, was diese Männer taten, war, daß sie Gottes Wort zum alleinigen Führer erwählten und sich frei machten von allen Spuk- und Wahngestalten der menschlichen Phantasie, den Erdichtungen des christlichen Bewußtseins. Ihnen trat feindlich entgegen das sogenannte christliche Bewußtsein ihrer Mitwelt, aber sie überwand es durch das Festhalten an der Offenbarung, an dem, was geschrieben steht. Sie verdamnten die Abhängigkeit der Schrifterklärung von dem christlich-kirchlichen Bewußtsein als Irrtum und appellierten an das besser informierte, nämlich durch die heilige Schrift erleuchtete Glaubensbewußtsein. Luther bekannte, und dies machte ihn auch vor Kaiser und Reich in Worms seiner Sache gewiß: „So bin ich durch die von mir angeführten heiligen Schriften überwunden, und mein Gewissen ist gefangen in Gottes Wort.“ Und das eben ist der allein richtige Weg, daß man zur Quelle zurückgeht und hier schöpft, nicht aber durch Eintragung seiner subjektiven Einfälle die Quelle verunreinigt.

Auch im Neuen Testament lesen wir nichts von dem unbeschränkten Walten des christlichen Bewußtseins. Welchen enormen Fehler hätten Christus und die Apostel begangen, indem sie stets sich auf das Wort der heiligen Schrift beriefen, anstatt das sie treibende Bewußtsein geltend zu machen? Mit ihrem Bewußtsein wären sie bei den Juden und Heiden gewiß zu kurz gekommen; aber da sie mit dem Worte der Schrift ans Werk gingen, so fiel Jerusalem und später das heidnische Rom vor ihrem Worte. Mit dem Worte: „Es steht geschrieben“ haben sie die Welt erobert. Wären in der Tat die Jünger in ihrem sogenannten religiösen Bewußtsein so von Jesu Worten durchdrungen gewesen, daß wir von ihrer Begeisterung für Jesus unseren Glauben ableiten müßten, wohin kämen wir da? Da könnten ja andere, noch begeistertere Männer auftreten und immer neue bessere Gebilde des religiösen Bewußtseins uns aufdringen wollen, was Schleiermacher in seinen Reden über die Religion auch nicht in Abrede stellen will. Aber wie ganz anders hätten sich doch die Jünger während ihres Lebens benehmen müssen? Wie hätten die Jünger Jesus so oft mißverstehen können (Mk 8,15-21), woher dann ihr Zweifel an seiner Macht zu helfen, ihr Unglaube gegenüber der sich ihnen wiederholt aufdringenden Auferstehung? Ihr Bewußtsein von Jesu war kein so reines und intensives, daß es die Quelle des Bildes Jesu hätte sein können. Es bedurfte der heiligen Schrift (1.Kor 15,1-3), welcher Gott durch Zeichen und Wunder Zeugnis gab, um ihr oft wankendes Bewußtsein zu kräftigen, um ihren finsternen Verstand aufzuklären. Nicht also das Bewußtsein der Apostel gab uns einen auferstandenen Erlöser und Weltheiland, sondern die drängenden Fakten selber, deren Verlauf nach Maßgabe Moses und der Propheten vor sich ging: vgl. Lk 24,44 u.a.. Es leitete die Jünger bei ihren Aussagen über Christus die heilige Schrift, daß es so geschrieben stehe und also habe erfüllt werden müssen. Man vergleiche *instar omnium* Joh 2,22: „...sie glaubten der Schrift“, das steht voran, dann folgt: „...und dem Wort, das Jesus gesagt hatte“.

13. Man denke nur an den Heiligen- und lange schon vor der Reformationszeit übermäßig weit getriebenen Mariendienst.

Das Licht kam von oben herab und vermengte sich nicht etwa auf halbem Weg mit dem von unten kommenden Lichte des christlichen Bewußtseins, mit dem es dann in eins verschmolzen wäre! Nein, das Licht schien in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht angenommen; so viele es aber annahm, denen gab es Macht, Gottes Kinder zu werden, Joh 1,11. Im Allgemeinen wurde es aber verworfen, daran ändert kein Schleiermacher etwas. Daß ein so haltloser Begriff, wie das fromme (oder christliche) Bewußtsein, der Punkt geworden, um den alle Trümmer der göttlichen Offenbarung sich kristallisieren sollen, ist beklagenswert. Und wo sich nun Schleiermacher zum Aufbau seines Systems eines so haltlosen Begriffes bediente, da konnten die Folgen nur sehr bedenklicher Art sein. Wir erinnern hier nur an die schillernden Fassungen seines Gottesbegriffes oder an die aus dem Gefühl geschöpfte Christuslehre, welche die Stelle der Kirchenlehre ersetzen soll, und ähnliche Versuche, sich doch einigermaßen der Kirchenlehre anzugleichen: was lauter mißlungene Versuche waren (nach Biedermann, Christl. Dogmatik § 608). Ja, Schleiermacher ist nicht zu Unrecht von Baur der Unaufrichtigkeit bezichtigt worden. Er habe die konkret christlichen Aussagen viel zu bestimmt aus dem frommen Gefühl abgeleitet oder vielmehr die ersteren in dieses letztere, man weiß nicht mit welchem Rechte, hineingetragen (vgl. auch Schneckenburger, Vergleichende Darstellung II. S. 222 und David Strauß, Kleine Schriften 1866, S. 353). Die Sophistik, womit Schleiermacher gewisse Dogmen der Kirche sich zurechtzumachen weiß, um auch sie sich aneignen zu können, ist an einigen Stellen haarsträubend (vgl. *instar omnium* was er § 71 von der Erbsünde als Schuld des Einzelnen sagt). Die Arm- und Beinbrüche, welche unter seiner Behandlung die „objektive“ Wahrheit erlitten, sind zahlreich – es bleibe jedoch für eine andere Gelegenheit verspart, dieselben zu registrieren.

Wie nun Schleiermacher gemäß der Vorrede zur zweiten Ausgabe seines dogmatischen Werkes (S. V) eine neue theologische Schule nicht hat bilden, sondern nur seine Gedanken anregend mitteilen wollen, so ist es ihm auch wirklich geschehen. Während seine Schüler zur Rechten und zur Linken auseinandergingen und sich in vielen Punkten eifrigst und mit großem Aufwand an moralischer Entrüstung bekämpften, und eine eigentliche Schule nicht zustande kam, ist doch unter den wissenschaftlich arbeitenden Theologen der Neuzeit kaum einer, der seinen Einfluß verleugnen könnte. Die Sonderung der Dogmatik von der philosophischen Spekulation¹⁴ hat gerade in der neuesten Zeit wieder ihre wärmsten Verteidiger gefunden, sowohl bei Ritschl, wie Lipsius, trotz aller Verschiedenheit in Hauptpunkten. Überall findet dasselbe Bemühen statt, „Die transzendent-metaphysischen Aussagen über innergöttliche Vorgänge und Veränderungen, göttliche Gedanken und Wundertaten, zu ersetzen durch die Aussagen der christlichen Erfahrung von dem, was der Mensch im religiösen Verhältnis erlebt und was ihm auf diesem Wege subjektiv religiös-sittlicher Erfahrung als göttlicher Wille und göttliches Gnadenwirken sich offenbart.“¹⁵ Also Schleiermachers revolutionäre Tat hat ihre Wirkung nicht verloren – aber die festen Resultate läßt die neueste Entwicklung der Theologie sehr vermissen.

14. Vgl. „Der christliche Glaube“, § 16 (S 107, 2. Ausgabe).

15. So Lipsius im Theol. Jahresbericht, Band V, S. 369.

Man streitet sich gegenwärtig unter den im Vordertreffen stehenden Theologen über die Größe des objektiven Kernes, der ihren Erfahrungsaussagen zugrunde liegt. Lipsius, von Kant ausgehend, will in seinen Aussagen noch mehr „Sein“ als Ritschl bewahren, worin er irrt: denn im Vergleich zu ihm sind Ritschl und Kaftan weit objektiver. Bei ihnen ist der Gottesbegriff keineswegs etwas schwankendes oder etwas, das von vornherein nicht fest stände, sondern nur dies steht in Frage, ob man denselben mit metaphysischen Bestimmungen ausstatten soll, oder ob man nicht besser tue, ihn unter solchen Merkmalen uns zu vergegenwärtigen, wie sie sich aus der Wirkung Gottes auf uns, und zwar besonders in Christus, ergeben.

Da ist also immer doch ein Kern, der durch einen festen Offenbarungsbegriff gestützt erscheint, vorhanden, – kurz ein Gott ist da, zu dem man beten kann, was aber bei Biedermann und Lipsius fehlt. Wer mit Biedermann¹⁶ und dem ihm in allen wesentlichen Punkten folgenden Lipsius die Offenbarung als das notwendige untrennbare Korrelat der Religion betrachtet, wer in der Einheit des göttlichen und des menschlichen Geistesaktes das eigentlich Wesentliche jedes religiösen Momentes sieht, wer im Gegensatz zur äußeren Offenbarung die innere Offenbarung, des göttlichen Geistes im menschlichen betont – der betrügt sich selbst, wenn er noch von Offenbarung spricht, oder von einem Gott redet, zu dem man beten kann. Ritschl ist dagegen fern davon, die Autorität der Bibel herabzusetzen und sie durch ein lebendiges religiöses Gefühl oder die Spekulation derartig überwuchern zu lassen, daß nichts Objektives mehr übrig bleibt. Er ist also ein sehr zu fürchtender Feind für die pantheistisch angehauchte Theologie der Neuzeit. Aber auch gegen die Vertreter der orthodox oder pietistisch gerichteten Theologie der Gegenwart opponiert Ritschl dadurch, daß er ihre Metaphysik, die sie in der Theologie zur Anwendung bringen, verwirft. Und hier geht er zu weit.

Er will nämlich mit dem Mißbrauch der „metaphysischen“ Bestimmungen auch den Gebrauch, mit der falschen jede Metaphysik auf dem Boden der Dogmatik beseitigt wissen. Er klagt darüber, wie alles von oben herunter aus Allgemeinbegriffen deduziert wird, und daß man also an die Sümpfe der Begriffe, statt an das lebendige Wasser der Erfahrung appelliere (Theologie und Metaphysik. S. 38f.). Dabei ist sein Kampf gegen die Manier, einen metaphysischen Gedanken alsbald als theologisch zureichenden verwenden zu wollen, nicht ohne Berechtigung. Aber mit seinem Kampf gegen die Erkenntnis des „Dinges an sich“ auf dem Boden der Theologie fährt er weit über das Ziel hinaus. Er lehnt konsequent jede Belehrung, die mit den Mitteln der gewöhnlichen Metaphysik geschieht, ab und will nur an den im Evangelium unserem Glauben dargebotenen Inhalt gebunden sein. Aber nachdem nun die alten metaphysischen Formeln zerbrochen sind, weiß er nichts Stichhaltiges an die Stelle zu setzen. Er geht ähnlich wie Schleiermacher vom Subjekt aus und will, von dessen Bedürfnissen ausgehend, nunmehr Forderungen stellen, welche die Offenbarung Gottes in Christus liquidieren soll. Die Offenbarung tut das auch – sie läßt sich nach dem Maße der Forderungen des Subjekts herbei, dieses oder jenes auszusagen,

16. Christliche Dogmatik (2. Auflage) I, S. 269 ff.

was das Subjekt befriedigt. Aber wo ist nun das Maß für die objektive Wahrheit? Das Subjekt hat keinen absoluten Maßstab in sich – aber auch der Offenbarung fehlt er. Beim Mangel jedes sicheren objektiven Maßstabes, müssen alle diese Aussagen in Subjektivismus sich verlieren. Oder wo hätte denn Ritschl einen objektiven Maßstab¹⁷ bei der Beurteilung der Offenbarung? Er, dem das *testimonium Spiritus sancti internum* fehlt und dem daher das Band fehlt, um die Offenbarung zusammenzuhalten? Er kann die Offenbarung nur historisch sich begründen und muß sie kritisch zerfasern lassen – von jedem Luftzug in der jeweiligen wissenschaftlichen Theologie und besonders der heil. Bücherkritik hängt er ab – und jede Festigkeit mangelt. Kritisiert er doch selbst Paulus¹⁸ und Petrus¹⁹; empfängt man doch den Eindruck, die neutestamentlichen Schriften seien nur Quellen und nicht Normen; hält er doch Umschau über die Propheten und Apostel, wie ein Feldherr über seine Soldaten und nicht, wie es sich ziemte, als ihr Schüler. Und mit welcher Willkür weiß er den Konsequenzen auszuweichen, die andere aus seinen Vordersätzen notwendigerweise ziehen müssen, etwa mit Aussage wie: dies oder jenes sei nur für das Urteil Gottes oder für Gott durchsichtig, z.B. die ewige Gottheit des Sohnes (vgl III, 323, 436; II, 327). Klingt solches nicht, als ob er sagte: Gott mag das mit sich selber ausmachen – wir wollen uns inzwischen nicht groß davon anfechten lassen. Wie willkürlich springt Ritschl mit dem Begriff des „Gesetzes“ um, das einmal nur durch die Engel gegeben sein muß (im Galater- und Kolosserbrief) und ein anderes Mal (im Römerbrief) mit Gottes Willen identifiziert erscheint (II, 252); wie abschätzig beurteilt er den *locus* Röm 5,12-21 nach seiner Bedeutung für die Anthropologie (III, 324 vgl. II, 327). Wie unerträglich willkürlich ist die Auslegung von Joh 3,36 (II, 152) oder von Eph 2,3 (II, 147f.), von seinem socinianischen Urteil über den Zorn und die Gerechtigkeit Gottes nicht zu reden (S. 410ff. der Dogmatik).

Und nun der Kampf um „das Ding an sich“? Gewiß ist es Ritschl unverwehrt, sich auch eine bestimmte Erkenntnistheorie zu bilden und damit zu operieren (s. Theologie und Metaphysik, S. 38) – aber ist sie auch die richtige? Ist es wohlgetan, auf Grund seiner besonderen Anschauungen von der Metaphysik sich zum Glauben der Christenheit, wie er von jeher war, in einen ausdrücklichen und bewußten Gegensatz zu stellen? – Das scheint auch uns gar sehr an den alten verjährten Rationalismus zu erinnern (vgl. A. Lasson in Preuß. Jahrbücher, Oktober 1886, S. 397). Ritschls Meinung ist: die ältere Theologie hätte nur in uneigentlicher Weise, also zum Schein, ihrer Aufgabe genügt, wenn sie die religiösen Wahrheiten mittels metaphysischer Begriffe zu bestimmen unternahm. In eigentlicher Weise will nun Ritschl die christlichen Wahrheiten bestimmen und unter Wegfall aller apriorischer Bestimmungen, aller Allgemeinbegriffe, die

17. Ein solcher objektiver Maßstab ist das Zusammenstimmen des Alten und Neuen Testaments; mit großer, selten gewordener Energie trachtet er die neutestamentlichen Ideen auf der alttestamentlichen Grundlage zu verstehen. Aber das A.T. wird derartig behandelt und derartig an ihm herumgedeutet, daß endlich nicht gar viel mehr übrig bleibt, was dem N.T. Licht geben könnte. Wir erinnern uns nur an den Zorn Gottes oder die Deutung des Kofer uam. bei Ritschl.

18. Rechtfertigung und Versöhnung III, 284: Paulus' Urteil über die Völkergeschichte ist unvollständig; das über den Bestand des mosaischen Gesetzes historisch unrichtig.

19. Ib. II, 101.

hier einschlagenden Verhältnisse und theologischen Probleme im Rahmen der christlichen Selbstbeurteilung, der Erfahrung, analysieren und bestimmen. Daß er sich dafür auf Luther beruft²⁰, schenken wir ihm – aus Luther lassen sich überaus viele Stellen anführen, woraus sich ergibt, daß er in allen Punkten von der Methode seiner theologischen Mitkämpfer durchaus nicht abgeht, sondern vielmehr in derselben Waffenrüstung einherging wie sie, was die Schwärmer²¹ nicht taten, die neue Schläuche für den neuen Wein sich verschafften, kurz im Trüben zu fischen suchten²². Wir geben zwar zu, daß es eine Art unter den Theologen gibt, die mit großen Formeln wenig ausrichten, welche Mücken sehen (im Gottesbegriff) und Kamele verschlucken (z.B. in der Lehre vom nicht-knechtischen Willen oder durch Aufstellung der Kenosis); wir geben zu, daß die bloße Repristination von Formeln die Unfruchtbarkeit nicht verdeckt, mit der diese Theologen geschlagen sind. Aber es gilt hier das Eine tun, d.h. also im Rahmen der recht (von dem Geiste Gottes) geleiteten Erfahrung sich zu bewegen – und das andere nicht lassen. Mit letzterer Aussage aber meinen wir: daß man die Beihilfe der christlichen Kirche bei dieser Arbeit nicht verwerfen dürfe. Diese Arbeit der Jahrhunderte in der christlichen Kirche läßt sich nimmermehr

20. Z.B. III, S. 198 u.ö.

21. Auch Coccejus enthielt sich schon einigermaßen des Gebrauchs der kirchlichen termini (s. Maresius Systema, S. 250).

22. Luther hat in den *locis de Deo, de trinitate, de Christo* wenig Eigentümliches, sondern er folgt durchaus der kirchlichen Tradition. Ihm steht die Schrift hoch über Konzilen und Vätern. Sie ist der Väter Prüfstein und nicht umgekehrt; s. Walch'sche Ausgabe XVIII. 1584 -86. XX. 951-55. Die Konzile geben durch sich selbst keine Gewähr der Wahrheit; sie verdienen nur Beachtung, wenn und insoweit sie mit der Schrift übereinstimmen. XIX. 2204; XIII. 1416. 1425. Luther stellt die Schrift wider aller Väter Sprüche, wider aller Engel, Menschen, Teufel, Kunst und Wort: gegen König Heinrich VIII. §103. Dem Latomus ruft er zu: „Herr Zähler der Zeugnisse und nicht Wäger derselben.“ XVIII. 1406. Einen anderen Gegner verspottet er: Ich fordere Schrift von ihm, so antwortet er mir mit der Lehrer Sprüche. Ich frage nach der Sonne, so weist er mir seine Laterne. Ich sage: Wo ist die Schrift? so spricht er: Tritt hervor, Ambrosi, tritt hervor, Cyrille! V, 461. – Dem Worte ὁμοούσιος ist er nicht hold, weil es „ein neu, weltlich Wort“ ist; mit der Sache, die damit bezeichnet werden will, erklärt er sich ganz einverstanden. XVI-II, 1456. Die nämliche Stellung nimmt er zuweilen auch zu dem Wort Trinitas (XI, 1550) ein, wiewohl er dasselbe anderswo selbst mit Eifer braucht. Von den ersten ökumenischen Konzilen redet L. mit großer Ehrerbietung. Er führt die heilige Schrift und das „heilige nicänische Konzil“ gegen die Lehre Roms an. XVIII, 865. Er tadelt Zwingli scharf und betont ihm gegenüber sehr stark das einhellige Zeugnis der alten Kirche XX. 2036 sq. 2097. – Die ganze Kirche ist mehr als ein Teil derselben, wie z.B. Rom; so sind die ersten ökumenischen Konzilien höher zu achten als die von der römischen Kirche, d.h. vom Papst einberufenen, da die römische Kirche ja nur ein Stück des Ganzen ist. XVIII. 870. Die Römischen haben gesehen, daß die ersten Konzile, im Geiste gehend, glaubwürdig sind worden, haben sich nun auch in dieselbe Ehre gedrungen, gar nichts angesehen, ob sie über tausend Meilen unähnlich sind an Leben und Geist den ersten heiligen Vätern u. Konzilen. XIX, 1034. In der Auslegung des Propheten Joel, (VI, 2314) findet sich die Stelle: „Darum siehst du hier, worauf das Symbolum des h. Athanasius gegründet ist, welches also gefaßt ist, daß ich nicht weiß, ob seit der Apostel Zeit in der Kirche des Neuen Testaments etwas wichtigeres und herrlicheres geschrieben sei.“ Und dann wird eine lange Anführung gebracht aus dem Athanasianum: „Eine andere Person ist der Vater, eine andere der Sohn, eine andere der heilige Geist usw.“ Vergl. dort das Vorhergehende und Folgende. „Diese Lehre ist nötig – die von der Dreieinigkeit – nicht allein darum, daß ohne dieselbe keine rechte Erkenntnis Gottes sein kann, sondern auch um des Anrufens willen.“ vide ib. plura! – Über die Dreieinigkeit schreibt Luther ferner XIII, 1482 sqq. „Ohne dieses Artikels Erkenntnis u. Bekenntnis nehme ihn niemand für gen Himmel zu kommen.“ Andere Stellen VI, 2308 und 9; XII, 853 ff. Der heilige Geist ist anzurufen VI, 2325; wobei das Zeugnis des h. Basilius und Eusebius Palästinus angeführt wird. Über den Unterschied der drei Personen, Gottheit und Menschheit Christi vgl. die Jenaische Ausgabe der Opp. Lutheri Tom. VIII. S. 150 (Neue Ausgabe S. 137). Ebenso ibid. tom. VII. S. 45 (Neue Ausg. 42 sqq). Tom. VI. S. 181. In der Kirchenpostille ist in der Epistelpredigt am Sonntag Trinit. mehreres (aus einem Brief des Herrn Pfarrer J.J. Schenkel in Schaffhausen).

mit dem Schlagwort Metaphysik, die mit der Religion nichts zu tun hat, oder durch historische Konstruktionen, die man sich von dem ursprünglich echt Christlichen macht, zu den Toten werfen.

Die Apostel selbst haben einen *typus doctrinae* gekannt (Röm 6,17; vgl. Phil 3,16), und der Hebräerbrieff spricht von Milch und starker Speise und rechnet zur letzteren (vgl. Kap 6,1 das Wort *τελειότης*) die von Melchisedek handelnden Sätze (Kap 7), welche eine ganze Christologie enthalten, in die sich Christus einfügen lassen muß, wie denn überhaupt die Apostel bei ihren christologischen Beweisen vom AT. auszugehen pflegten. Wir fordern also von dem Theologen, daß er seine Theologumena nicht der strengen Prüfung an dem Maßstab metaphysischer Begriffe entziehe. Das „Ding an sich“ ist ein schönes Ding, aber es hat „keine Hörner und Klauen, kein Bestehen, wenn es sich nicht in Worte kleiden läßt. Und in Worte ist es gefaßt – die heilige Schrift ist voll von theoretischen Urteilen über die höchsten Fragen des Daseins (zumal der Apostel Paulus).

An die Stelle dieser „Metaphysik“ der Kirchenlehre setzt Ritschl die Werturteile und hofft damit den Gefahren der pantheistischen und überhaupt jeder einseitig philosophischen Weltanschauung zu entgehen, kurz die Angriffe der Philosophie auf die Theologie zu sistieren, indem er der Religion ein eigentümliches Gebiet sichert. Auf diesem Gebiet herrschen Vorstellungen von Gott und Menschenwelt, an welche keine Philosophie und kein uninteressiertes wissenschaftliches Erkennen heranreicht (III, 191-197). Er schlägt demnach den Philosophen auf die Finger, um das Reich für sich allein zu haben, trifft dabei aber auch die kirchliche „Metaphysik“, die als ein Erbteil des Platonismus hier durchaus nicht hingehöre. Die Folge davon ist, daß Ritschl in der Trinitätslehre bei der ökonomischen Trinität stehen bleiben muß, sofern wir nur aus Erfahrung, durch Werturteile, von ihr wissen. Sowie wir mit der Kirchenlehre nach festem Boden in der Ewigkeit trachten, bekommen wir das Medusenhaupt der Metaphysik zu sehen. Ferner ist ihm die kirchliche Lehre von den zwei Naturen Christi nicht der rechte Schlüssel zur Eröffnung des Geheimnisses der Person Christi (III, 362-370). Mit solchen metaphysischen Subtilitäten will er nichts zu schaffen haben, wie die chalcidonensische und Konkordien-Formel sie uns bieten. Indem er nun die Gottheit Christi als ein an seinem Wirken offenes Attribut zu verstehen lehrt, so verfällt er damit in den socinianischen (zugleich deistischen) Irrtum, daß der Sohn den Namen Gott nur uneigentlich, als eine Belohnung für seine Taten, empfängt. Das Zugeständnis der ontologischen Trinität oder der Gottheit Christi von Ewigkeit her, kann er nicht machen, weil das nicht dem „Werturteil“ untersteht. Damit aber leugnet er beide Lehren, weil es zwischen Ja und Nein kein Mittleres gibt. Im Gegensatz ferner zur pantheistischen Zerfahrenheit eines Biedermann und Pfleiderer, fordert Ritschl: man solle sich an Christus als dem Träger der Offenbarung orientieren. Durch eine streng vorgehende Exegese erforscht er den Sinn der bei ihm viel geltenden Offenbarung. So weit geht er darin, daß er auf religiösem Gebiet nie von einer unvermittelten Erfahrung der Nähe der Gottheit reden will. Alles sei hier durchs Wort, durch die historisch gesicherte Offenbarung vermittelt zu denken. Er lehnt alle Unmit-

telbarkeit ab und brandmarkt alles Derartige als „Mystizismus“. Durch solche Berufung auf die Selbstgewißheit und die Offenbarung will nun Ritschl den Aufbau einer systematischen Theologie vollziehen, welche objektiven Wert hat. Indem er aber also die Klippe des Pantheismus vermeiden will, scheitert er sofort an der Klippe des Deismus. Und dies ist gerade das Verdienst der orthodoxen Theologie, daß sie, bei allen Schwächen im Einzelnen, dennoch vor solchen Hauptfehlern sich von Anfang an bewahrt hat.

Ritschl verfällt in den deistischen Irrtum; daß er Gott und Mensch, göttliches und menschliches Tun so auseinanderreißt und eine solche Kluft zwischen hüben und drüben befestigt, daß jene in alle Ewigkeit nicht mehr zusammenkommen. Zwar gehen beide, Gott und Mensch, säuberlich getrennt, ihren Weg nebeneinander, so daß sie sich nie völlig aus den Augen verlieren (wozu wäre denn sonst die „Offenbarung“?); zwar gibt es allerlei Relationen zwischen Gott und den im Reiche Gottes durch das Vertrauen auf Christus vereinigten Menschen. Aber was sie dort zusammenhält, ist nicht der lebendige Heiland durch seinen persönlich auf uns wirkenden Geist, sondern die gleichen Ziele und Zwecke sind es, welche die Christen zusammenhalten. Es sind nur sittliche Aufgaben, die der Christ im Vertrauen auf Christus verfolgt – Darstellung des Reiches Gottes auf Erden, sittliche Arbeit in der Welt, Herrschaft über die Welt (im recht geübten Vorsehungsglauben, in Demut, Geduld und Gebet etc.) Aber bei dem allem kommen wir nicht weiter, als zur deistischen Auseinanderhaltung Gottes und der Menschen – wie zwei parallele Linien werden sie stets nebeneinander laufen, aber über eine moralisch vermittelte Einheit bringt Ritschl es nicht. Damit aber wird der Inhalt der Offenbarung nicht erschöpft, und die Orthodoxie hat sich daher stets bemüht, wie einerseits von der Einseitigkeit des Pantheismus, so auch andererseits von der des Deismus sich frei zu erhalten; sie will zwischen beiden Extremen hindurch den Mittelweg einschlagen. Dies geschieht natürlich auch mit den Mitteln der „Metaphysik.“ Aber diese Metaphysik hat dazu beigetragen, der Kirchenlehre das Leben zu erhalten, was auch die Ritschl'sche Schule dagegen sagen mag.

Einerseits hält also die Orthodoxie daran fest, daß Gott alles in allen sei – andererseits behauptet sie mit dem Apostel: Alles ist euer – ihr aber seid Christi – Christus aber ist Gottes (1.Kor 3,22.23). Der Versuch, solche Gegensätze zu vereinigen, liegt in der kirchlichen Trinitätslehre – hier sind die Fundamente dafür gegeben; und darauf bauen die späteren großen Konzile die Lehre von der Person Christi. Von der Christologie aus gewinnt man dann festen Boden in der Anthropologie. In Christo hat die Kreatur ihren Halt. Nach demjenigen, was Gott in Christus schenken wollte, bemißt sich der Aufriß der ersten Schöpfung; nach der Gnadengabe die natürliche Gabe. Der erste Adam ist doch gewissermaßen nur der zweite, nach Christus gebildete. Die Idee des Menschen ist nicht gefaßt ohne die Idee Christi. Also zur Anthropologie geht der Weg von der Trinitätslehre aus, und zwar über die Christologie. Daher nahm die Kirche erst die Trinität, dann die Christologie und endlich die Anthropologie in Angriff, worauf dann später die Reformation die Resultate zog und den Prozeß zum Abschluß brachte. Sobald Christus anders verstanden wird, als es in der orthodoxen

Lehrentwicklung geschieht, verliert man nach links allen festen Halt gegen den Pantheismus und nach rechts alle Festigkeit gegen den Deismus. Das ganze Gefüge der Dogmatik hat sich an Christus zu orientieren und steht und fällt mit ihm, wahren Gott und wahren Menschen.

Indem wir die nähere Begründung dieses Satzes der Dogmatik selbst vorbehalten, wollen wir hier nur kurz Folgendes andeuten zur Erhärtung des eben Gesagten. Wir schicken über diese kirchlichen Lehrbestimmungen die Bemerkung voraus, daß sie nicht so eng gemeint sind, daß nicht innerhalb der Grenzen eine freie Bewegung mit rein biblischen Darstellungsmitteln gestattet sein sollte (siehe unter Dogmatik, Seite 122).

Wenn, im Widerspruch mit der kirchlichen Trinitätslehre, der Unterschied des Sohnes so unumschränkt gesetzt wird, daß eine wesentliche Gleichheit damit unvereinbar, und der Sohn dadurch in eine Reihe mit allen anderen Menschen gestellt ist: so stehen wir auf dem Boden des Deismus (anfänglich betreten von den Monarchianern, dann vom Arianismus). Wird dagegen die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater so unumschränkt gesetzt, daß ein eigentümliches Subsistieren dabei nicht weiter bestehen kann sondern der Sohn zum Moment in der Selbstentfaltung der Gottheit herabsinkt: so stehen wir auf dem Boden des Pantheismus (anfänglich betreten vom Sabellianismus). Den Mittelweg geht der orthodoxe Lehrbegriff, durch den Mund des Athanasius die Grenzlinien bezeichnend, innerhalb deren man eine Berechtigung in der Kirche beanspruchen kann.

Beide genannten Häresien finden ihre Fortsetzung auf dem Gebiet der Anthropologie.

Bei der deistischen Tendenz in der Gotteslehre stellt sich sofort eine pelagianisierende Anthropologie ein. Wir behalten einzelne Individuen übrig; Monaden ohne Fenster (vgl. Leibnitz), in die nichts hineinkommen kann, das nicht schon in ihnen ist²³. Diese Kreatur kann eigentlich nicht sündigen, denn es fehlt ihr ein Prototyp, wonach sie erschaffen worden (der Sohn Gottes); es fehlt ihr ein göttliches Gesetz, das über ihr stände; es fehlt ihr ein fester Anfang, sowie ein festes Ziel. Sie dreht sich um sich selbst herum in absoluter Selbstbestimmung – endlos in ihrer Entwicklung, weil Anfang und Ende fehlen. Wird hier dennoch vom Sohne geredet, so kann er nur ein *primus inter pares* sein, ein Vorbild, dem die Übrigen moralische Antriebe verdanken – und kommt ihm in diesem System der Name Gott zu, so geschieht das nur uneigentlich als eine Belohnung für seine Taten.

Im anderen Fall, wo der Sohn nur ein Moment in der Gottheit ist und nur eine Offenbarungsrolle auszufüllen hat (Pantheismus) wird der Mensch in einen unendlichen Prozeß mitverflochten. An Christus kann er sich nicht halten, denn derselbe ist in den allgemeinen Fluß der Dinge mit einbezogen. Es ist aber alles vernünftig, weil und sofern es mit in den Prozeß verflochten ist. Auf anthropologischem Gebiet ist die einzig vernünftige Folge dieser Ansicht der Trinität und von Christus die irgendwie hergestellte Naturalisierung des Bösen, wie sie an-

23. Siehe G. Meier, Die Lehre von der Trinität I, S. 141.

fänglich und aufs Größlichste vom Manichäismus geleistet wurde, dessen Satz nach Athanasius war:²⁴ φυσικὴν εἶναι τὴν ἀμαρτίαν. Also der Mensch ist ursprünglich noch schwach; er hat die nichtgöttliche oder endliche Natürlichkeit an sich, und es handelt sich für ihn darum, auf organischem Wege mit dem absoluten Geist eins zu werden, oder wie dies sonst ausgedrückt wird bei unseren Neueren.

Ebenso hatte die Orthodoxie auf dem Boden der Christologie mit den gleichen Einseitigkeiten, nämlich der deistischen und pantheistischen, zu kämpfen. Die ältesten Häresien waren die ebjonitische und die gnostisch-doketische, von denen jene den Juden das Ärgernis des Kreuzes dadurch wegzuschaffen trachtete, daß sie (echt jüdisch) Christus für einen bloßen Menschen, wenn auch einen Menschen der höchsten Stufe, ausgab, während diese (echt heidnisch) von der wahren Menschheit mehr oder weniger abstrahierte und einen himmlischen Aeon oder ein höheres Geistwesen in dem Erlöser erkannte, um für die Hellenen die Torheit des Kreuzes wegzuschaffen (vgl. 1.Kor 1,23). Dieser teils jüdischen, teils heidnischen Verkümmern der christlichen Wahrheit gegenüber hielt die Kirche von Anfang fest an der Lehre von der Fleischwerdung des Logos (Joh 1,14), wie immer sie sich auch das Verhältnis von Logos und Fleisch denken mochte (Apostolische Väter, Apologeten, dann Irenäus, Tertullian u.a.), und entging damit dem Absturz in den Deismus einerseits und den Pantheismus andererseits.

Die gleichen Einseitigkeiten wiederholten sich im vierten Jahrhundert. Apollinaris war es, der die wahre Menschheit des Erlösers, also die volle Wesensgemeinschaft mit uns, leugnete und den ewigen Logos für den höheren geistigen Teil des Menschen eintreten ließ, wogegen Arius die wahre Gottheit verneinte und den Logos zu einem geschaffenen Wesen herabsetzte. Jener geriet mit seiner Vermischung des Göttlichen und Menschlichen im Erlöser auf die schiefe Ebene des Pantheismus, dieser stand mit seiner Trennung im Deismus. Die Orthodoxie, vertreten durch Athanasius, lehnte beides ab und gab den Apollinaristen zu bedenken, daß sie dem Erlöser durch Versagung der wahren menschlichen Natur allen Boden für die stellvertretenden Handlungen entzögen und die Erlösung unmöglich machten²⁵. Den Arianern gab Athanasius zu bedenken, daß niemand uns zu Kindern Gottes machen könne, als der, welcher der wahre und wesentliche Sohn des Vaters ist, und der die Befugnis dazu hat²⁶.

Dieselben Einseitigkeiten, welche die Orthodoxie zu bekämpfen hatte, wiederholten sich bei der Frage nach der Vereinigung der im Prinzip statuierten völligen göttlichen und völligen menschlichen Natur Christi. Hier erhob sich Streit zwischen der antiochenischen Schule, die sich (deistisch) mit einer bloßen moralischen und uneigentlichen Verbindung (συνάφεια) beider Naturen begnügte, und der alexandrinischen Schule, welche die Zweiheit der göttlichen und menschlichen Natur zu einer und zwar göttlichen Natur verschmolz und damit ins pantheistische Fahrwasser geriet. Die Orthodoxie entschied sich auf den

24. Athanasius Opp. (Bened. Ausgabe) I, S. 934.

25. Athanasius (Benedict. Ausgabe) Opp. omnia I, 934-944. Ibid. 736ff.

26. Athanasius, Contra Arianos I, 39, vgl. 51; ferner II,77; III,13.

Synoden zu Ephesus und Chalcedon **gegen** beide Abwege und blieb auf dem gesunden Mittelwege, indem sie die Unterschiedenheit der Naturen mit der Einheit der Person zusammen festzuhalten forderte und solches im Streit gegen den Monotheletismus noch einmal präzierte.

Dabei ist die Beobachtung wichtig, daß die auf einer Linie stehende ebnitische, arianische und nestorianische Häresie entschlossen auf Seiten des Pelagianismus in der Anthropologie stand, wogegen die gnostische, apollinaristische²⁷ und monophysitische Häresie, wenn auch durchaus nicht mit Entschlossenheit²⁸ aber doch in ihren Auswüchsen notwendig auf eine manichäisch gerichtete Anthropologie hinauskam. Es ruft hier eine Häresie der andren und bereitet ihr wenigstens den Boden – nur die orthodoxe Kirchenlehre lehnte schließlich in Augustin mit fester Hand die pelagianische und manichäische Häresie ab, nachdem sie eben auch in der Christologie und Trinitätslehre auf dem gesunden, von beiderlei Einseitigkeiten sich abwendenden Mittelweg sich befand.

In der Reformationszeit wiederholte sich in verkleinertem Maßstab die gleiche Erscheinung. Der Socinianismus verfiel in die alte Leugnung der Präexistenz des Erlösers; er sei nicht Gott gewesen, sondern zur Würde eines Gottes erst erhoben worden. Sofort stellte sich auf anthropologischem Gebiet der reinste Pelagianismus ein. Diesem rationalistischen Deismus tritt als anderes Extrem die mystisch-pantheistische Richtung mit ihren Theorien gegenüber. Da finden wir bei den schwärmerischen Richtungen Gleichgültigkeit gegen die wahre menschliche Natur des Erlösers²⁹. Schon Osiander betont die divina natura Christi, welche uns eingepflanzt werden müsse, um unsere Gerechtigkeit vor Gott zu sein³⁰. Schwenkfeld lehrte eine mystische Vergottung des Menschen, deren Urbild Christus war. Die Mennoniten wiederholen die gnostische Behauptung, daß der Erlöser sein Fleisch mit sich aus dem Himmel gebracht habe, und die Folge davon ist die einseitige Hervorhebung der innerlichen Wirkung Christi und Verkennung der menschlich historischen Seite in Christus, und überhaupt Abwendung von präzisen theologischen Lehrbestimmungen. Bei späteren Mystikern und Theosophen ging die Verflüchtigung der wahren Menschheit Christi, womit dann freilich die Verkümmern seiner göttlichen Natur Hand in Hand ging, ins Extreme; charakteristisch für sie ist die Abneigung gegen die großen Konzile und deren Symbole. Alle diese Parteien sind auch in der Anthropologie irrig und setzen irgendwie einen mystisch gearteten Prozeß der Heiligung und Erneuerung an die Stelle der streng durchgeführten Rechtfertigung aus dem Glauben, und ihr Streben ist, daß diese Heiligung schon auf Erden zur vollen Darstellung komme.

Es wird also wiederum auch nach der Reform in beiden neben der Kirchenlehre hergehenden einseitigen Richtungen aufs gröblichste gerirrt, und die Irrtü-

27. Ibid.

28. Der kirchliche Schlendrian in der Praxis hielt sich doch vielfach wie mit Klammern gefangen – d.h. im Pelagianismus, wie er vor Pelagius üblich war.

29. Schon bei den älteren Mystikern, z.B. dem Verfasser der „Deutschen Theologie“, heißt es von Christus, daß in ihm Gott selber der Mensch war.

30. Melanchthon zu Röm 3,21 und Neander's Dogmengeschichte, II, S. 259. Vgl. Pfeleiderer, Glaubenslehre § 204.

mer in der Christologie stehen im engen Verband mit den Irrtümern in der Anthropologie. Die „Metaphysik“ der Kirchenlehre hat also wohl mit der Religion zu tun; so gebrechlich auch die Formeln sind, mit denen sich die Orthodoxie zur Wehre setzt, es ist ihr doch gelungen, einen köstlichen Inhalt (das Kleinod der Religion) dadurch zu bewahren. Durch diese Formeln sind wir vor dem Absturz in den Pantheismus und Deismus behütet worden. Und sie werden vorhalten, bis daß Christus wiederkommen wird zum Gericht.

Wo wir nun A. Ritschl unterbringen sollen, der, unter Verneinung der Metaphysik der Kirchenlehre, den Hauptlehren der Christenheit ein ganz neues Gepräge zu geben beliebt, kann nicht fraglich sein. Die Trinitätslehre fehlt – die Präexistenz Christi ist eine Angelegenheit, die Gott und Christus miteinander ausmachen mögen – für uns ist das nicht näher ersichtlich. Im übrigen ist Christus alles, was die Exegese Ritschl's über ihn zu sagen erlaubt – nur nicht der Christus der Zweinaturenlehre und der Logoslehre unserer altkirchlichen Symbole; nicht der Christus der Christenheit seit Justin, Origenes, Athanasius usw. bis auf den heutigen Tag. Der heilige Geist ist ein Etwas, wir wissen aber doch nicht was? In der Trinitätslehre also und der damit eng verbundenen Christologie der Kirche hat Ritschl keinen Anhalt.

Auf solcher brüchigen Unterlage erbaut sich nun eine semipelagianische Anthropologie – es folgt weiter die Verneinung des biblischen Zornes Gottes und der stellvertretenden Genugtuung, endlich eine Rechtfertigung, die es auf Werke abgesehen hat. Überall schwächen die zwischen Gnade und Freiheit hindurch lavierenden Vermittlungsversuche die Kraft des kirchlichen Dogmas. Das ist die Folge davon, daß man die alten Zelte der kirchlichen Metaphysik abgebrochen, bevor man die feste Aussicht auf neue haltbarere hatte.

Wo wir also Ritschl unterbringen müssen, bleibt keine Frage. Er steht auf der Seite des Deismus, und in der Anthropologie auf Seiten eines gemäßigten Pelagianismus. Der Grundstelle Röm 5,12ff. spricht Ritschl die Bedeutung ab, der locus classicus für die Erbsünde zu sein (III S. 324). „Paulus bietet keinen anderen Grund für die Allgemeinheit der Sünde oder für das Reich der Sünde dar, als das Sündigen aller Einzelnen“³¹.

Auf der entgegengesetzten Seite, der des Pantheismus, kommt dagegen Biedermann zu stehen. Während Ritschl das Schleiermacher'sche Erbteil nur mit Vorsicht und großer Selbständigkeit antritt, während hier der Beweis für die christliche Wahrheit als Offenbarung praktisch geführt und somit den Klauen der Philosophie entzogen wird, so steht dagegen Biedermann ganz anders. Was Schleiermacher begonnen, das vollendet er. Im Schleiermacher'schen System können wir den Anfang davon sehen, daß der sich vorher („im alten Glauben“) nur jenseits seiner selbst versetzende Geist sich in sich zurückzieht und sich innerhalb der Domäne des Gefühls einrichtet. Indem er an die Stelle der transzendent-metaphysischen Aussagen (die mit Hilfe der Offenbarung vordem eruiert wurden) die Aussagen der christlichen Erfahrung von dem, was der Mensch im innersten Bewußtsein erlebt, setzt: so hat er damit die vorher von der äußeren

31. Die Restaurationsorthodoxie und die Vermittlungstheologie neigt meistens zum Synergismus oder Semipelagianismus, so besonders stark Ritschl, sagt O. Pfleiderer, Grundriß S. 135.

Offenbarung abhängigen Entscheidungen über die göttlichen Dinge ins Subjekt verlegt. Zugleich aber war dieses Verfahren bei Schleiermacher noch mit dem Mangel behaftet, daß die freie, sich selbst durchsichtige Subjektivität sich noch nicht das letzte Wort zutraut, sondern doch noch Fühlung sucht mit einer Offenbarung, d.h. besonders der Offenbarungstat in Christus, woraus nunmehr die falschen schillernden Vermittlungen zwischen geschichtlich Gegebenem und philosophisch Gewonnenem entstanden. Biedermann hat nun den auf dieser schiefen Ebene allein konsequenten Schritt getan, indem er der sich selbst durchsichtigen Subjektivität, mit Beseitigung alles Mittelbaren, bei sich selbst einzukehren verstattet. Religion und Wissenschaft, Glauben und Denken sind nun zwei verschiedenartige, aber im Wesen des menschlichen Geistes gleich wesentlich und notwendig begründete Beziehungsweisen des einen und selben Menschengeistes auf denselben Gegenstand, den im endlichen Geist sich selbst offenbarenden absoluten Geist (Gott)³². Und nun mußte alles Vorstellungsmäßige (d.h. der christliche Glaube) der Kritik des Gedankens unterzogen werden. Und was für ein Gottesbegriff kam dabei heraus? Ein reales Gegenüber des menschlichen Ich und Gottes ist nimmermehr durch Biedermann gewährleistet, denn der absolute Geist, auf den der endliche sich bezieht, kommt eben nur als der immanente Grund des Entwicklungsprozesses des endlichen Geistes in Betracht³³ – und damit ist die pantheistische Verneinung eines göttlichen „Du“ gegenüber dem menschlichen „Ich“ perfekt geworden. Schon der Umstand, daß jede Vermittlung durch einen historischen Offenbarungsträger bei solchem Verhältnis des Gläubigen zu Gott abgelehnt wird (I. S. 286f.) zeigt, daß wir es hier mit einer streng internen Angelegenheit zwischen Gott und Mensch zu tun haben – wobei das menschliche Ich nicht so sehr durch die göttliche Gnade erlöst wird, als vielmehr (weil selbst göttlich) sich selbst erlöst. Man vergleiche die folgenden Zitate³⁴: „Der Glaube ist der endlich geistige Akt des menschlichen Ich, durch welchen dieses die göttliche Selbstoffenbarung in ihm zum realen Inhalt seines persönlichen Geisteslebens subjektiviert“. „Jedem Menschen als solchem ist das absolute Wesen des Geistes nicht bloß als abstrakte Bestimmung, sondern als Lebenspotenz immanent“ (§ 868); diese Potenz wird durch die Gnade zur Aktualität erhoben. Der menschliche Geist hat eben überall den göttlichen als seine andere Seite und als den Grund seiner vollkommenen Selbstdarstellung an sich. Daß das „Ich“ über sich hinausgehen kann (wovon das Gewissen und die reale Freiheit Zeugen sind), geschieht kraft der Unendlichkeit der ihm immanent wirkenden Vernunft (I, S. 283). Das ist aber, trotz aller gegenteiligen Versicherungen Biedermanns – Pantheismus. Denn wo erst im menschlichen Geistesleben dem religiösen Wechselverkehr der persönliche Charakter zuwächst (§ 717 und 738), da liegt das Geständnis vor, daß die Religion ihr Dasein nur einem psychologischen Naturgesetz verdankt – und was man darüber hinaus noch etwa begehrte, fleischliche Religiosität, nicht wahre Religion ist. Solcher Spekulation gegenüber halten wir mit aller Zähigkeit an dem persönlichen

32. Vgl. Biedermann Vorträge v. Kradolfer, S. 205.

33. Vgl. Christliche Dogmatik I, S. 285.

34. S. 289.

Offenbarungsträger Jesus Christus fest und orientieren uns auch hier an der Offenbarungstat Christi! An diesem Eckstein, an Christus, dem Sohne Gottes, scheitert auch die Biedermann'sche Dogmatik.

Zwar ist ja bei Biedermann in ganz anderer Weise, wie bei dem frivolen Lang, die Rede von der religiösen Persönlichkeit Jesu (§ 810), die durch ihr höchst gesteigertes (absolutes) religiöses Selbstbewußtsein der geschichtliche Quellpunkt des Christentums ist. Aber Jesu persönliches Leben ist die erste Selbstverwirklichung – Quellpunkt der Wirksamkeit dieses Prinzips in der Geschichte (§ 81-) und gewährleistendes Vorbild für die Wirksamkeit dieses Erlösungsprinzips – d.h. aber: Jesus Christus ist ein geschichtliches Vehikel für die Verwirklichung der christlichen Religion in der Menschheit³⁵ Damit ist Christus aus dem Mittelpunkt der Dogmatik gerückt und Träger des „christlichen Prinzips“ geworden, das nunmehr aber in allen Wahrheit werden soll. Die Frage nach der konkret-geschichtlichen Form jenes Selbstbewußtseins Jesu zu beantworten, ist gar nicht Aufgabe seiner Dogmatik – denn das „Prinzip“, das in Jesus ins Menschheitsleben eintrat, ist das Bleibende und darf nicht mit der Person Jesu Christi identifiziert werden – das „Prinzip“ der Gotteskindschaft war erst in Ihm, dann in uns (§ 819), und kommt nur in der gesamten Menschheit zum Ausdruck, nicht in Jesus allein.

In der Tat ist es für uns völlig unverständlich, wie Biedermann bei solchen Spekulationen noch von einer Christologie reden kann. Wo doch alles hinausstrebt auf die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes in der religiösen Freiheit des endlichen Geistes (§ 783 vgl. § 32 und 729) – wo der allgemeine „Vorstellungsboden“ der Kirchenlehre so gründlich verlassen wird: wozu dann noch alle jene Bemühungen Biedermanns, das Bleibende aus den so ephemeren kirchlichen Bestimmungen der großen Konzile herauszuschälen? Wenn der Inhalt des „christlichen Prinzips“ an sich im Wesen Gottes und des Menschen enthalten und nur als die volle Verwirklichung des darin Enthaltenen sich herausstellt – wozu dann eine konkret historische Fassung dieses Prinzips in der Person Jesu? Ist das nicht ein Luxus oder doch eine zu weit getriebene Kondeszendenz gegenüber lieb gewordenen Namen und Vorstellungen, also doch noch ein Rest Mythologie? Jesus Christus gehört gar nicht mehr in diese Gedankenreihen hinein – und will man dennoch mit ihm rechnen, dann müßte er am Ende der Dinge (wann wird das sein?) als die letzte Zusammenfassung des absoluten und endlichen Geistes dazustehen kommen!

Es klingt recht schön, wenn Biedermann in seiner Zürcher Antrittsrede im Jahr 1850 (bei Kradolfer S. 16) sagt: „Durch und durch soll in der Dogmatik der geschichtliche, konkrete Stoff des christlichen Glaubensinhaltes, als vernünftig notwendige Entwicklung der Offenbarungstat in Christus, durchdrungen und durchleuchtet sein von dem darin sich selbst bewußt werdenden religiösen Geiste“. Aber ist solch ein Reden von Christus noch am Platze? War da nicht Strauß weit aufrichtiger, wenn er es nicht fertig bringen konnte, aus dem Jesus der Geschichte den Christus des Glaubens zu machen? Wenn es denn

35. Biedermann § 835; vgl. Lang, Versuch einer christlichen Dogmatik, S. 198. Gegen Lang vgl. meinen Artikel, Reform. Kz. von Alaminus, 1879, Nr. 8.

doch auf die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes in der religiösen Freiheit des endlichen hinauskommt – ist dann nicht einfach dabei stehen zu bleiben, und ist nicht jedes Hereinziehen des Jesus der Geschichte ein radikales Hindernis, um das christliche Prinzip zur vollen reinen Auswirkung seiner selbst kommen zu lassen? Nur dann, wenn der Jesus der Geschichte auch der präexistierende Sohn Gottes der heiligen Schrift ist, wäre eine solche Einflußnahme der „Offenbarungstat in Christus“ ganz am Platze und keine täuschende Phrase. So aber wird bei Biedermann das Wesentliche an der Lehre von Christus aufgelöst in eine Wahrheit der Vernunft.

Indem Biedermann in der Lehre von Gott und Christus der pantheistischen Richtung angehört, ist er sodann auch in der Anthropologie vor dem manichäischen Satze φυσικὴν εἶναι τὴν ἀμαρτίαν nicht bewahrt geblieben.

Nachdem nur scheinbar eine biblische Fundamentierung der Anthropologie bei Biedermann versucht worden – und dabei die σὰρξ ganz oberflächlich als konstituierender Faktor des menschlichen Lebens angesehen wurde (I. Ausgabe §§ 202, 211, 754) wird dann weiter die Sünde die notwendige Äußerung der von Gott dem Menschen von Anfang anerschaffenen Fleischesnatur (§ 210). Es ist natürlich und darum auch ganz allgemein, daß der Mensch sündigt (§ 211). Das stimmt mit dem Satz, den Athanasius als manichäisch bezeichnet: φυσικὴν εἶναι τὴν ἀμαρτίαν. Überhaupt gibt es in solchen Systemen weder einen Begriff von Sünde, weil der Begriff des Gesetzes fehlt, noch auch eine wahre Freiheit; letzteres deshalb nicht, weil der Begriff des Gegenteils, nämlich „Knechtschaft“ entweder fehlt, oder als ganz natürliche Bedingtheit und Bestimmtheit aufgefaßt wird (z.B. § 756).

Ähnlich wie Biedermann will auch Otto Pfleiderer die kirchlichen Dogmen nicht etwa preisgeben, sondern die philosophische Notwendigkeit in ihnen aufzeigen. Was die Kirchenlehre als Vorstellungen besitzt, das soll nach Kräften bewahrt, aber in den widerspruchlosen Gedanken aufgehoben werden. Man hat es sich wohl gemerkt, daß die Kirchenlehre eigentlich überall dem rasonierenden Verstand ein lautes: non liquet! zuruft – und in entscheidenden Hauptlehren nur Grenzpfähle nach links und rechts aufstellt (gegen Pantheismus und Deismus u.a.). Nun will unser Dogmatiker aber klüger sein und weiß sehr elegant mit einem weder – noch zu agieren, wodurch die gleichen Opposita abgelehnt werden sollen, wie in der Kirchenlehre – aber dann ein drittes Höheres aufzustellen gesucht wird, worin menschliche Vermessenheit und exegetischer Aberwitz gipfeln. Instrukiv ist, in welcher Weise Pfleiderer sich mit der Persönlichkeit Gottes abzufinden weiß. Dies geschieht § 33 unter Verweisung auf die spezielle Dogmatik § 97, woselbst aber nichts gesagt, sondern auf § 33 zurückverwiesen wird. Indem in § 177 über Gnade und Freiheit dahin geurteilt wird, daß niemand bis dahin das Richtige getroffen habe, so wird zwar scheinbar der Gnade ihr gutes biblisches Recht gegeben, d.h. es wird dem Augustinismus ein Kompliment gemacht, – aber mit einer durch „gleichwohl“ eingeführten Wendung des Satzes der Freiheit eine solche Rolle eingeräumt, daß die kühnsten Hoffnungen der Pelagianer reichlich erfüllt werden. Mit solchem „Gleichwohl“ wird sehr häufig die Kraft des Dogmas gebrochen und dem wirklich gesunden

Denken dennoch keine Befriedigung gewährt. Aus Christus macht Pfeleiderer § 213 den einzigartigen mikrokosmischen Gottmenschen, über welchen der „makrokosmische Gottmensch“ als sein unendlich erweitertes Abbild hinausragt. Die biblische und kirchliche Christologie ist demnach zu verstehen als Aussage des christlichen Gemeindebewußtseins vom Wesen des ihr eigenen gottmenschlichen Geistes unter dem typischen Bild seines ursprünglichen und urbildlichen Trägers und Mittlers Jesus Christus. Das sind so Kleinigkeiten, die wir als Proben seines Werkes „Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre“ hier vorlegen wollen. Das Prädikat „christlich“ dieser Glaubenslehre beizulegen, halten wir weder für historisch noch für philosophisch berechtigt; sie erinnert uns allzusehr an die Hegel'sche Schulweisheit.

Wenn wir nun zuletzt unseren Standpunkt präzisieren sollen – so können wir das nicht besser, als durch die Ablehnung der Ritschl'schen und Biedermann'schen Position tun. Während auf Seiten Ritschl's und seiner Schule die „Metaphysik“ nicht mehr ihre bisherigen Magddienste tun darf – sondern ihr erklärt wird, daß sie die im Christentum vorausgesetzten Realitäten nicht berühre – macht Biedermann die Magd zur Königin. Er will auch theoretisch erkennen und die Religion nicht lediglich auf das praktische Motiv abstellen³⁶. Bei Ritschl hat nun dies etwas Anmutendes, daß die durch keine Metaphysik zu ergründenden Realitäten dennoch dem religiös-sittlichen Bedürfnis verbürgt erscheinen durch die Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Christi. Aber auf welche subjektiven Abwege man bei den Versuchen, diese Bedürfnisse mit der Offenbarung in Einklang zu bringen, und diese nach jenen zu stimmen, gerät, bemühten wir uns oben anzudeuten (vgl. S. 410ff.). Diesen Abwegen gegenüber rufen wir: Zurück zur Metaphysik der Kirchenlehre!

Bei Biedermann dagegen könnte es, bei anderen Resultaten, etwas Anmutendes haben, daß er auf seinen Forschungsreisen im Gebiet der christlichen Glaubenslehre mit dem vollen Gepäck der altchristlichen Lehrbestimmungen beladen erscheint und eine Würdigung derselben, ja eine Auseinandersetzung mit ihnen, im Geiste der Hegel'schen Schule, anstrebt. In diesem Punkte gibt er der Geschichte die Ehre und widersteht der Ritschl'schen Schule, aber auch einer verschwommenen Vermittlungstheologie (gewissermaßen auch dem Pietismus), die beide es scheuen, ihre theologischen Fündlein in dem Lichte der kirchlichen „Metaphysik“ zu prüfen. Aber Biedermanns Abwegen gegenüber rufen wir: Zurück zur Offenbarung!

Mit diesem Warnruf scheiden wir von beiden Schulen, zugleich aber auch mit dem Gefühl, daß durch dieselben die Fundamentalbegriffe der christlichen Religion wankend gemacht worden sind. Ebendaher halten wir uns bei solch drohenden Gefahren um so treuer zur Bibel und zur Kirchenlehre, wie sie zuletzt in den protestantischen Bekenntnisschriften, speziell in denjenigen der reformierten Kirche, ihren Ausdruck gefunden.

Wir genießen in vollen Zügen, was die Offenbarung uns aus ihrem nie versiegenden Born in der heiligen Schrift gibt. Und wenn wir dabei vielfach durch die

36. Christliche Dogmatik I, S. 239. Er ist sehr auf Ritschl erbost.

„Metaphysik“ der Kirchenlehre das Verständnis der heiligen Schrift uns vermitteln lassen, so bleibt uns die Metaphysik doch *ancilla* – die Schrift hingegen – *regina*. Nur auf Eins aber verzichten wir von vornherein, das ist, auf trockenem Boden schwimmen lehren zu wollen. Dieses Kunststück empfiehlt uns fast die gesamte neuere Theologie. Das ist es, was sie erreicht mit ihrer Forderung, den Glauben an Gott, überhaupt das Christ-sein unabhängig zu machen von den bestimmten Daten einer äußeren Offenbarung, hingegen beides auf einen Grund abzustellen, der nicht wechselt mit den verschiedenen Auffassungen jener Offenbarung. Solches ist einerseits ein ganz verfehltes Unternehmen, denn einen solchen Grund gibt es nicht, weder im Verstand noch im Gefühl oder Willen des Menschen. Nein, denselben schafft die Offenbarung sich erst durch das *testimonium Spiritus sancti internum*, und zwar dadurch, daß Gottes Geist Zeugnis gibt unserem Geiste, daß wir Gottes Kinder und damit Erben sind (Röm 8,16f.). Die Glaubensartikel sind ein Feld nicht für das theoretische Erkennen (Socinianer und Rationalisten), nicht für das Gefühl (Schleiermacher), nicht für den aus praktischen Gründen an ihnen interessierten Willen (Ritschl) also nicht für das Wissen und das Gefühl als solches, oder für den Willen als solchen – sondern in erster Linie für den ganzen Menschen, dem Gottes Geist Zeugnis gibt von seiner persönlichen Kindschaft und Erbschaft. Und letzteres geschieht durch den Zug des Vaters zum Sohne, wobei die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo und die Lebensführungen, welche Glauben und Reue wecken, die Vermittlung bilden. Eine Paradoxie ist und bleibt es für den natürlichen Menschen – aber diese Torheit den Hellenen aller Zeiten wegzuschaffen, sind wir außerstande.

Eine weitere Ausdehnung der Einleitung in die Dogmatik in der Manier der oft beliebten Prolegomena (Religion, Offenbarung, Lehre von der heiligen Schrift) können wir nicht gestatten. Es ist eine Selbsttäuschung, wenn man meint, aus solchen Prolegomena eine Begründung der Dogmatik sich zu schaffen. Von allen dort vorkommenden Punkten (Religion, Offenbarung etc.) kann nicht die Rede sein, bevor wir wissen, daß Gott ist, und was er ist, was der Mensch und seine Bestimmung ist (so richtig Dorner, Glaubenslehre I, S. 167). Es gibt nichts Höheres und Festeres, woran wir die nun folgende Dogmatik anzuknüpfen befugt sind. Wird diese sich nicht selbst empfehlen und zu behaupten imstande sein (wem gegenüber – lassen wir sie selbst entscheiden), dann mag sie vom Schauplatz abtreten und den späteren Generationen höchstens als historisch interessante Reliquie wichtig bleiben. Ist die Dogmatik dagegen lebendig, fließt auf sie etwas von der Art des Evangeliums über, welches eine Kraft Gottes ist, selig zu machen alle, die daran glauben (Röm 1,16; vgl. 1.Joh 5,6ff) – dann mag sie auch fernher leben und zeugen. Aber jedes Wort der Empfehlung unsrerseits wäre zu viel!

Ebenso verfehlt ist es aber auch, die Begründung unseres Glaubens an die christliche Wahrheit und damit die Gewißheit des Glaubens irgendwie schon vorwegzunehmen, was dadurch geschieht, daß man eine kurze Formel aufstellt, welche dasjenige in nuce alles schon enthält, was wir hernach finden. Den Besitz dessen, was diese Formel aussagt, läßt man sich durch die persönliche Wieder-

geburt oder die Zugehörigkeit zu einer gewissen Kirche („den Lebenszusammenhang mit ihr“) mit Thomasius, Christi Person und Werk I, S. 5, garantieren. In dieser Weise verfahren, außer Thomasius, v. Hofmann, Philippi und Frank. Man läßt diese Formel sich selbst entfalten und zur Aussage bringen, wozu dann natürlich kommt, daß diese Aussagen des Glaubensbewußtseins an der heiligen Schrift geprüft werden. Das ist aber ein moderner Standpunkt und geeignet, die Objektivität der Lehre zu schädigen. Auch Schleiermacher ging vom Begriff der Kirche aus, als Gemeinschaft der durch das gleiche fromme Selbstbewußtsein Verbundenen; auch er ging von einer kürzesten Formel aus, wonach das Christentum sich dadurch von anderen Glaubensweisen unterscheidet, daß alles sich hier auf die durch Jesus von Nazareth vollbrachte Erlösung bezieht (Glaubenslehre § 11). Wie verschieden aber lauten die Resultate bei den eben genannten Theologen. Aufdringen läßt sich nun einmal die gute Lehre nicht – das Wort „wer aus der Wahrheit ist, höret meine Stimme“ läßt sich nicht dahin verallgemeinern, daß ein jeder aus der Wahrheit ist, und es ihm daher ganz etwas Natürliches sei, sich mit dieser Stimme Christi vertraut zu machen. Wir haben auch den Schein zu meiden, hier etwas erschleichen zu wollen, indem wir so verfahren, als ob der Glaube jedermanns Ding wäre – daran eben hat die Kirche, welche unsere Reformatoren vorfanden, Schiffbruch gelitten. Wir gehen demnach im Folgenden unmittelbar von der heiligen Schrift aus, und zwar unter der Kontrolle der Bekenntnisse unserer Kirche, mit denen wir uns aufs Innigste eins wissen. Auch ich selbst bin zu meinem in dieser Dogmatik dargelegten Standpunkt auf dem Wege gekommen, daß ich durch die Schrift zum kirchlichen Dogma kam, und dieses wieder meinen Glauben an die Schrift bekräftigte.

Um die Fehler seiner Vorgänger, die treffend kritisiert werden, zu vermeiden, hat endlich Dorner in der Einleitung zu seiner christlichen Glaubenslehre mit einer Darlegung der Genesis des Glaubens vor der Darlegung des christlichen Glaubenssystems begonnen. Er wünscht damit den Glauben zunächst auf rein menschlicher Basis zu begreifen, verfällt dadurch aber auf den Irrtum der Immanenz Gottes in uns („Gott ist der fortwährende, allgegenwärtige Grund unsres Daseins“). Dieser Glaube entfaltet sich dann zur Gnosis, welche die innere Notwendigkeit ihres Gegenstandes erkennt und dem göttlichen Inhalt der Offenbarung nachdenkt. (I, S. 151-153³⁷). „Zur Ausstattung der menschlichen Intelligenz gehört auch die Kraft der Intuition. die plastische Kraft, die realen Gottesgedanken und Wahrheiten lebendig widerzuspiegeln oder nachzudenken.“ Wer das Dorner zugibt, überliefert sich ihm freilich, gebunden an Händen und Füßen, und mag zusehen, wie er wieder von ihm loskommt.

Sapienti sat! Wir kommen nun zur Dogmatik selbst.

37. Ähnlich Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre, 2. Ausgabe, S. 36ff.

Die Dogmatik

Die Dogmatik ist die lehrhafte und systematische Darstellung der Glaubenssätze, welche geschöpft werden aus der heiligen Schrift, unter der Kontrolle der Bekenntnisse der Kirche. Lehrhaft nennen wir zuerst die Darstellung; sie ist nämlich eine wissenschaftliche und nicht erbauliche, wie die Predigt, die Homilie, oder die Paränese. Die Dogmatik ist weiter eine systematische Darstellung der Glaubenssätze, d.h. sie sammelt dieselben und stellt sie zu einem Ganzen zusammen. Insofern unterscheidet sie sich von der biblischen Theologie, welche analytisch zu Werke geht, indem sie die Glaubenssätze an ihren Quellen aufsucht, welche in der heiligen Geschichte zu finden sind und aus der Analyse dieser Geschichte sich ergeben. Die Dogmatik ist systematisch; hier gehört ein Stein zum andern, und alle zum Ganzen, und sie liegen fertig da. Die Exegese hat sie an das Licht gebracht, und der Dogmatiker hat sie nur zusammenzufügen. Drittens, die Glaubenssätze werden aus der heiligen Schrift geschöpft, als der *unica regula et norma credendorum*. und zwar unter der Kontrolle der Bekenntnisse; sie sind nicht Produkt des Individuums. Wenn sie auch im Individuum sich reflektieren, und unser geistiges Auge erglänzt beim Wahrnehmen dieser hohen Wahrheiten, so muß sich doch der Dogmatiker immer wieder darauf besinnen, daß er diese Sätze nicht zuerst entdeckt, sondern daß er sie sich geben läßt, indem er von der heiligen Schrift und der Kontrolle der Bekenntnisse seiner Kirche völlig abhängt.

I. TEIL

Theologie

ERSTE ABTEILUNG.

Vom Dasein Gottes

§ 1. Von der Erkennbarkeit Gottes und seines Daseins

Die Theologie, in dem beschränkten Sinne von „Lehre von Gott“, hat es mit der Art und Weise der Erkenntnis Gottes zu tun, oder mit dem „modus Deum cognoscendi“. Es fragt sich zunächst, auf welchem Wege wir zur Erkenntnis Gottes überhaupt gelangen können: ob Gott und inwiefern er erkennbar ist. Die Erkennbarkeit ist es, die uns vor allen Dingen beschäftigt; dann erst können wir von der Erkenntnis selber reden. Vom Dasein eines Wesens außer ihm, kann sich der Mensch als ein im Leibe Lebender auch nur mittelst seiner leiblichen Sinne überzeugen. Es ist eine unbewiesene Annahme, daß das innere Gefühl oder der Verstand ausreichte, um uns das Dasein einer Person außer uns zu entdecken und zu garantieren; vielmehr lehrt uns die Erfahrung, daß wir, als an den Leib gebundene Wesen, auch nur mittelst der leiblichen Sinne von dem Vorhandensein eines Wesens außer uns überzeugt werden können. Dies gilt von allen Wesen, die außer uns ihr Dasein haben, und so auch von Gott. Genaue und richtige Erkenntnis haben wir dadurch allein von Gottes Dasein, daß es uns jemand gesagt hat; allgemeiner ausgedrückt: durch die Offenbarung. In grundlegender Weise sagt Johannes im Evangelium 1,18: „Niemand hat Gott jemals gesehen“. Aber Johannes gibt sofort den richtigen Weg an, auf dem man zur Erkenntnis Gottes gelangt, wenn er fortfährt: „der eingeborene Sohn, der an dem Busen des Vaters gelagert ist, der hat es uns ausgelegt“. Das will also sagen: Gott ist nie in seinem eigentlichen, rein göttlichen Wesen an den Menschen direkt und unmittelbar herangetreten; kein Erfahrungsbeweis läßt sich dafür liefern. Niemand kennt Gott, wie er eigentlich ist; nur der eingeborene Sohn hat uns Gott geoffenbart. Daß der Sohn solches vermochte, wird dadurch erläutert, daß er an dem Busen des Vaters, mithin in dessen unmittelbarer Nähe, seinen Platz hat, und das eben gilt von keinem sonst. Alle anderen außer dem Sohne haben nur eine durch das Wort oder, nach dem Griechischen, durch die Exegese des Sohnes vermittelte Erkenntnis Gottes und seines Daseins. Mt 11,27.

Ohne dieses Wort oder diese Offenbarung des Sohnes Gottes weiß der sinnliche Mensch vom Dasein Gottes nichts Gewisses. Nur das Wort der Offenbarung vermittelt ein direktes und umfassendes Wissen vom Dasein Gottes. Wir sagen demnach: Gott, wie er wirklich ist, ist nur darum erkennbar, weil er sich im Wege der Offenbarung bekannt gemacht hat. Hebr 1,1.2.

Neben diesem geoffenbarten Wissen von Gott gibt es aber erfahrungsgemäß in der Menschheit noch ein anderes Wissen von Gott.³⁸ Neben dem vollständigen gibt es ein relatives Wissen, das wir ein angeborenes nennen dürfen. Dieses Wissen läßt die Menschen zur Religion überhaupt kommen; ohne dieses Wissen würde nicht einmal die Offenbarung uns ansprechen und verständlich sein. Denn mit einer „tabula rasa“ weiß auch die Offenbarung nichts anzufangen. Es gibt Notizen von Gott, es gibt Begriffe von ihm, die so ursprünglich sind, daß man sie als dem Menschen angeboren zu betrachten hat, gerade so angeboren wie z.B. die Vorstellung von gut und böse, die Vorstellung von Raum, Zeit und Zahlen. Aber dieses ursprüngliche Wissen von Gott beschränkt sich auf vereinzelte Notizen, und es erhebt sich nicht über den sporadischen Charakter, den besonders die heidnischen Religionen uns zeigen. Immerhin hat der Mensch kraft dieser angeborenen Gotteserkenntnis (*notitia Dei nobis insita*) irgend ein Wissen von Gott. Die Gottesidee, oder die Fähigkeit, Gott als einen Begriff zu denken, ist ein unverlierbares Gut des menschlichen Geistes. Aber aus jenen vereinzelt Notizen läßt sich ein umfassendes Bild Gottes nicht entnehmen. Wie alle angeborenen Begriffe, hat auch der Gottesbegriff bloß den Wert eines Axioms, aus dem wir erst unsere Schlüsse ziehen müssen. Durch Reflexion müssen wir das Axiom zur Entfaltung bringen. Wodurch aber ist diese Reflexion geleitet; wie kann man aus den vereinzelt Fäden der Reflexion ein Gewebe spinnen, um zu einer Wissenschaft von Gott zu gelangen? Jene Begriffe oder jene Notizen sind wohl Wegweiser, aber sie helfen uns nicht, um das Ziel auch zu erreichen. Es ist keine Garantie vorhanden, daß wir kraft des angeborenen Gottesbegriffes Gott auch wirklich erkennen, wie er ist, also z.B. als Vater und Herr über alles. Die angeborenen Begriffe sind gleichsam lahm, so daß sie der Unterstützung bedürfen, um zum Ziele zu kommen. Ich kann mir zwar allerlei Gedanken über Gott und die göttlichen Dinge machen, aber bringt das Denken mich denn schon in den Besitz des Gedachten, oder in wirklichen Kontakt z.B. mit

38. Vgl. hiezu Hepppe, Dogmatik der evang.-reformierten Kirche, Loc. I. Schon hier ist zu warnen vor einer Verwechslung dieser angeborenen Gotteserkenntnis mit der philosophischen sogenannten Gottesidee, zufolge welcher Gott streng genommen unter das Subjekt, das ihn erkennt, herabgedrückt wird. Auch Dorner, System I, S. 45ff. hält sich von solcher Verwechslung nicht frei.

Gott? Gewiß nicht. Mein Wissen um ein Objekt bewirkt noch nicht, daß ich von dem Gewußten auch Besitz ergreife, zumal hier, wo es sich um ein Wesen handelt, welches freie Selbstbestimmung hat. Das Wissen tut weder den Dingen noch den Personen Gewalt an; Gott aber ist eine Person, über die der Mensch sich wohl allerlei Gedanken machen kann, über die zu disponieren aber ihm keineswegs zusteht.

Anders urteilen freilich zwei Schulen der Neuzeit: die Schleiermachersche einerseits, die rationalistische andererseits. Schleiermacher und seine Nachfolger wünschen die Notwendigkeit einer Offenbarung gleich in diesem Hauptstücke, in der Lehre von Gott, zu umgehen; sie schreiben daher dem Menschen ein unmittelbares Innewerden Gottes im Bewußtsein zu, welches dann an die Stelle der mittelbar an uns gelangenden Erkenntnis Gottes treten soll. Zu dem Ende hat Schleiermacher Gott zu dem allgemeinen Hintergrund und dem Woher unseres Daseins verflüchtigt, und er findet in der dunklen Wahrnehmung, daß wir Menschen von einem Etwas außer uns abhängig sind, einen Beweis für das Dasein Gottes. Religion ist ihm Abhängigkeitsgefühl; Glaube an Gott identisch mit Gefühl der Abhängigkeit von einem Etwas über uns und außer uns. Dieses Abhängigkeitsgefühl überhebt ihn einer grundlegenden Offenbarung des Daseins Gottes vermittelt der Schrift. (vgl. Schleiermacher: „Der christliche Glaube“, § 4 und 33.) Wir bemerken dagegen, daß jenes Gefühl der Abhängigkeit im wahrhaft christlichen Sinne dieses Wortes (und so will Schleiermacher es doch verstanden wissen) eine Erfahrung von Gottes Dasein schon voraussetzt und also den Beweis für das Dasein Gottes nicht liefern kann. Um mich an etwas anzulehnen, muß ich wenigstens schon zum voraus wissen, daß das Ding Halt gewährt; ich muß die Erfahrung von einem Gott, welcher lebt, in mir tragen, sonst verlasse ich mich eben nicht darauf. Solche Erfahrung von einem Gott, welcher wirklich lebt, vermittelt uns aber allein die Offenbarung Gottes, und dann erst fühle ich mich wahrhaft abhängig. Das Gefühl der Abhängigkeit, wie Schleiermacher es faßt, oder das Gottesbewußtsein, das er also herausbekommt, ist ebenso wenig beweisend für das wirklich lebendige Dasein Gottes, wie der Hunger beweisend ist dafür, daß Speise auf dem Tische steht. Die Speise muß wirklich von Fall zu Fall herbeigeschafft werden; ebenso muß Gott der Allhöchste wirklich sich offenbaren, er muß der schwachen, hilflosen Gottesidee die Flügel ansetzen, daß sie sich erhebt zu ihm; sonst drehen wir uns im Kreise herum und setzen voraus, was zu beweisen war. Wir operieren mittels angeborener Ideen von Gott und behaupten, diese Ideen seien genügend, um Gott zu erkennen, wie er ist, sein Dasein für den hilfsbedürftigen Menschen zu dokumentieren. Die Furcht vor Dieben ist aber

kein Beweis, daß Diebe in der Nähe sind; die allgemeine Vorstellung, daß es Diebe gibt, konstatiert noch nicht das Dasein von Dieben selber. Auf dem Wege, den Schleiermacher eingeschlagen hat, könnte man ebenso gut die Realität der Gespenster erweisen. Man kommt in der Neuzeit wirklich auch davon zurück. Schleiermacher war ein Pantheist, d.h. er verzichtete auf ein persönliches, aktuelles Dasein Gottes; oder wenn das nicht, dann ein schlechter Denker. – Ebenso, wie Schleiermacher, irren diejenigen, welche mittels der Vernunft auf das Dasein Gottes in genügender Weise schließen wollen. Also verfahren die Vertreter des Rationalismus, welche die Gottesidee zu einer Vernunftwahrheit machen. Hier tritt an die Stelle des persönlichen Gottes ein bloßer Begriff. Die angeborene Idee, daß ein Gott sei, wird zu einer Himmelsleiter, die uns zu Gott führen soll; aber daß wir diesen persönlichen Gott nun auch erreichen und nicht etwa bloß ein Phantom, eine moralisch aufgeputzte Idee unseres Gehirns, anbeten, wer verbürgt uns das? Es hat jedoch die Vernunftidee nicht die Kraft in sich, um uns zu erheben in das Gebiet, wo derjenige lebt, dem wir alle Leben und Dasein verdanken. Mittels der Vernunft und des Gefühls kommen wir nicht weiter, als die Heiden mit ihrer angeborenen Gottesidee. Schleiermacher und die Rationalisten putzen die *notitia Dei naturalis* nur künstlich auf. Man macht sich allerlei Bilder und Vorstellungen von Gott, man bekleidet dieselben mit allerlei selbstersonnenen Namen, man nennt ihn Jupiter, Zeus, Baal, Allvater; aber ein Name, der sich mit dem Wesen deckt, kommt auf diesem Wege nicht heraus. Der Grund liegt einfach darin, daß Gott ein persönliches Wesen ist, nicht aber ein Prinzip, ein Gedanke, eine Idee, die man erschließen müßte, und die man als Schlußstein zuletzt dem ganzen Gebäude einfügt. Gott ist ein persönliches Wesen, und als solcher bedient er sich des Vorrechts der vernünftigen Geister. Er offenbart sich, er redet von Mund zu Munde (4.Mose 12,8), überläßt es aber nicht dem Menschen, das beste Teil der Arbeit zu vollbringen, nämlich von unten her die Leiter anzustellen, um zu ihm zu kommen; vielmehr streckt er seine Hand von oben herab und hilft den hinfälligen, schwachen Ideen des Menschen, so daß sie in den Stand gesetzt werden, zu ihm sich aufzuschwingen.

Auf die Frage des Weisen in den Sprüchen Salomos (30,4): „Wer ist hinaufgefahren zum Himmel und wieder herab?“ ... auf diese Frage gibt allein die göttliche Offenbarung eine Antwort. Ohne diese Offenbarung bleiben wir die Antwort auf jene Frage schuldig. Mit Hilfe des Systems Schleiermachers oder der Rationalisten läßt sich keine Himmelfahrt unternehmen, nur eine Erdenfahrt wird uns ermöglicht, und wir gehen von einer Ungeißheit in die andere, wogegen uns auf dem Weg der Offenbarung die

volle Gewißheit erschlossen wird. Wollen wir Gott kennen lernen, so sind wir gewiesen an seine Offenbarung, speziell an die hier mitgeteilten Namen. Wir halten uns streng an die göttliche Initiative und lernen sein Wesen kennen aus dessen Äußerungen, die uns die heilige Geschichte durch Jahrtausende hindurch aufbewahrt hat, und welche die Propheten und Apostel schriftlich aufgezeichnet haben. Schleiermacher und die Rationalisten mißbrauchen lediglich die angeborene Gotteserkenntnis. Ihnen soll dieses Wissen von Gott die Offenbarung gleich in dem ersten Hauptstücke ersetzen; es soll die Überzeugung von Gottes Dasein auf keinem anderen Wege als durch den menschlichen Kanal, durch das menschliche fromme Bewußtsein oder die Vernunft uns zugekommen sein. Das ist verkehrt. – Sollen wir darum aber die angeborene Gotteserkenntnis verwerfen? Hat sie gar keinen Wert? Gewiß, sie hat einen solchen. Sie ist die Mitgift an den Menschen, ohne welche er nicht einmal der höheren Offenbarung teilhaftig werden könnte; nur freilich kann sie keineswegs die Offenbarung des Sohnes Gottes ersetzen. Denn diese angeborene Gotteserkenntnis besteht selbst nur aus vereinzelt Ideen, die der Stütze und der Anleitung von oben bedürfen. Betrachten wir nun diese natürliche Gotteserkenntnis.

§ 2. Die natürliche Gotteserkenntnis (Notitia Dei naturalis)

Diese Gotteserkenntnis findet sich bei allen Völkern. Cicero sagt, daß keine Nation so wild und inhuman sei, daß ihr nicht irgend welche Kenntnis von Gott angeboren wäre. (Tusc. I, Kap 13; ähnlich Seneca, Brief 117). An diese Gotteserkenntnis appellierten die Apostel, an sie appellieren noch die Missionare. In der Tat, das hat seine Richtigkeit. Vorstellungen von einem Wesen über ihm, Notizen von der Beschaffenheit dieses Wesens sind dem Menschen angeboren. Alle Einwendungen dagegen sind abzuweisen und durchaus hinfällig. Selbst der Fetischanbeter³⁹, der sich einen Klotz oder Stein zum Gott erwählt, beweist, daß die Vorstellung von einem göttlichen Wesen etwas so Eingewurzeltes ist, daß der Mensch eher lächerliche Dinge anbeten, als ohne Gott in der Welt leben will. Es gibt keine atheistischen Völker; man findet immer irgend einen Winkel im geistigen Haushalte der Einzelnen wie auch der Völker, wo dem Gottesdienst Genüge geschieht. Der Atheismus mitten in der Christenheit ist eine Geistesverirrung, ja nichts als ein Wahn und bloßer Schein, entstanden aus Böswilligkeit und künstlicher Verbildung des Geistes, eine Mißgeburt im geistigen Leben. Antitheisten, nicht Atheisten gibt es wie es Vätermörder

39. Portugiesisch: fetisco=zaubern; Anbeter eines bezauberten Dinges; diese Fetische dienten ursprünglich wohl mehr der Befriedigung eines rohen Kunsttriebes, als religiösen Zwecken.

gibt, aber nicht vaterlose Menschen. Schon daß die Vertreter des Atheismus sich so wider die Gottesidee erhitzen, zeugt, wie unaustilgbar dieselbe in ihren Herzen liegt. Dieser raffinierte Atheismus tritt dazu nur sporadisch auf und bringt nichts Bleibendes, nichts geschichtlich Beharrendes hervor. Der Mangel einer Gotteserkenntnis bei Kindern ist ebenfalls bloß scheinbar; er verliert sich im Verlaufe einer normalen Entwicklung, wo dann auch die Gottesidee aus dem Dunkel des kindlichen Bewußtseins emporkeimt. – Wir können nun diese angeborene Idee von Gott nur indirekt nachweisen, gleichwie man das musikalische Gehör erst, nachdem ein Kontakt des Menschen mit der Musik stattgefunden, konstatieren kann.

Die angeborene Idee von Gott wird als etwas Vorhandenes bezeugt: *Erstens* durch die Offenbarung Gottes in der Natur. Dieselbe würde sich vergebens an den Menschen richten, wenn nicht ein sehendes Auge und ein hörendes Ohr beim Menschen vorhanden wäre. Wenden wir uns also zu dieser Offenbarung Gottes in der Natur. Die klassische Stelle dafür findet sich Röm 1,19.20. Der Apostel spricht hier zu Leuten, über welche Gottes Zorn offenbar wurde, weil sie die Wahrheit in Ungerechtigkeit erstickten. Und er sagt ihnen, daß die Kenntnis Gottes ihnen offenbar sei, denn Gott habe es ihnen geoffenbart. „Was von Gott bekannt ist, das ist ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen geoffenbart, denn seit Erschaffung der Welt wird seine ewige Kraft und Gottheit ersehen – an den erschaffenen Dingen“. Aus dieser Stelle lernen wir, daß Gott das an ihm für jeden Erkennbare, nämlich seine Macht und Gottheit (Güte), mittels der Chifferschrift der geschaffenen Dinge kund getan. In der Schöpfung hat er die zu seiner Erkenntnis anleitenden Buchstaben niedergelegt, und der Mensch kann sie lesen. Seinen Namenszug trägt das Geschaffene; allerorten findet man den König des Alls eingeschrieben. Alles geht einher nach einer gewissen Ordnung; nach festen Regeln verläuft alles im Weltall; lauter Wahrheit und Güte predigt die Kreatur dem Auge, das nicht kurzsichtig ist. Gott selber also hat in dem Buche der Natur gewisse Erkenntnisse über ihn und sein unsichtbares Wesen niedergelegt, allen sichtbar, für alle lesbar; das hat er getan, auf daß sie ohne Entschuldigung wären. Die Natur führt zu Gott hin, nicht von Gott ab, damit man sich nicht mit Unwissenheit entschuldige. Das Buch, das von Gottes Macht und seinen göttlichen Eigenschaften zeugt, dieses Buch liegt offen da. Die Menschen brauchen es nur zu lesen, um ihre natürlichen Ideen daraus zu bereichern. Geschichte und Erfahrung lehren, daß der Mensch in der Natur hinreichende Fingerzeige besitze, um zur Anerkennung Gottes zu gelangen. Daß er nicht weiter kommt auf diesem Wege der Gotteserkenntnis, liegt in seiner eigenen Verblendung. Mit Flammenschrift ist in die Natur eingeschrieben: „Es

ist ein Gott“. Aber der Mensch, obschon er dieses erkennen soll und muß, richtet sein Leben nicht danach ein; er preist Gott nicht, so wie er sollte. Das ist es, was der Apostel weiter zu bedenken gibt Vers 21. Vgl. 5. Mose 32,6. Wie es den Kindern zur anderen Natur wird, die Wohltaten der Eltern zu genießen, als ob es so sein müßte, so nehmen wir auch von Gott alles an, als ob es nicht anders sein könnte. Aus dem Denken an Gott folgt leider nicht – wie es doch sein sollte – die Dankbarkeit. Dasselbe deutet der Apostel Paulus in Apg 14,16.17 an, wenn er davon redet, daß Gott zwar die Heiden ihre eigenen Wege gehen ließ, aber sich doch nicht unbezeugt gelassen, sondern ihnen Gutes getan habe. Gott ist ein Wohltäter, er hat ihnen Regen gegeben und ihr Inneres erfüllt mit Speise und Fröhlichkeit oder Lebenslust. Vgl. Ps 145,15.16. Auch dies zeigt, wie Gott den Heiden, d.h. den Völkern, sich immerdar als Gott bezeugt habe; gerade soweit nämlich wie er als Schöpfer solches zu tun auf sich genommen hat. Zum Erweise der natürlichen Gotteserkenntnis dient auch Ps 19, welcher auf den Lobpreis der Himmel aufmerksam macht. Das ganze Weltall läßt eine Symphonie zu Ehren Gottes ertönen. Diese erhabenen Klänge gehen aus in alle Welt. Mithin gibt es nach David eine besondere Sprache, welche die Schöpfung redet. Daß diese göttliche Sprache vom Menschen verstanden wurde, weist zurück auf die *notitia Dei innata*. Dem hörenden Ohr allein bietet sich diese Offenbarung dar. Nur im sehenden Auge spiegelt sich diese wunderbare Welt Gottes. Also Gott hat sich nicht unbezeugt gelassen; er redet, er verkehrt mit den Menschen; er kann nicht anders, als sich erweisen als Gott; alles andere wäre wider seine Natur. Obwohl nun diese Offenbarung Gottes in der Schöpfung so laut redet, so lehrt uns gleichwohl die Erfahrung, daß ein näherer Zusammenhang zwischen Gott und den Menschen auf diesem Wege nicht erreicht werde. Die alte Geschichte zeigt uns, wie der Mensch sich zurückzieht und in sich selbst verschließt und mit Wahngewalten sich begnügt, während doch die Schöpfung ewig dieselbe wunderbare Sprache redet. Dies führt uns darauf, ein Hindernis hier anzuerkennen. Das Hindernis ist Selbstsucht, Unverstand, Eitelkeit; es ist die Sünde. Dieses Hindernis muß erst besiegt sein, bevor auch diese Art der Offenbarung ihren Zweck erreicht, wie das bei David geschieht in Psalm 19, der dieser Art der Offenbarung, durch die Natur, eine andere, nämlich die Offenbarung im Gesetz nachdrücklich zur Seite stellt. Vers 8ff. findet eine Gleichstellung des Gesetzes mit der Verkündigung durch die Himmel statt. Wo dagegen das Hindernis der Sünde nicht weggeräumt ist durch die Predigt vom Glauben und Buße, die dem Gesetz zu danken ist, da bewirkt die Offenbarung in der Natur lediglich Furcht, und demgemäß war auch der Kult der Heiden von der Furcht und nicht von der Dankbar-

keit und Liebe eingegeben. Die wahre Erkenntnis kommt dem Menschen im Wege der Offenbarung zu, und dann weiß er auch im Buche der Natur Gott ausreichend zu finden, aber nicht umgekehrt.

Ein *zweiter* Zeuge für das Vorhandensein einer natürlichen Gotteserkenntnis ist das Gewissen. Das Schaudern des Gewissens, sein Erbeben nach der bösen Tat, der Umstand, daß die Gedanken sich entschuldigen und untereinander anklagen, Röm 2,15, ferner das Streben nach Genugtuung und Sühne, wie es die Völker zur Schau tragen, alles dies zeugt von dem Gewissen, von der Anerkennung einer Macht über dem Menschen, welcher der Mensch Rechenschaft schuldet. Wenn schon das Tier, wofern es ertappt wird bei einem Frevel und gezüchtigt wird, von nun an die Züchtigung fürchtet und von dem Dasein eines Zuchtmeisters Zeugnis ablegt, so ist solches noch vielmehr beim Menschen der Fall. Aus seiner Furcht nach der begangenen Übeltat dürfen wir den Schluß ziehen, daß er ein Wesen kennt, vor dessen Auge nichts verborgen, und dessen Züchtigung er zu fürchten hat. Da diese Furcht offenbar schon bei jungen Kindern da ist, und eigentlich der Belehrung über ein solches Wesen schon vorausgeht, so ist dieselbe auch ein Anzeichen von einer angeborenen Gottesidee. Ja selbst die Belehrung über das göttliche Wesen würde gar nicht haften, wenn nicht ein bestimmter Eindruck vom Vorhandensein desselben uns angeboren wäre. Es ist ja bekannt, daß die Belehrung vom Dasein Gottes nicht auf Widerspruch stößt. Die Kinder verstehen sofort, wenn man auf Gott weist, als auf den, der sie sieht, wo keiner sie sonst sieht; sie widersprechen nicht; sie wissen unwillkürlich, wovon man redet. Daß man aber auf solches Wissen um ein höheres Wesen, das Rechenschaft fordert, nicht zuviel bauen darf, leuchtet ein. Wenn wirklich das Gewissen der Ort wäre, wo Gott seinen Willen rein und ungehindert den Sündern offenbart, wenn wirklich von dem Gewissen die Besserung der Menschen ausgehen könnte, so müßte es in der Heidenwelt und auch unter den Christen anders aussehen. Aber man erforsche nur das Gewissen rings umher in der Welt, ob es denn wirklich „Gottes Stimme in dem Menschen“, ob es ein untrüglicher Leiter des Willens Gottes ist? Der Katholik macht sich ein Gewissen daraus, wenn er sein opus operatum nicht geleistet, z.B. zu Maria keine Gebete hinaufgesendet; der Chinese macht sich ein Gewissen daraus, wenn er es unterlassen, seinen Göttern Speisen vorzusetzen. Und im gewöhnlichen Leben irrt das Gewissen auf das Mannigfaltigste und zeigt uns damit, wie sehr es der höheren Erleuchtung bedarf, und wie es aus einem Labyrinth in das andere geraten würde, wenn nicht Belehrung und Erleuchtung von oben hinzuträte. Wir behaupten also: das Gewissen reicht nicht aus, um dem Menschen zur vollen Erkenntnis Gottes zu verhelfen

und ihn der Wortoffenbarung zu überheben. Es folgt vielmehr aus den genannten Beispielen, daß das Gewissen im Leben durchaus individuell gefärbt ist und nach der Gewohnheit und Erziehung sich richtet. Es kann aus sich nicht die rechten Wege weisen, weil aus der Sünde Unkenntnis des göttlichen Willens hervorging. Es bedarf das Gewissen der höheren Leitung und Anregung durch den göttlichen Offenbarungswillen. Zur Erkenntnis des Willens Gottes kann es nur in unvollkommener Weise dienlich sein; obgleich es immerhin genügend ist, um für das Dasein der natürlichen Gotteserkenntnis zu zeugen und den Menschen mit Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit zu erfüllen.⁴⁰

Als *dritter* Beweis für das Vorhandensein einer natürlichen oder angeborenen Gotteserkenntnis ist nun der *Consensus gentium*, das einstimmige Zeugnis aller Völker, herbeizuziehen. Auch hier sagt Cicero in seinem Werke „*De legibus*“ L. I., Kap 8: „Kein Volk ist so wild und unbändig, daß es nicht wüßte, man müsse einen Gott haben, wenngleich es nicht weiß: welchen zu haben wohlanständig sei“. Der Drang nach einem *numen* ist ein durch die Völker hindurchgehender. Cicero spricht in „*De natura deorum*“ L. I, Kap 16 von einer gewissen *anticipatio deorum*, einer allen geläufigen Voraussetzung, daß es Götter gebe. Kein Volk ist so verkommen, daß es nicht noch ein Stück Holz übrig hätte, welches es anbetete; und selbst, wenn man bei einem oder dem anderen Volke die deutlichen Spuren vermissen sollte, so läge das eben an einer krankhaften Entwicklung des Volksgeistes und beweist also nichts für die normale Entwicklung des Menschengesistes. Zudem müßte man historisch nachweisen, daß das betreffende Volk nie Götzen angebetet und sich nie eine Vorstellung von Gott gemacht habe. Wenn es nun freilich in Ps 14,1 heißt: „Es spricht der Tor in seinem Herzen: es ist kein Gott“ – so ist das nicht von spekulativem Atheismus zu verstehen, wie richtig Luther und Calvin zu der Psalmstelle bemerkten; es ruht vielmehr dieser Gedanke, daß kein Gott sei, unausgesprochen im Herzen dieser Toren, und ist gleichsam die *reservatio mentalis* bei ihrem Tun und Treiben, das Ruhekitzen bei ihren Freveltaten. Nach der richtigen historischen Deutung des Inhaltes dient der 14. Psalm, um das Treiben einer großen verderbten Maße innerhalb Israels zu charakterisieren, also nicht das Treiben von Atheisten, sondern vielmehr von Leuten, die im Äußeren scheinbar für Gott eiferten, aber dabei die von David vertretene gute Sache verwarfen. Einen eigentlichen Atheisten, der dies von

40. Die Lehre vom Gewissen liegt immer noch sehr danieder. Soviel auch unsere Theologen vom Gewissen zu reden wissen, so ist noch nicht einmal bei ihnen ausgemacht, ob im Gewissen ein sittlicher oder religiöser Gehalt vorliege. Vgl. dazu M. Kähler, *Das Gewissen* I, S. 240. Wir kommen unten in § 44 auf das Gewissen speziell zurück.

seiner Geburt an wäre, kann es nicht geben; man sollte nur von Antitheisten, nicht aber von Atheisten reden. Denn erst durch Verkehrung der Gedanken und konsequentes Verfolgen der betretenen Irrgänge gelangt der Mensch zur Gottesleugnung. Ganz wenige machen mit der Gottesleugnung theoretisch Ernst⁴¹, denn zur theoretischen Leugnung gehört schon ein gewisser Mut, den nur wenige haben. Der Atheismus kann nur durch krampfhaftes Selbstbehauptung und Eigensinn konsequent festgehalten werden, und er ist ein höchst unglückseliger Standpunkt, da alles um ihn her ihn Lügen straft. Muß doch der Atheist allem, was seit Jahrtausenden für Wahrheit angesehen ward, widersprechen, und das muß er tun von seinem subjektiven Standpunkt aus. Es ist dem Atheisten vor allem ganz unmöglich zu erklären, wie der Menscheng Geist wohl auf die Idee Gottes geraten sein würde, falls dieselbe nicht als ursprüngliche Mitgift dem Menschen gegeben wäre. Ohne Gottes Dasein zu statuieren, kann man nie das Vorhandensein einer Idee von Gott im Menschen erklären. Bestände kein göttliches Wesen, so würde ja die Menschheit als eine auf sich selber ausschließlich angewiesene alle Kosten ihres geistigen Lebensunterhalts selbst bestritten haben. Was nicht vorhanden ist, darauf drängt der Menscheng Geist nicht beständig mit solcher Intensität und Unaufhaltsamkeit hin. Die größten Philosophen aller Zeiten, ein Plato, Leibnitz, Kant – haben mit dem Dasein Gottes gerechnet und waren Theisten.

Auch der *Consensus gentium* also bezeugt eine in den Resultaten zwar weit auseinandergehende aber doch überall vorhandene Gotteserkenntnis und ist ein Zeuge für die *notitia Dei naturalis*. Aber er hat gleichwohl nur die Bedeutung, daß er zeigt: alle Völker haben einen Gott gekannt und verehrt (Röm 1,19), obwohl er uns nicht zu einem Konsens über die Art der Gottesverehrung führt. Denn auch hier tritt die Sünde hemmend dazwischen und läßt es zu keiner Einstimmigkeit hinsichtlich der rechten Weise der Gottesverehrung kommen (Röm 1,21).

Soviel können wir zum Schluß sagen : Daraus, daß der Mensch im Buch der Natur zu lesen vermag καθορᾶται Röm 1,19 – ; aus der Funktion des Gewissens und aus dem einstimmigen Zeugnis der Völker ergibt sich, daß dem Menschen eine Kenntnis oder eine gewisse Vorstellung von Gottes Dasein angeboren ist. Durch göttliche Veranstaltung wird im Wege der Offenbarung Gottes in der Natur die angeborene Gotteserkenntnis weiter ausgebildet. Denn es liegt in der Tat über den Dingen der Glanz und Schimmer göttlicher Herkunft ausgegossen. Ferner garantiert uns das Ge-

41. Man vergleiche F.A. Lange, Geschichte des Materialismus, – ein Buch, welches alle „Teleologie“ unter die seiner Meinung nach berechtigten Hirngespinnste verweist (S. 578).

wissen, daß dem Menschen der Blick auf etwas, was über ihm ist, eine Furcht und ein Zittern vor einem Richter eigentümlich ist. Und daß Natur und Gewissen die geeigneten Mittel sind, um im Menschen die Vorstellung von Gott lebendig zu erhalten und die *notitia innata* in Tätigkeit zu versetzen, dies bezeugt uns der Konsens der Völker.

Aber, wenn nun der Mensch es verlernt hat, in der Natur Gott zu finden, wenn das verstockte Gewissen von keinem Gericht im Innern mehr zu erzählen weiß, endlich, wenn man den *Consensus gentium* aus Hyperkritik für mangelhaft erklärt, wobei wir freilich Fachgelehrten den Nachweis atheistischer Völker zu erbringen überlassen werden: gibt es dann noch andere strengere Beweise für das Dasein Gottes, Beweise, durch die wir den sogenannten Atheisten *ad absurdum* führen und zur Anerkennung Gottes zwingen könnten? Dies wollen wir zunächst prüfen.

§ 3. Die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes

Alle Beweise für das Dasein Gottes haben zur Voraussetzung, daß wir vom dem Dasein Gottes irgendwie schon überführt sind. Das Axiom, daß ein Gott sei, geht allen Beweisen voraus. Sie lehren uns im günstigsten Falle dasjenige als vernünftig anzuerkennen, was ohnehin schon unmittelbare Evidenz für uns hat. Das menschliche Wesen ist zu sinnlich und beschränkt, als daß es auf die Entdeckung eines nicht in die Sinne fallenden Wesens, wie Gott es ist, ausgehen könnte, und zwar rein *a priori*. Dies tut der Mensch nur getrieben von jener unmittelbaren Evidenz des Daseins Gottes in seinem Innern. Zu solcher Entdeckungsreise bedarf es sicherer Voraussetzungen und fester Garantien für die Erreichung des Zieles, wie denn den größten Entdecker stets eine Ahnung des Richtigen leitet; sonst unterschiede er sich in nichts von dem Wahnwitzigen oder Spieler. Welche Voraussetzungen aber lassen sich bei der Beschränktheit der menschlichen Vernunft wohl denken, von denen aus man rein *a priori* zur Entdeckung des Daseins Gottes gelangen könnte, abgesehen von der angeborenen Gotteserkenntnis, an welche auch die Offenbarung sich wendet, um sie auf den rechten Weg zu leiten? Welche endliche Gedankenreihe mündete wohl aus auf den unendlichen Gott? Und da sich bekanntlich unser gesamtes Denken an endlichen Dingen übt und mit endlichen Begriffen rechnet, wie kommt der Mensch zu dem Sprung, dasjenige, was im Bereich der Endlichkeit ganz folgerichtig ist, z.B. das Kausalitätsgesetz, auch auf das Gebiet des Unendlichen anzuwenden? Muß ihm dazu nicht der Mut durch die ihm angeborene Gottesidee erst verliehen werden?

Es gibt einen vierfachen Weg, auf welchem die Philosophie das Dasein Gottes zu beweisen suchte. Und zwar wollen diese Beweise bei den Urhebern derselben nicht das Dasein Gottes an sich begründen, was Gottes Dasein an diese Beweise binden hieße, sondern die Überzeugung von dem Dasein Gottes, welches ihnen feststand, überdies als notwendig nachweisen. Sie wollen a priori deduzieren, was die Christen ohnedies schon wissen; was der Glaube schon besitzt, wollen sie außerdem auch noch rationell vermitteln. Ihre Beweise sind demnach eine Art von Luxusartikel. Und zwar haben, wie das seit Kant zugegeben wird, diese Beweise für den theoretischen Zweifler keine zwingende Bedeutung. Dem Gottesleugner, der die fixe Idee gewonnen: es gibt keinen Gott – kann man durch logische Demonstrationen das Dasein Gottes nicht zwingend beweisen. Wir wollen dies kurz erörtern, auf daß man sich nicht allein auf diese Beweise verlasse.

I. Der ontologische Beweis. Derselbe soll aus dem Begriffe Gottes selbst folgen, er ist zuerst von Anselm besonders ausgebildet worden und erscheint immer wieder in der Neuzeit. Bei diesem Beweis schließt man von dem im menschlichen Denken vorhandenen Begriff eines *ens perfectissimum* eines vollkommensten Dinges, auf die Notwendigkeit, daß dieses vollkommenste Ding auch existiere. Dieses Existieren kommt deshalb diesem vollkommensten Dinge zu, weil sich sonst ein noch größeres Ding denken ließe, das mit den übrigen Vollkommenheiten auch noch die verbinde, daß es nicht bloß im Denken, sondern auch in der Wirklichkeit, real, existiere. Hiedurch soll also nicht bloß das Denken eines höchst vollkommenen Wesens, sondern auch die Existenz desselben als real bewiesen werden. Aber, so kann man billig vom Standpunkte des rasonierenden Verstandes aus fragen, ist denn die Existenz ein notwendiges Komplement der höchsten Vollkommenheit? Gibt es nicht Gedankendinge, welche in sich schon höchst vollkommen sind, ohne der persönlichen Existenz zu bedürfen? Wie nun, wenn die Gottesidee ein bloßes Ideal wäre, nötig zwar um uns die Welt zurechtzulegen, aber doch nur als eine Idee neben vielen anderen, wenn auch die oberste, alles zusammenhaltende – was dann? Wenn die Gottheit von der Idee des Guten nicht getrennt wird (wie bei Plato), wie soll ihr dann eine persönliche Existenz zuteil werden? Daß sie existiere, muß ich anderweitig wissen; aber aus sich selbst fordert der Begriff der Vollkommenheit nicht alsbald, daß dies wirklich der Fall sei. Die Gottesidee könnte etwa auch mit der Idee einer allgemeinen, alles durchdringenden Weltordnung zusammenfallen, mit einem unpersönlichen Prinzip! Mit welcher Notwendigkeit wird denn einem gedachten, höchst vollkommenen Dinge auch noch die Vollkommenheit zugeschrieben, daß es existiere, es sei denn, daß man von anderswoher weiß, daß dies der Fall sei.

Endlich aber wäre noch immer die Frage zu beantworten: wenn es existiert, als was existiert es dann – etwa in pantheistischer Zerfahrenheit, oder christlich-theistisch, als Persönlichkeit, die äquivalent ist unsrem „Ich“?

II. Der zweite Beweis ist der kosmologische. Dieser Beweis ist um vieles besser; Thomas von Aquin hat ihn weiter ausgebildet, nachdem schon Plato und Aristoteles ihm vorangegangen waren; auch reformierte Dogmatiker, wie Fr. Turretin, akzeptieren ihn. Er ist kurz folgender : Alles, was sich in der Welt bewegt, hat seine Bewegung nicht von sich selbst, sondern von einem anderen; dieses wieder von einem anderen usw., bis man auf eine erste bewegende Ursache, auf eine *causa sui* kommt. Das Kausalitätsgesetz in seiner Anwendung auf die Welt als Ganzes soll uns zu einer allerhöchsten Ursache, zu einer *causa sui* führen. Zwingend ist auch dieser Beweis nicht! Denn daraus, daß alles hiernieden in der Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung verläuft, läßt sich doch nur durch einen Sprung nachweisen, daß eine überweltliche selbständige letzte *causa*, eine *causa sui*, existieren müsse, d.h. man muß einmal die Kette von Ursache und Wirkung, die uns die Sinnenwelt vor Augen stellt, abbrechen, und um nur endlich zum Abschlusse und zur Ruhe zu kommen, muß man überspringen auf ein *primum movens*, eine oberste *causa*. Dies werden wir gewiß tun, wenn wir, geleitet durch die *notitia Dei innata*, die Existenz Gottes voraussetzen; außerdem aber werden wir es unterlassen. Bei strengen Beweisen muß man jedoch nicht nötig haben, an den guten Willen zu appellieren; der strenge Beweis muß mathematische Sicherheit an sich tragen.

III. Der teleologische Beweis. Dieser ist derjenige, wonach man aus den in der Welt sich manifestierenden Zwecken auf die Existenz Gottes schließt. Er wurde schon von Anaxagoras und Sokrates angewandt. Dieser Beweis hat nur dann einen besonderen Wert, wenn man ihn auf die Natur beschränkt, also als physiko-teleologischer Beweis. Bei diesem Beweise wird auf die zweckmäßige Ordnung und Harmonie in der Natur gewiesen und daraus auf einen allweisen, allgütigen und allmächtigen Schöpfer und Urheber dieser Ordnung geschlossen. Aufgrund dieser Wahrnehmungen kann aus der Natur eine *Theologia naturalis* entworfen werden; man vergleiche Dorner, Dogmatik I, S. 261 ; Zöckler, *Theologia naturalis* und endlich Hartmann, Philosophie des Unbewußten, 1873 S. 633ff. Aber ohne eine angeborene Vorstellung von Gott würde die Naturordnung nicht hinreichen, um uns das Dasein Gottes zu erweisen; man käme höchstens zu einem unpersönlichen, alles ordnenden Prinzip, zu einem Abstractum der Weltordnung. Überdies wären die offenkundigen Dissonanzen in der Naturordnung bei der Führung dieses Beweises sehr hinderlich; das

Zweckmäßige ist ja für unser Urteil vielfach gemischt mit dem Zweckwidrigen; Gutes wechselt ab mit dem Bösen⁴². Die Weisheit des Welturhebers wird uns daher nur durch die Achtung und Autorität, die seine Person einflößt, garantiert; und dasjenige gerade, dessen Realität wir mittels dieses Beweises erhärten wollten, das Dasein und Walten Gottes nämlich, müssen wir auf diesem Gebiete oftmals im Glauben antizipieren und demütig voraussetzen.

IV. Der moralische Beweis für das Dasein Gottes besteht darin, daß man von dem Bewußtsein eines in uns vorhandenen, unbedingt gebietenden Sittengesetzes auf das Vorhandensein eines Urhebers desselben, kurz eines Gesetzgebers schließt. Jedoch könnte ein entschlossener Zweifler, ein Skeptiker, ganz wohl leugnen, daß man so weit in seinen Schlüssen gehen müsse. Man könnte die Schönheit des Sittengesetzes an sich, die Verbindlichkeit eines Gesetzes so steigern⁴³, daß schon hierdurch jenes Bewußtsein im menschlichen Herzen erklärt würde. Bekannt ist ja die Forderung, man müsse das Gute tun um des Guten willen, weil das Gute von solcher Schönheit ist. Es sind demnach alle diese Beweise nicht so stringent, daß ein Ungläubiger vor ihnen die Waffen strecken müßte; er hat immerhin noch einen Ausweg offen.

Mit Umgehung dieser sogenannten Beweise lassen wir uns genügen an der angeborenen Gotteserkenntnis. Wir haben diese natürliche Gotteserkenntnis uns konstatieren lassen durch die Offenbarung Gottes in der Natur, durch die Funktion des Gewissens und durch das einstimmige Zeugnis der Völker. Philosophische Beweise für das Dasein Gottes gibt es nicht. Die rechte heilsame Überzeugung von dem Dasein Gottes wird aber für die Christen anders vermittelt; sie kommt auf einem anderen Wege uns zu. Was nützt es, um ungefähr zu wissen, daß ein Gott sei, wenn ich doch nicht weiß, wie er heißt, und von welcher Art seine Gesinnung gegen mich ist, ob er Vater sei, ob ich ihm als Kind ins Auge sehen darf. Was nützt es, von unten her sich auf den Weg zu machen, um zu Gott zu gelangen, wenn ich nicht weiß, ob Gott, der wahre Gott, mir auch von oben her entgegenkommt und wirklich begegnet wird? Die Unfruchtbarkeit aller Gedanken, die der Mensch sich von Gott macht, bewirkt, daß so viele müde werden und in ihrem Streben, um zu Gott zu kommen, ermatten. Von Jugend auf klopft man an verschlossene Türen; daß ein Gott sei, wird meist einem in

42. Unter diejenigen, welche solches mit Vorliebe hervorgehoben, gehören aus neuerer Zeit z.B. Schopenhauer, aus der älteren Zeit besonders die Buddhisten.

43. Man vgl. z.B. Kants kategorischen Imperativ und Autonomie des Sittengesetzes, die so groß ist, daß alles außer ihr nur hemmend sein würde.

derselben kalten Weise gelehrt, wie daß Cäsar und Augustus Herrscher des orbis romanus waren. Nun müht man sich ab – sei es in römisch-katholischer, oder pietistisch-methodistischer Weise – Gott in seine Verhältnisse hineinzuziehen und festzuhalten, aber die Fruchtlosigkeit macht, daß man an ihn nur mit Furcht denkt. Man weiß von ihm höchstens, daß er sei, aber nicht, wie er sei. Man hat keine Erfahrungen gemacht, weil man stets auf falsche Wege gewiesen wurde. Aber es verhält sich in der Tat anders; Gott ist der Erste, der sich den Menschen geoffenbart und damit jene angeborene Gotteserkenntnis in die rechte Bahn geleitet hat. Er ist es, der uns in ein Kindesverhältnis zu sich gebracht, indem er seinen Sohn gesandt und damit sein Herz weit geöffnet hat, daß wir einen Einblick erhalten in seine wohlmeinende Gesinnung gegen seine Geschöpfe. Durch den Sohn (Joh 1,12.13) ist ein Kindesverhältnis zu Gott begründet, das den Menschen zum Kinde des Vaters im Himmel macht. Durch das Verdienst des Sohnes ist uns eine Legitimität erworben, aufgrund deren wir Kinder Gottes heißen. Das Resultat ist also: für meine, des Christen Ansprüche, muß ein festes Fundament, ein festerer Boden vorhanden sein. Dieser festere Boden ist die göttliche Offenbarung, wo Gott der Erste ist; in ihr haben wir den königlichen Weg, um zur Erkenntnis des Wesens Gottes zu gelangen.

ZWEITE ABTEILUNG

Vom Wesen Gottes

§ 4. Einleitung

Wir haben bisher von dem Dasein Gottes gehandelt, von dem *modus Deum cognoscendi*, und bemerkten, daß dem Menschen das Dasein Gottes von allen Seiten her nahe gelegt sei. Es liegen im Bereiche des Menschen die Elemente vor, die den Menschen zur vollen wahren Gotteserkenntnis bringen müßten, wenn alles normal, d.h. ohne Sünde, verlief. Paulus sagt (Apg 17,27.28), es sei mit Absicht alles so eingerichtet, daß die Menschen Gott tasten und finden können, zumal Gott doch gar nicht einmal fern von einem jeglichen unter uns ist; denn in ihm leben, weben und sind wir, von Gott kommen wir her, wir sind göttlichen Geschlechts, stammen von einem, nämlich Gott. Dies sagt der Apostel den Athenern, um auf Grund solcher Zugeständnisse aufs härteste ihren Abfall von der wahren Gottesverehrung und ihre Unwissenheit in den göttlichen Dingen zu tadeln. Bei einer solchen von Gott verliehenen Disposition des Menschen, die von Gott selbst geweckt wird, ist es ja eine Schande, daß es die Athener mit

dem von Paulus angetroffenen Altar eines unbekanntes Gottes beließen. Daß dies eintreten konnte, liegt nun nicht daran, daß Gott, der Allerhöchste, sich etwa absichtlich verborgen gehalten hätte, sondern die Schuld liegt beim Menschen. Der Tadel des Apostels ist nicht ungerecht, sondern er stellt ja den Menschen zugleich sehr hoch, wenn er ihn tadelt; er erwartet Besseres von ihm; er nennt ihn einen, der göttlichen Geschlechts sei, und will damit die Hörer aus ihrem geistlichen Schlaf aufwecken, will sie reizen, um Schritte zu tun, daß sie zur wahren Gotteserkenntnis gelangen. Die Erhabenheit des Menschen über die Tiere besteht gerade darin, daß er getadelt werden kann und für Tadel empfänglich ist. Das Schuldgefühl ist eine *conditio sine qua non* der Errettung des Menschen. Der Apostel macht also die Athener für ihren falschen Gottesdienst verantwortlich. Er spricht Vers 30 von *μετάνοια* von Buße. Die Zeit der Unwissenheit während dieser heidnischen Vorzeit ist dabei dem Apostel keine Zeit der Unschuld; sondern die Unwissenheit ist eine schwer zu tadelnde Sünde: *ignorantia Dei est damnabilis et poenam meretur*, wie die alten Dogmatiker sagen. Ohne solchen Tadel, d.h. also ohne Anzeige dessen, was der Mensch Gott zu geben schuldig ist, würde das Kommen zu Gott allein einer Anlage im Menschen überlassen bleiben, die keine Garantie bietet für die wirkliche Erreichung des Zieles. Gott hat sich durch die Offenbarung vom Himmel den Menschen so nahe gestellt, wie er sich als Schöpfer dazu verpflichtet weiß; verkennt die Kreatur ihn trotzdem, so verdient sie Tadel, und zuletzt wird sie mit der ewigen Verwerfung von Gottes Angesicht gestraft. Daß wir aber während unserer Lebenszeit zur Verantwortung gezogen werden wegen unsrer Unkenntnis Gottes, ist eine erste hohe göttliche Gnade, und eben damit wird die lange Reihe ähnlicher Bezeugungen Gottes an den Menschen, von denen wir weiter hören werden, eröffnet.

Noch entschiedener tadelt Paulus in Röm 1 die Heiden, daß sie trotz der vorhandenen Elemente, um zu einer Gottesverehrung zu gelangen, dennoch nur immer verkehrter geworden seien. In Röm 1,21.24 sagt derselbe Apostel von den Heiden: Dieweil sie, nachdem sie Gott erkannt, ihn nicht als Gott gepriesen haben – darum hat sie Gott dahin gegeben etc. Und nun folgt bis zum Schluß des ersten Kapitels eine Aufzählung der Sünden der Heiden, die alle daraus hervorgekommen, daß sie die Quelle der Weisheit aus Undank verließen und der falschen Weisheit huldigten, daß sie Gott verkehrt auffaßten und keine Fortschritte, sondern nur immer nur Rückschritte machten in der Gottesverehrung. Aus diesen Zeugnissen (Apg 17 und Röm 1) ergibt sich, daß mit der natürlichen Gotteserkenntnis durch eigene Schuld des Menschen nichts anzufangen ist; wir sehen historisch be glaubigt, daß trotz der angeborenen Gotteserkenntnis und trotz der Tatsa-

che, daß die Kreatur mit tausend Zungen Gottes Macht und Güte verkündet, der Mensch dennoch seinen Gott gar bald vergißt, wo ihm nicht die göttliche Offenbarung zu Hilfe kommt, und das Verständnis für diese Offenbarung auf außerordentlichem Wege im Menschen geweckt wird.

Vom Dasein Gottes sind nun aber die Propheten und Apostel aufs Innigste überzeugt. Sie beweisen nicht das Dasein Gottes; sie setzen es voraus; sie zeigen nur darauf hin; es ist ihnen so sicher, wie die Sonne am Himmel. Wohl aber wird über die Art dieses Daseins Gottes, d.h. über sein Wesen eingehend verhandelt. Sein Wesen wird ausführlich offenbart – besonders durch den Sohn (Joh 1,18 ; Hebr 1,1ff), wie vordem schon durch die Propheten. Die Offenbarung, oder nach Joh 1,18 die Exegese über Gott und sein Wesen, richtet sich aber an den Glauben des Menschen; sie tut dies sowohl dort, wo sie durch den Dienst der Propheten, sodann Jesu und der Apostel mündlich an die Menschen ergeht, als auch dort, wo sie, in Schrift verfaßt, vom Bibelblatte aus sich an uns wendet. In beiden Fällen appelliert die Offenbarung an den Glauben. In grundlegender Weise sagt Hebr 11,6: daß wer zu Gott nahen wolle, glauben müsse. Der Glaube ist das geistliche Verhalten des Menschen, bei welchem es zur rechten Gottesgemeinschaft kommt. Was nun Glaube sei, das lehrt uns ebenfalls der Hebräerbrief (11,1). Hier wird erklärt, daß der Glaube eine solche Überzeugung ist, bei der die gehofften Dinge in uns gegenwärtig sind, und wobei nicht gesehene Dinge von uns behauptet werden, als ob wir sie sähen⁴⁴. Glaube ist demnach keine einseitig durch unser Begreifen zustandekommende Überzeugung, sondern es kommt erst dann zu einem Akt, der diesen Namen verdient, wenn die geglaubten Dinge auch wirklich in uns leben, gleichsam hypostatisch in uns vorhanden sind. Dann erst erweist sich der Glaube in seiner Wirksamkeit und tritt gleichsam in die Aktion, wenn er, durch Widersprüche gereizt, die nicht gesehenen Dinge behauptet und verteidigt, als ob er sie sähe. Das Mittel nun, wodurch diese Dinge in uns eine so lebendige Gegenwart erlangen, ist Gottes Geist, der sich dabei des Wortes Gottes bedient. Das Wort Gottes wird durch den Heiligen Geist in uns lebendig, und wo das geschieht, wird jene eigentümliche Überzeugung in uns wach gerufen, welche die Schrift „Glaube“ nennt. Glaube ist nach der Schrift die Hingabe an das in uns lebendige Wort göttlicher Offenbarung, an ein Objektives, welches lebendig und energisch in uns wirkt. Glaube ist weder ein bloßes Erkennen, wie Rom und die Rationalisten wollen, noch

44. Vgl. Theodoret v. Cyrus, Interpretatio epp. Pauli zu dieser Stelle: (πίστις) δείκνυσιν ὡς ὑφ'εστῶτα τὰ μηδέπω γεγενημένα, d.h. *fides tamquam subsistentia ostendit ea, quae nondum sunt.*

ein bloßes Fühlen, wie Schleiermacher behauptete; beides wäre einseitig und nur halb richtig; sondern es ist eine gewisse Erkenntnis und ein herzliches Vertrauen des innern Menschen, das auch auf den Willen hinübergreift und diesen Gott gehorsam macht. Am Klarsten wird dies Verhältnis, in das der Mensch durch den Akt des Glaubens zu den Gegenständen des Glaubens gerät, durch die hebräischen Worte **הַאֲמִין** mit folgendem **ב**, **בְּמַח** und **נִשְׁעַן** und **הָסָה** mit folgendem **עַל** oder **ב** bezeichnet. Das *tertium comparationis* ist die Speise oder ein Stab. Wie sich auf Grund der Speise das Leben aufbaut, und man durch dieselbe gestützt wird, so stützt das Objekt des Glaubens den inneren Menschen. Ja es ist in 5.Mose 8,3 sogar von einem **הָיָה** mit folgendem **עַל** die Rede: der Mensch lebt von allem, was aus Gottes Mund hervorgeht, nicht vom Brot allein. Die Offenbarung ruft also den Glauben hervor; sie richtet sich dabei nicht einseitig an das Erkenntnisvermögen, Gemüt oder an den Willen, sondern an den ganzen Menschen, sie umfaßt ihn ganz. Der Glaube wird also nicht durch unser subjektives Begreifen der göttlichen Dinge konstituiert, sondern zunächst dadurch, daß jene göttlichen Dinge den Menschen ergreifen und ihn herausfordern, daß er zu ihnen Stellung nehme, oder daß er auf Grund derselben lebe und sich aufbaue, mit dem Verstand, Gefühl und Willen sich ihnen hingebe. Daß nun die seligmachende, wahrhaft heilsame Erkenntnis Gottes erst durch die Offenbarung vermittelt wird, sagt die Schrift an vielen Stellen: vgl Mt 11,25.27; 13,11; Lk 8,10; 24,45; Joh 6,44.45.65; 8,47.51; 17,6.26; Apg 16,14; 1.Joh 2,20.27; besonders klar redet davon Röm 1,16; 1.Kor 1,21. Vgl. auch Calvins Inst. lib. I. Kap VI.

In welcher Weise aber offenbart die Predigt der Propheten und Apostel dem Glaubenden das Wesen Gottes? Gibt die heilige Schrift etwa gleich im Anfang eine ausführliche Definition von Gottes Wesen? Das tut sie nicht. In der Tat wäre es ein vergebliches Bemühen, dem endlichen Geiste durch Definition einen Begriff vom unendlichen Gott beibringen zu wollen. Die Schrift schlägt einen andern Weg ein; sie nennt uns, und zwar gelegentlich, gewisse Namen Gottes. Das Wesen Gottes, so weit es den Menschen offenbar werden soll, prägt sich aus in gewissen Namen, deren Inhalt und besondere Bedeutung im weiteren Verkehr Gottes mit den Menschen näher erklärt wird. Diese Namen nun sind nichts Geringfügiges, nichts Inhaltsleeres, sondern sie bezeichnen das Wesen Gottes selber. Erst durch die Namen erhalten ja überhaupt die Dinge für uns eine Physiognomie. Der Name ist gleichsam der Brennpunkt, in welchem die verworrenen Vorstellungen von den Dingen fixiert oder gesammelt erscheinen. Ebenso verhält es sich nun mit den Namen Gottes. Diese Namen sind Offenbarungen des Wesens Gottes, und zwar so gefaßt, daß wir sie verstehen können.

Ohne diese Namen wüßten wir nichts von Gott: durch sie allein sind uns Anhaltspunkte gegeben. Wir können nicht in die Sonne sehen, ohne geblendet zu werden, daher sendet uns die Sonne ihre Strahlen. Ganz ähnlich verhält es sich mit Gott. Wir können nicht in sein Wesen hinein blicken; deshalb gibt er uns seine Namen und daneben gewisse Eigenschaften kund, die als einzelne Strahlen seines Wesens die menschliche Finsternis erleuchten. Die Entwicklung der Heiden hat uns gezeigt, daß sie das Bild Gottes, wie es die Schöpfung vermittelte, nicht erfaßten; darum hat es Gott gefallen, dieses Bild durch das Brennglas der Offenbarung in die Seele hineinzuworfen, und zwar hat er das getan von Anfang an. Er hat nicht gewartet, bis die Heiden *ad absurdum* geführt worden wären, sondern er hat sich von Anfang an ganz bestimmte Menschen, dann später ein Volk erwählt, in deren Herzen sein Bild lebte und wirkte. Das ist eben die Bedeutung der alten Ökonomie und des Volkes Israel, daß sie Träger der Offenbarung sind, gleichsam Lichtträger, die da scheinen inmitten eines abgefallenen Geschlechts.

Neben den Namen finden sich in der heiligen Schrift auch noch mancherlei Eigenschaften Gottes. Dieselben sind unserem schwachen Verstande in ähnlicher Weise dienstbar, wie die Namen Gottes. Wir erhalten durch sie ebenfalls mannigfache Eindrücke von dem unergründlichen Wesen der Gottheit. Dabei unterscheiden sich Namen und Eigenschaften Gottes folgendermaßen. Während die Namen Gottes uns, so gut es für menschliche Einsicht angeht, das Wesen Gottes im allgemeinen und nach seinen Grundbestimmungen enthüllen, so offenbaren uns die Eigenschaften dieses Wesen im Besonderen und als ein in gewissen Richtungen tätiges. Indem wir nun die Eigenschaften getrennt von den Namen in einem besonderen Lehrstück behandeln, so tun wir das im Anschluß an die heilige Schrift. Aber die Eigenschaften sind darum nichts von dem Wesen Besonderes, sondern ein reiner Ausfluß desselben; es ist der ganze Gott, der sich in jedem nur denkbaren Moment offenbart und dem Menschen kundgibt. Gleichwohl wird aber das in sich untrennbare Wesen Gottes doch nach verschiedenen Richtungen hin tätig vorgestellt, und diese Erweisung in einer bestimmten Richtung definieren wir als eine Eigenschaft Gottes und reden von verschiedenen göttlichen Eigenschaften. Wir nennen Gott den Allmächtigen, Gerechten, Barmherzigen, wir reden von dem zürnenden und von dem liebenden Gott, also von verschiedenen Erweisungen dieses allerhöchsten Wesens. Damit aber tragen wir keine Spaltung in das göttliche Wesen ein. Es wäre verkehrt zu meinen, daß der zürnende und liebende Gott nicht aus einem Prinzip heraus handelte; dies hieße Gott anthropomorphisch betrachten, also auf das Gebiet des Menschen

herabsetzen. Alles vielmehr, was von Gott ausgesagt wird, ist nur Ausfluß seines Wesens. Es bietet sich in jedem einzelnen Falle sein volles Wesen den Menschen dar; der zürnende ist derselbe, wie der liebende, der heilige derselbe, wie der gnädige Gott.

I. LEHRSTÜCK

Die Gottes Wesen bezeichnenden Namen

§ 5. Gott als der absolut zu Fürchtende, als Elohim

Der Gottesname Elohim und die Forderung, Gott zu fürchten, stehen in der heiligen Schrift in Beziehung zueinander. Elohim soll von einem Verbum stammen, welches fürchten bedeutet. Gehen wir hier aus von der Untersuchung, welcher Art die von der heiligen Schrift geforderte Furcht Gottes sei. „Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang“ sagt Salomo Spr 1,7; 9,10 sowie Hiob in Kap 28,28. Auch sonst wird wiederholt in der heiligen Schrift Israel zur Furcht Gottes ermahnt. 5.Mose 6,2; 8,6; 10,20; 13,5; Jer 10,7; Jes 50,10; 59,19. „Fürchte Gott und halte seine Gebote“: Pred 12,13. Joseph, Hiob, Nehemia fürchten Gott. So lehrt uns auch das neue Testament Gott erkennen als den, der zu fürchten ist; z.B. Mt 10,28. 1.Petr 2,17, namentlich aber Hebr 12,28.29. Diese Furcht aber, wozu der Mensch aufgefordert wird, ist wohl nichts anderes, als ein Korrelat zum Gottesnamen Elohim. Wir gehen wohl nicht zu weit, wenn wir behaupten: die Vorstellung, welche der Gottesname Elohim in den Menschen erweckt, habe zu solcher Forderung der Furcht Gottes den Anlaß gegeben. In diesem Namen Elohim liegt nach der Etymologie, daß der so Bezeichnete ein Inbegriff alles dessen sei, was zu fürchten ist. Der Singular Eloah von אֱלֹהִים, analog der arabischen radix „aliha“ bedeutet den Gegenstand, das Objekt der Furcht.⁴⁵ Der daraus gebildete Plural Elohim bezeichnet den Träger dieses Namens als das Objekt aller nur denkbaren Furcht.⁴⁶ Wer demnach Elohim nennt, der hat es mit dem höchst zu fürchtenden Wesen, das sich nur denken läßt, zu tun. Damit scheinen nun die Offenbarungsgläubigen auf einen ganz heidnischen Standpunkt herabgesetzt zu sein, auf welchem man durch die angeborenen Vorstellungen von Gott terrorisiert wurde und daher auf allerlei Auskunftsmittel bedacht war, um von dieser Furcht befreit zu werden. Aber das ist nur ein Schein; eine Furcht, die als höchstes

45. Vgl. Delitzsch, Kommentar zu Genesis S. 64-67.

46. Einen ähnlichen Plural bietet das Wort chockmoth und behemoth (Spr 1,20; Hiob 40,15); Delitzsch nennt diesen Plural einen intensiven (a.a.O. S.66).

Lob von einem Joseph, Hiob und Nehemia, sowie von anderen Männern Gottes prädiert wird, ist keine knechtische Furcht. Diese Furcht ist nicht als ein Gefühl der Angst, als ein Horror zu denken. Die Furcht, die der Weisheit Anfang ist, hat einen wohltätig ruhigen, nicht aber einen schrecklichen Charakter. Diese Furcht ist eine Erregung des Menschen, aber von der Art, daß sie heilsam wirkt; nicht niederschlagend, sondern vielmehr erhebend. Die Furcht Gottes auf dem Boden der Schrift ist kein Gefühl der knechtischen Angst, obwohl die LXX dieses Wort meist durch φόβος (oder auch σέβεσθαι) wiedergeben. Die würdigste Wiedergabe des hebr. סָׁׁרַׁ würde $\epsilon\upsilon\lambda\alpha\sigma\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ sein. $\epsilon\upsilon\lambda\acute{\alpha}\beta\epsilon\iota\alpha$ besteht in einem respektvollen behutsamen Verhalten, in der behutsamen Scheu. Die Stoiker (nach Diog. Laërt. 7,63) sagen, vom Weisen gelte das $\epsilon\upsilon\lambda\alpha\beta\eta\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ $\epsilon\upsilon\lambda\acute{\alpha}\beta\epsilon\iota\alpha\upsilon$ $\epsilon\pi\alpha\tau\acute{\iota}\alpha\upsilon$ ($\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) $\tau\acute{\omega}$ $\phi\acute{o}\beta\omega$ $\omicron\upsilon\sigma\alpha\upsilon$ $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\iota\sigma\iota\nu$; (opp. $\acute{\omicron}\rho\epsilon\zeta\iota\varsigma$); – d.h. es sei $\epsilon\upsilon\lambda\alpha\beta\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ ein vorsichtiges Verhalten, ein an sich Halten, und dazu steht dann im Gegensatz leidenschaftlicher Ungestüm. Es ist also ein Gefühl heiliger Scheu gemeint, wie man es etwa in Gegenwart eines guten Herrschers empfindet. Es ist Ehrfurcht gemeint, und also auch Elohim, der Gegenstand dieser Furcht, ein Inbegriff alles dessen, was mit Ehrfurcht zu umfassen ist. Solche Ehrfurcht vor Gott dem Vater wird auch Jesu in seinem Wandel auf Erden beigemessen. Hebr 5,7. Aus dieser ehrerbietigen Furcht und Achtung entsteht dann erst die rechte Liebe zu Gott; wie Luther sehr schön bei der Erklärung jedes der Gebote anhebt: „Wir sollen Gott fürchten und lieben“. Dem Namen Elohim entspricht im neuen Testamente $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. In diesem Namen Elohim liegen nun beschlossen folgende Grundbestimmungen oder Grundeigentümlichkeiten des göttlichen Wesens, welche dann freilich auch mit den anderen Namen Gottes verknüpft werden.

1. In dem Namen Elohim liegt die Unsichtbarkeit und Geistigkeit, insbesondere auch der so wichtige Gegensatz zu allem, was Fleisch (Jes 31,3; Hiob 10,4) und endlich ist, ausgesprochen: jene Grundbestimmung des göttlichen Wesens, die Jesus ausdrückt, wenn er sagt: $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ \acute{o} $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ in Joh 4,24: Geist ist Gott, nicht Fleisch, wie der Mensch. Weiter liegt darin beschlossen, daß Gott in einem Lichte wohnt, wo niemand zukommen kann (1 Tim 6,16), und daß er ein solcher ist, den keiner von den Menschen gesehen (Joh 1,18). Daß Gott nicht abgebildet werden darf, liegt auch in diesem Namen: „Du sollst dir kein Bildnis machen“ (2.Mose 20,4).

2. In dem Namen Elohim liegt auch die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes beschlossen (1.Kön 8,27; 1.Chr 17,5.6; Jer 23,23.24; Hiob 11,7-9). Von Jahwe und Schaddai wird natürlich durchaus ähnliches prädiert (Jes 40,13ff; 66,1ff; Ps 139,8-10).

3. Auch die sogenannte Absolutheit, die Erhabenheit Gottes über seinen Geschöpfen, liegt in diesem Namen begründet (5.Mose 10,17; Neh 9,32; Dan 3,32f; Hiob 37,23; Ps 50,3.12; 66,3.5; 68,36; 76,8. Die gleiche Absolutheit schöpft offenbar Paulus aus diesem Namen, wenn er Gott 1.Tim 6,15 den alleinigen Machthaber, den König der Könige und den Herrn der Herren nennt; ferner, wenn er Gott entgegenstellt allem demjenigen, was sonst sich Gott und Herr nennen möchte (1.Kor 8,5-6).

Eine dem Elohimnamen analoge Bedeutung hat das Prädikat אֱלֹהִים von Gott, womit ein *horror sacer* gemeint ist (5.Mose 10,17). Sinnverwandt ist auch das neutestamentliche σέβασμα in 2.Thess 2,4.

Man hat also im Elohimnamen erstens den Charakter der Unsichtbarkeit und Geistigkeit; zweitens den Charakter der Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit; endlich den der Absolutheit oder der Priorität vor allem irgendwie Verehrungswürdigem und Geschaffenem im kleinsten Rahmen zusammengefaßt.

Dieser Name Elohim ist nun aber nicht etwa ein schlechterer, untergeordneter oder unbedeutenderer Name, als der Name Jahwe, von welchem etliche sagen, daß er uns zu einer höheren Stufe der Gotteserkenntnis führe, sondern er ist sogar der weiteste und umfassendste Gottesname. Elohim ist der Inbegriff alles dessen, was zu ehren und anzubeten ist; es ist der Gott, der alles in allem ist; der θεός, dem selbst Christus untertan sein wird nach 1.Kor 15,28, und vor dem er sich in den Tagen seines Fleisches gefürchtet hat (Hebr 5,7). Gerade von Elohim heißt es konstant, daß Er seines Volkes Elohim sein will. Dies tönt von Abrahams Zeiten an, wo Elohim einen Bund mit ihm schloß, bis zur Apokalypse hindurch. Vgl. 1.Mose 17,7. 3.Mose 26,12; Hos 2,1. Jer 31,33; Sach 8,8; Offb 21,3.⁴⁷ Bei alledem aber ist nicht zu verkennen, daß Elohim doch noch nicht der zumeist charakteristische Gottesname ist, welcher Gott so ausschließlich zukäme, daß Übertragung auf andere unzulässig wäre. Denn auch die Richter heißen zuweilen Elohim (2.Mose 21,6; 22,8; in Ps 97,7 auch die Engel). Dies kommt daher, weil alles, was Macht und Ansehen hat im Himmel und auf Erden, solches nur von Gott hat, und also auch das Ansehen der Richter und das Amt der Engel von Gott gegeben und göttliche Autorität auf sie überfließt. Aber freilich wird niemals nur der einzelne Richter und Engel mit dem Elohimnamen angeredet, sondern nur als Ganzes, als Korporation heißen sie Elohim. Immerhin aber ersehen wir daraus, daß es noch einen ganz spezifischen Gottesnamen geben dürfte, ei-

47. Vgl. Böhl, Zum Gesetz und zum Zeugnis, S. 167.

nen Namen, der nicht den Kreaturen mitgeteilt wird und der uns sein Wesen im Vollmaß enthüllt, und das ist eben der Name Jahwe. Hierauf führen uns auch noch andere Erscheinungen. Elohim hat seine besondere Verwendung im Buche der Genesis und ebenso der Jahwename. Ganze Kapitel und kleinere Teile stehen gleichsam unter der Herrschaft des Elohimnamens; andere haben den Jahwennamen als Spezifikum, und durch den Wechsel der Namen wird den Kapiteln ein besonderer Charakter aufgedrückt. Elohim ist der Gott über allen Göttern und Menschen, er ist der höchste Gebieter des Weltalls, dem alles unterworfen ist. Als Elohim schafft er die Welt und läßt sie in großen Abstufungen aus dem Nichts hervortreten (1.Mose 1); er schließt den Bund mit Noah (1.Mose 7); er schließt den Bund, der auch die Heiden in die Segnungen Abrahams einbezieht (1.Mose 17). Als Elohim kennzeichnet Jesus seinen Vater in Mt 5,45, wo er von ihm sagt, daß er seine Sonne aufgehen lasse über Böse und Gute, und regnen lasse auf Gerechte und Ungerechte. Als Elohim wird Gott auch in der Apostelgeschichte wiederholt geschildert, besonders wo Paulus zu Heiden redet (Apg 14 und 17). Daneben laufen nun andere Abschnitte in 1.Mose her, die den Namen Jahwe an der Stirn tragen. Und dieser Name zeigt uns dann die Gottheit in einem anderen Lichte, als der Elohimname. Wenn Elohim uns den Gott über allen offenbart und gleichsam den weitesten Kreis zieht, so offenbart uns der Name Jahwe den Gott für uns und führt uns ein in das Zentrum, das schlagende Herz des Vaters im Himmel.

§ 6. Der Gottesname „Jahwe“

Elohim ist den Menschen nach 2.Mose 2,4 von Anbeginn an als Jahwe bekannt gewesen. In Jahwe liegt das göttliche „Ich“ zu Tage; darin wird das göttliche Wesen als hilfsbereites für die Menschen expliziert. Dort, wo dieser Name von Gott selbst erklärt wird (2.Mose 3,14) expliziert Gott zugleich sein „Ich“. „Ich werde sein, der ich sein werde“. Auf diesem Namen beruht nun alles, was die Dogmatiker von der Persönlichkeit Gottes zu sagen wissen. Hier haben wir nicht mit einem bloßen Appellativum, sondern mit einem *nomen proprium* zu tun; in diesem Namen liegt die Persönlichkeit Gottes. Hätte Gott uns nicht diese seine Persönlichkeit geoffenbart und in einem Namen fixiert, sie wäre uns nie kund geworden. Die Philosophie führt uns nicht auf die Persönlichkeit Gottes, für sie schließt die Unendlichkeit Gottes die Persönlichkeit aus.⁴⁸ In diesem Namen haben wir auch nicht mit den späteren Juden, z. B. Maimonides, philosophische

48. Siehe Pfeiderer, „Grundriß“ S. 22, wo mit nüchternen Worten gesagt wird, daß die Vorstellung der „Persönlichkeit“ Gottes dem strengen Begriff der Absolutheit Gottes nicht angemessen sei, aber gut – für das Kultusbedürfnis.

Geheimnisse aufzuspüren, sondern eine Fülle des Trostes und der Belehrung zu suchen. Durch diesen Namen wird die angeborene Gottesidee mit einem unvergleichlich herrlichen Inhalte erfüllt. Er stammt her aus der Zeit vor Abraham. Nach der Schrift war er den ersten Menschen schon im Wesentlichen bekannt (1.Mose 2,4); diese Tatsache dürfen wir auf Moses Zeugnis hin annehmen, obgleich der Name erst um die Zeit des Auszugs aus Ägypten zur vollen Herrschaft kam (vgl. mein Werk: Zum Gesetz und zum Zeugnis, S. 153). Der Jahwe-name ist dem Mose aufs neue in den Mund gelegt (2.Mose 3,14). Als Mose zur Beglaubigung seiner göttlichen Mission den mit ihm redenden Elohim um einen Namen anspricht, mit welchem er sich vor dem Volke ausweisen konnte, da erhält er zur Antwort eine neue Ausdeutung des alten Jahwe-namens. „Ich bin, der ich bin“ oder, was im Hebräischen dasselbe ist: „Ich werde sein, der ich sein werde“, lautete die Ausdeutung. Es ist gleichsam ein heiliges Wortspiel; eine Paraphrase des altheiligen Namens, die ebenso reichhaltig wie tröstlich ist, haben wir hier zu erkennen. In diesem Namen Jahwe liegen nun abermals fundamentale Bestimmungen, welche uns das Wesen der Gottheit näher bringen.

1. Es liegt in diesem Namen Jahwe die Persönlichkeit Gottes. Es ist Gott zufolge dieses Namens eigentümlich, eine Person zu sein d.h. *a se solo* oder aus eigener Machtvollkommenheit „Ich“ zu sagen. Damit ist nun für unser „ich“ das himmlische „Ich“ als Gegenstück gegeben; ja vielmehr das Urbild des menschlichen „ich“, wonach Adam gemacht worden. Als Person also lernen wir Gott durch diesen Namen kennen. Er redet kraft dieses Namens mit uns von Angesicht zu Angesicht; er sieht uns an. Sein „Ich“, womit er uns in diesem Namen bekannt macht, regt uns an mit der Gottheit zu reden. Wir lernen „Du“ zu Gott sagen; und besitzen in diesem Namen das ausreichende Gegengift gegen den Pantheismus. Das göttliche Ich ist der einzige feste Punkt, von dem aus dann die anderen festen Punkte erst sichtbar werden. Auch unser „Ich“ hat durch das göttliche alle Garantien für sein Weiterbestehen, dafür, daß es nicht zerstäuben und sich in das Nichts auflösen wird. Gott sagt zuerst von sich aus „Ich bin“; er allein kann es aussagen mit der Autorität, die ihm, dem Allerhöchsten zusteht. Die anderen persönlichen Wesen partizipieren nur an diesem Sein, sofern sie zur Gemeinschaft mit Gott geschaffen worden sind.

2. Es knüpft sich an diesen Namen Jahwe die Überzeugung von der Ewigkeit Gottes. Von Anfang der Welt an tritt uns der Träger dieses Namens als der Seiende, als $\acute{o} \acute{\omega}\nu$, entgegen. Es läßt sich keine Zeit denken, in der Jahwe nicht „Ich“ von sich ausgesagt hätte; aber es läßt sich auch keine

Zeit denken, da er aufhören würde, „Ich“ zu sagen. Dieser sein Name sagt also aus, daß der damit Bezeichnete in Ewigkeit derselbige ist. Was er uns war, ist er, wird er uns sein. Solches bekräftigt Jahwe noch ausdrücklich, indem er bei Jesaja 48,12 zu den Worten Ich bin es⁴⁹ hinzufügt: Ich bin der Erste, dazu auch der Letzte, und ebenso in der Offenbarung 1,17, wo Christus sagt: „Ich bin der Erste und auch der Letzte“: Worte, welche den Jahwenamen umschreiben. Das Sein Jahwes steht über dem Wechsel der Zeiten und so sagt Ps 102,28: „Du bleibst, wie Du bist“.⁵⁰

3. Es liegt in diesem Namen die Lebendigkeit Gottes. Laut dieses Namens sagt Gott fortwährend: „ich bin“ oder „ich werde sein“. Es gibt also keinen Moment, der nicht von der Betätigung seines Daseins erfüllt wäre. In jedem Moment zeigt er, daß er ist, oder daß er sein wird. So verstehen wir nun, wie Paulus sagen kann: „von ihm, und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge“ Röm 11,36; oder 1.Kor 8,6: „Wir haben einen Gott und Vater ἐξ οὗ τὰ πάντα“. Zu vergleichen ist das Prädikat der Lebendigkeit in Ps 42,2: יָחַי; Offb 1,18: ὁ ζῶν; dann die Schwurformel: „so wahr ich lebe“.

4. Es liegt in diesem Namen die Independenz, die Souveränität und Einzigkeit Gottes. Kraft dieses Namens sagt Jahwe mit Nachdruck: „Ich bin“ 5.Mose 32,39; Jes 43,10.13; 48,12; 52,6. Jahwe besteht mit Eifersucht auf der Anerkennung seines über allen Dingen erhabenen Standpunktes. Jahwe verteidigt bei den Propheten die Wahrheit, die in diesem Namen liegt; er handhabt sein Dasein und stellt es mit Nachdruck über alle Kreatur: erst komme ich, dann ihr. Sehr bezeichnend ist auch die Umschreibung des Jahwenamens in Jes 42,8: „Ich bin Jahwe, das ist mein Name; und meine Ehre laß ich keinem anderen, noch meinen Ruhm den Götzenbildern.“ Jahwe ist der Unbedingte, der Freie, der allein Mächtige, nach Jes 44,24. Ferner kann auch der bekannte Satz in 5.Mose 6,4 nur Beziehung auf die Einzigkeit haben, die Jahwe eigen ist mit Übergehung aller Götzen. Dieser Satz ist gegen den Polytheismus gesagt.

5. Es liegt in diesem Namen die Unveränderlichkeit, Wahrhaftigkeit und Treue in der Erfüllung der Verheißung. Und zwar führt gerade die klassische Stelle 2.Mose 3,14 auf diese Momente hin. Nach der Erklärung des Jahwenamens an jener Stelle enthält dieser Name eine Zusage an das Volk, daß Gott derselbe sein wird, daß er sich nicht verändere. Israel soll nur ihm vertrauen: „Ich werde sein, der ich sein werde“. Israel wird aufgefordert, dem daselbst redenden Gott volles Vertrauen zu schenken, der es sich vor-

49. אֲנִי אֲנִי ich bin, der ist, lautet es eigentlich.

50. Eigentlich: „Du bist, der ist.“

behalten, wie, wann und durch wen die Erlösung kommt. In Anbetracht dieser neuen Manifestation des Gottes Israels bei der Ausführung aus Ägypten heißt es in 2.Mose 6,3, daß die Väter den Jahwenamen noch nicht erkannten; daß sie ihn durchaus nicht gekannt haben, sagt der Text nicht notwendig. Die neue Erlösung aus Ägypten bringt eben auch neue Daten, neue Anhaltspunkte für die Erkenntnis dieses Namens, womit verglichen die frühere Erkenntnis der Väter eine nicht so erhebliche war. Die Treue Jahwes in der Erfüllung der Verheißung feiert immer neue Triumphe, und der Glanz, in dem der Name bei der späteren Manifestation erscheint, läßt den früheren Glanz erbleichen. Daß nun aber die Väter in der Tat viel von Gott und seinem Wesen gesehen, ja alles von ihm erfahren, was zu ihrer Befriedigung diene, wissen wir aus ihrer Bekanntschaft mit dem Namen „El Schaddai“, die in eben derselben Stelle (2.Mose 6,3) ihnen zugestanden wird. El Schaddai ist aber, wie wir sehen werden, der Gott aller Fülle, der allgenugsame Gott.

Jahwe ist der Gott seines Volkes, welcher kommt die Verheißungen zu erfüllen. Jahwe ist Gott in Beziehung auf Christum, den Erlöser, der Gott, den wir im Werke der Erlösung kennen und verehren lernen. Elohim dagegen ist der Gott über den Menschen, gleichsam der weiteste Kreis, der äußerste Ring, der das Universum zusammenhält. Jahwe ist mehr der zentrale Name.

§ 7. Der Gottesname „El“

El ist ein uralter Gottesname, der recht eigentlich patriarchalische, besonders in der Form El Schaddai. Es ist ein Name, der in dem Gebiete der Israel benachbarten Heiden, bei den Babyloniern, den Kananitern und Syrern auch bekannt war, weshalb wohl später dieser Name mehr in den Hintergrund trat. Er findet sich häufig im Munde Bileams (4.Mose 22-24). El im Singular ist ein Wort, das stets und überall „Gott“ bedeutet und nirgends in der heiligen Schrift einem anderen Wesen beigelegt wird. El, welches von einem Verbum לָאָס , welches stark sein, Macht haben, bedeutet, abzuleiten ist, bezeichnet Gott als den Mächtigen; und wo zu Israel geredet wird, da bedeutet El constant den allein wahren Gott. Dieser Sprachgebrauch ist aus dem richtigen Takte zu erklären, daß der Gott der Offenbarung die „Macht“ beansprucht mit Ausschluß aller anderen Wesen, die eine Macht über die Menschen sich anmaßen. Gott als El $\kappa\alpha\tau' \acute{\epsilon}\xi$ ist die reiche Quelle, aus der alles, was sonst Macht beansprucht, seine Macht abzuleiten hat. Er will allein der Mächtige sein und heißen kraft dieses Gottesnamens. Alle anderen Wesen, die Macht beanspruchen, stehen un-

ter seinem Niveau. Aus diesem Gottesnamen fließen zwei Grundbestimmungen des göttlichen Wesens.

1. fließt daraus die Vorstellung von der Macht ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) der Gottheit. Diese hervorzuheben, dienen noch besondere Prädikate, die zu El hinzutreten. In 1.Mose 14,18.19 tritt „Eljon“ hinzu, d.h. der Hohe; dieses Prädikat dient zur weiteren Ausführung des in El liegenden Begriffes der Macht; umschrieben wird dies noch ebendasselbst durch den Beisatz, daß er Himmel und Erde zubereitet habe. Weiter tritt zu El das Prädikat „gibbor“ in Jes 10,21 – starker Gott. Aus dieser Erkenntnis, daß Gott der Mächtige sei, entwickeln sich dann verschiedene Ausdrücke, z.B. der Ausdruck: Abir Jakobs, der Mächtige, der Gewaltige Jakobs; schon bei Mose (1.Mose 49,24) und Jes 1,24; ferner Adir Jakobs Jes 10,34. Jene kühnen Beschreibungen Gottes als eines Löwen Hos. 5,14, oder als eines Kriegshelden Ps 7,13.14; 17,13; 68,18.19; Jes 34,5ff. 63,1ff. Hab 3,3.15 fließen aus der Anschauung Gottes als des El. Jedoch hat die Macht, die Gott mittelst dieses Namens El oder spezieller El Eljon zugeeignet wird, keineswegs bloß einen gewaltigen und dadurch erdrückenden Charakter, sondern sie hat auch eine liebliche Seite. Dieselbe tritt in El Schaddai hervor, wofür zuweilen auch „Schaddai“ allein steht. 1.Mose 49,25; Jes 13,6. Damit kommen wir

2. zu der Vorstellung von der Güte Gottes, die an El sich anschließt. Über die Bedeutung von „Schaddai“ ist gestritten worden. Es ist nun nichts als ein jüdisches Vorurteil, das dazu auf einer falschen Etymologie ruht, wenn man sagt, daß auch Schaddai die Macht und Gewalt Gottes zu bezeichnen diene. Man leitet es dann ab von „schadad“, niederwerfen, niedertreten, eine Bezeichnung, die, wie Luther in seinen Enarrationes in Genes. fol. 190 l. sagt, eher für die Dämonen als für Gott passend wäre. Schaddai bedeutet aber nach richtiger Etymologie den Allgenugsamen, den Gott, der uns mit Strömen des Segens überschüttet. Schaddai ist von einem Verbum שָׁדַד abzuleiten, das übergießen, überströmen bedeutet. Die Nominalendung ־ַי ist eine altertümliche und zugleich moderne bei den Hebräern; sie kommt vor in Namen wie Sarai – dann aber auch in einem Namen wie Thaddai, dem Apostel, der Thaddäus genannt wird. Man muß zum besseren Verständnis dieses Namens „El Schaddai“ bedenken, daß die Hebräer und auch die Araber die Liberalität und Mitteilbarkeit gern unter dem Bilde des milden Regens, oder einer nicht versiegenden Quelle, ja selbst einer feuchten Hand anschauen. Indem nun dies auf Gott angewendet wird, so erscheint derselbe als Schaddai unter dem Bilde des freigebigen, alle beglückenden Vaters im Himmel.⁵¹ Was die ältere Dog-

matik unter den Begriff der *bonitas* zusammenfaßte, das ist nur eine Grundbestimmung des Wesens Gottes, zu welcher der Gottesname El Schaddai den Anstoß in der Vorstellung des Volkes Gottes gegeben. Dieser Name war übrigens nach 2.Mose 6,3 der spezifisch patriarchalische Gottesname; an ihm können wir die Fülle der Gotteserkenntnis in jener Zeit messen.

Alles, was die Patriarchen von der Gnade, Barmherzigkeit, Milde, Freigebigkeit Gottes rühmen, ist aus der Ausdeutung dieses Namens Schaddai geflossen. 1.Mose 28,3; 35,11; 48,3; 49,25. Später hat sich zwar das Prädikat „Schaddai“ verloren, aber die Chesed Gottes, das ist die überströmende Fülle des Guten, womit er die Seinigen bedenkt, sodann die טוב oder טובה, die Güte Gottes, sind als Wiederhall dieses Namens im Herzen der Kinder Gottes verblieben, und werden durch die ganze Schrift hindurch gefeiert. Vgl. 5.Mose 28,12; Ps 23,6; 2.Sam 7,28; Ps 36,6.8.9-11; 73,1.25.26; 117,1.2; 118,1ff; 119,64.68; Jes 63,7; Jer 31,3; 32,22.40-42; Ps 136,1ff; Klgl 3,22.32; Hes 36,11; Nah 1,7. Chesed – meist in der Verbindung „chesed ve’emeth“ – ist der stehende Ausdruck der göttlichen Gesinnung gegen sein Volk. Von der Güte, der טוב Gottes, heißt es 2.Mose 33,19, daß Gott sie an Mose habe vorbeiziehen lassen; und in welcher Weise sich diese Güte Gottes selber explizierte, das hören wir in 2.Mose 34,6.7, eine Stelle, die uns die Güte Gottes wie keine andere preist; (s. Calvin, Inst. I,10. § 2). Was El Schaddai besagt, das finden wir ferner entfaltet im Neuen Testamente, wo das Prädikat ἀγαθός zur Bezeichnung des „Schaddai“ üblich geworden. Mk 10,18. Hier macht Christus den Jüngling, der ihn ziemlich gedankenlos gut nennt, in rügender Weise aufmerksam auf den einzigen Quell alles Guten, – auf Gott. Niemand ist gut als allein Gott. Der Jüngling, der seine Worte nicht genugsam abwog, sollte lernen, wer denn eigentlich Anspruch darauf habe, gut zu heißen, und da hörte er, daß Gott allein dies zustehe, – nicht einem bloßen Menschen, wofür er den Heiland doch ansah. Der Vatername, welchen Christus so ganz besonders Gott beilegt, ist auch in diesem El Schaddai schon vorbereitet, und liegt für den Glaubenden vollkommen darin. Den gleichen Schaddai meint Jakobus 1,17, welche Worte einen schönen Kommentar zu Schaddai enthalten. Wie nun diese in Schaddai liegende Güte Gottes sich als Liebe und weiterhin als Gnade kundgibt, werden wir im Verfolg wahrnehmen.

Nach zwei Seiten hin also zeichnet uns dieser Gottesame das Bild der Gottheit: 1. in El Eljon sehen wir die Seite der Macht; 2. in El Schaddai

51. Wie pater, von der Sanscrit = Wurzel pitri, erst Ernährer und dann Vater bedeutet, so kann Schaddai sehr wohl den Anstoß zu dem später allgemein gewordenen Begriff Vater (im Himmel) gegeben haben.

die Seite der Güte hervortreten. Beide Seiten werden uns bei den Eigenschaften Gottes wieder entgentreten.

§ 8. Resultat

Die an die Gottesnamen sich anlehenden Grundbestimmungen sind folgende:

I. Aus Elohim ergibt sich erstens die Unsichtbarkeit; a) die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit; b) die Absolutheit und Erhabenheit über allem Geschaffenen (Aseität.)

II. aus Jahwe fließt a) die Persönlichkeit; b) die Ewigkeit; c) die Lebendigkeit; d) die Independenz und Souveränität; e) die Unveränderlichkeit, Wahrhaftigkeit und Treue,

III. El; und zwar fließt a) aus El Eljon die Vorstellung der Macht; b) aus El Schaddai die Vorstellung der Güte.

Alle drei Gottesnamen werden vereint genannt Jos 22,22 bei sehr feierlichem Anlaß, wo Josua Abschied nimmt von seinem Volke.

Wir bemerken zum Schluß in aller Kürze, daß die moderne, auf die Spekulation statt auf die Heilige Schrift gestellte Dogmatik furchtbare Irrtümer in diesem I. Lehrstück begeht. Wir kommen bei keinem dieser Neueren zur Ruhe darüber, ob die Gottheit pantheistisch oder deistisch zu fassen sei, und ein Friede zwischen der Absolutheit und der Persönlichkeit (Geistigkeit) Gottes ist nirgendwo erzielt worden. Eigenartig ist es, z.B. bei O. Pfeleiderer, Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, zu lesen, wie er sich in § 33 ganz schwankend ausdrückt und uns in einer Klammer für die nähere Entwicklung der Idee Gottes auf die spezielle Dogmatik verweist. Sehen wir aber in § 97 näher nach, so werden wir auf § 30-33 zurückverwiesen, und die spekulative Theologie lacht sich ins Fäustchen, während wir ärmsten unspekulativen Theologen wie wild zwischen § 97 und § 30-33 herumfahren, aber vergeblich: denn eine Lösung wird nicht gegeben. Es ist ein frevelhaftes Spiel, das diese Leute mit uns treiben.

II. LEHRSTÜCK

Die Eigenschaften Gottes

§ 9. Einleitung

Bisher haben wir die Namen Gottes und die sich aus ihnen ergebenden Grundbestimmungen des göttlichen Wesens anhand der heiligen Schrift betrachtet. Wir wenden uns nun zu den göttlichen Eigenschaften: eine Frage, die von den Reformatoren (Melanchthon, Calvin) vernachlässigt wurde, während doch die tiefsten Interessen unseres Glaubens damit zusammenhängen. Unsere neuere Theologie läßt es sich auch in der Tat nicht nehmen, bei diesem Lehrstück von den Eigenschaften gehörig vorzuarbeiten, um den später zu lehrenden Ketzereien einen Unterbau zu verschaffen.

Neben den Namen findet man sogenannte Eigenschaften Gottes, die uns das göttliche Wesen, als in einer gewissen Richtung sich bewegend oder tätig schildern, z.B. in der Richtung des Willens oder in der Richtung der Erkenntnis. Was wir nun davon mit unserem alles sondernden Verstande erfassen, bringen wir uns als besondere Eigenschaft zum Bewußtsein. Durch die Eigenschaften wird uns das Wesen Gottes nach verschiedenen Richtungen hin konkret, obwohl festzuhalten ist, daß dabei keine Trennung und Besonderung im Wesen Gottes selber stattfindet. Der da liebt, ist ganz derselbe, wie der Gerechte und Heilige. Der liebende Gott ist der gleiche, wie der hassende. Man hat im Interesse der Erklärung des Bösen oder der Willensfreiheit die Allmacht und Allwissenheit in Gott getrennt und von real verschiedenen Eigenschaften geredet, als ob Gott – wie wir Menschen – die eine auch ohne die andere betätigte. Man hat ferner ganz nach menschlicher Weise von einem Widerstreit der Liebe und der Gerechtigkeit gesprochen, von welchem Widerstreit Gott erst durch das Opfer Christi befreit worden wäre. Kurz, von vorgefaßten Meinungen hat man sich leiten lassen bei der Behandlung der Eigenschaften Gottes. Das ist alles ganz verkehrt. Die Absolutheit, Independenz und Unveränderlichkeit Gottes, die wir in § 5 und 6 kennen lernten, verbieten jede Zersetzung des göttlichen Wesens und die Betrachtung der göttlichen Eigenschaften nach Analogie der menschlichen. Gottes Wollen und Wissen laufen nicht getrennt nebeneinander her, so daß Gott einiges wüßte, was er nicht zugleich wollte. Dies hieße Gott zum Menschen machen. Beim Menschen decken sich freilich Wissen und Können nicht, aber bei der Betrachtung des göttlichen Wesens lassen sie sich nicht trennen, noch von einander isolieren. Auch stammen Gottes Liebe und Gerechtigkeit aus einer Quelle;

ein Streit zwischen beiden findet nicht statt; das wäre wiederum ganz menschenförmig. Wir werden darauf übrigens noch zurückkommen bei den einzelnen Eigenschaften. Gleichwie die Zersetzung des göttlichen Wesens bei der Aufstellung von Eigenschaften abzuweisen ist, so ist auch der Gedanke zu verwerfen, daß wir Gottes Wesen durch Aufzählung seiner Eigenschaften ergründen könnten. Wir maßen uns nicht an, mit dem folgenden Verzeichnis der göttlichen Eigenschaften einen vollständigen Inbegriff der in Gott stattfindenden Beziehungen zur Außenwelt und der gesamten Richtung seiner Tätigkeit zu geben. Wir können nicht mit der hohlen Hand einen Ozean ausschöpfen. Es gibt keine Erkenntnis Gottes, die aus den Vorstellungen zu entnehmen wäre, die wir uns von seinem Wesen machten; solches verbietet die Schrift, indem sie uns die Unaussprechlichkeit und also die undefinierbarkeit des göttlichen Wesens lehrt. Vgl. Ri 13,18; 1.Kön 8,27; Spr 30,3; Jes 66,1; Jer 23,23.24. Wir haben also keine andere Vollständigkeit zu erstreben, als diese, daß wir keine der Haupteigenschaften übergehen.

Wir können aber füglich die Eigenschaften einteilen nach Röm 1,20, und zwar nach der Seite der Macht und nach der Seite der *θειότης*. Der Apostel redet von dem, was man von Gott erkennen konnte und versteht darunter 1. die *ἄϊδιος δύναμις* und 2. die *θειότης*.

Ἄϊδιος δύναμις ist die ewige Kraft, welche Gott eigen ist und in Beziehung auf die Welt hervortritt; *θειότης* ist die *divinitas*, die göttliche Art und Qualität. Diese Klasse umfaßt die göttlichen Tugenden in dem Sinne, wie Petrus von göttlichen Tugenden redet (1.Petr 2,9.) Demgemäß zerfallen die Eigenschaften Gottes in zwei Klassen. Die eine ist die Klasse der Machteigenschaften, welche zusammengenommen das Bewußtsein von der ewigen Kraft Gottes in uns erwecken, und diese Klasse enthüllt uns die Vollkommenheit Gottes; dahin gehören die Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit und Weisheit. Die zweite Klasse umfaßt die göttlichen Eigenschaften im engeren Sinne. Sie bringt uns die göttlichen *virtutes* zum Bewußtsein, welche besonders die für Menschen faßbare göttliche Art ausmachen. Wir meinen damit Eigenschaften, die von Gottes Weise, mit uns Menschen zu handeln, die deutlichste Vorstellung geben, also seine Liebe, seine Gerechtigkeit und Heiligkeit. Schon Beza sagt von diesem Worte *θειότης*, es bezeichne *attributa potius, quam naturam*. Musculus bemerkt dazu: der Apostel verstehe unter *θειότης* die Güte und *bonitas*. Diese Einteilung weist uns zurück auf El Eljon, den hohen Gott, und auf El Schadai, den Gott der Allgenugsamkeit, der Fülle: *Deus omnibus sufficiens*. Jene erste Klasse schließt nun alle Eigenschaften in sich, die uns in den Abgrund un-

seres nichtigen Daseins zurückwerfen müßten, wenn nicht die zweite Klasse, die Klasse der göttlichen Eigenschaften im engeren Sinne, hinzukäme. Mit anderen Worten: was Gott kann, davon empfangen wir eine Vorstellung durch die Eigenschaften der ersten Klasse; was er aber für uns Menschen noch ganz besonders ist, dies veranschaulicht die zweite Klasse. Von der ersten Klasse hatten auch die Völker insgesamt eine Vorstellung. Schöne Worte finden wir über die Allgegenwart des Zeus, über seine Weisheit und Allwissenheit; weniger dagegen wissen die Heiden von der zweiten Klasse zu sagen. Es ist das ein Reservatrecht der christlichen Offenbarung, in diese Klasse eine tiefere Einsicht mitteilen zu können. – Damit fallen nun alle andern Einteilungen dahin: z.B. *in attributa absoluta und relativa, communicabilia oder incommunicabilia, immanentia und transeuntia* u.a.m. Wir bleiben einfach bei der Einteilung des Apostels und wenden uns nunmehr zur ersten Klasse der Machteigenschaften.

Als einige Beweisstellen über die tiefe Erkenntnis, welche bereits die Klassiker in dieser Beziehung zeigen, führen wir zuvor noch folgende Stellen an:

1. Ζεὺς ἐστὶν αἰθὴρ, Ζεὺς δὲ γῆ Ζεὺς δ' οὐρανός,
Ζεὺς τοι τὰ πάντα, χῶτι τῶνδ' ὑπέρτερον. (Aeschylus Fr. 295.)
2. Ζεὺς μοι σύμμαχος, οὐ φοβοῦμαι.
Ζεὺς μοι χάριν ἐνδίκως
ἔχει. (Euripides Heraclid, 766 sqq.)
3. Ἦν πιστεύῃ τις θεοὺς ἐπισκοπεῦειν πάντα, οὔτε λάθρη οὔτε
φανερῶς ἀμαρτήσεται.
(Democrit. Sent. Aur. 80, Or. J.)
4. Θάρσει μοι, θάρσει τέκνον,
ἔτι μέγας οὐρανῶ
Ζεὺς, ὃ ἔρορᾷ πάντα καὶ κρατύνει.
(Sophocles Electra, 174 sqq.)
5. Θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν.
(Hom. Od. IV, 468.)
6. Θεοῦ θέλοντος, κἂν ἐπὶ ρίπος πλέοις d.h. Wenn Gott will, fährst du auch auf
Binsen übers Meer.
7. ... εἰ δὲ θεὸν
ἀνὴρ τις ἔλπεταί τι λασέμεν ἔρδων,
ἀμαρτάνει. (Pindar Olymp I. 130 sqq)
8. Δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὄντως θεός, οὐδενός. (Prov.)
9. Δῆλα μὲν, φίλοι, δῆλά, γ', ἀλλ' ὅμως
θεοῖσιν εὐχόμεσθα θεῶν δύναμις μεγίστα.
(Euripides Alcest. 218 sq.)

10. Διὸς γὰρ δυσπαραίτητοι φρένες.
(Aeschylus Prom. Vinct. 34.)
11. Ἐγὼ μὲν, εὖτ' ἂν τοὺς κακοὺς ὀρώ βροτῶν πίπτοντας, εἶναί φημι
δαιμόνον γένος.
(Euripides Fr. Oenom. VII [T].)

Die Eigenschaften der zweiten Klasse beschlagen folgende Stellen aus den Klassikern:

12. Εἰ γὰρ δίκαιος κάσεβῆς ἔξουσιν ἔν,
ἢ γῆ δὲ καλύψει τοὺς δύο τῷ παντὶ χρόνῳ,
ἄρπαζ' ἀπελθῶν, κλέπτ', ἀποστέρει, κύκα.
μηδὲν πλανηθῆς· ἐστὶ κὰν ἄδου κρίσις,
ἢνπερ ποιήσει θεὸς, ὁ πάντων δεσπότης,
οὗ τοῦνομα φοβερὸν, οὐδ' ἂν ὀνομάσαιμ' ἐγὼ,
ὃς τοῖς ἀμαρτάνουσι πρὸς μῆκος βίον δίδωσι
(Phil. Cl. 362.)
13. Ἄγει τὸ θεῖον τοὺς κακοὺς πρὸς τὴν δίκην.
(Menander Monost. Meinecke, v. IV, p. 340)
14. ...ἀεὶ ποτε
χρόνια μὲν τὰ τῶν θεῶν πως, ἐς τέλος δ' οὐκ ἀσθεινῆ.
(Euripides Ion. I 614 sq.)
15. Ἄλλ' ἀεὶ γε Διὸς κρείσσων νόος ἢ ἐπερ ἀνδρῶν.
(Hom. Il. XVI, 688.)
16. Ὀρώ τὰ τῶν θεῶν, ὡς τὰ μὲν πυργούσ' ἄνω
τὰ μηδὲν ὄντα, τὰ δὲ δοκοῦντ' ἀπώλεσαν.
(Euripides Troad. 608 sq.)
17. Ὅστις δὲ θνητῶν οἴεται καθ' ἡμέραν
κακόν τι πράσσων τοὺς θεοὺς λεληθέναι,
δοκεῖ ποιηρὰ, καὶ δοκῶν ἀλίσκεται,
ὅταν σχολὴν ἄγουσα τυγχάνῃ Δίκη.
(Euripides Fr. Phrix. VIII.)
18. Ὅταν ἀγαθὸν πράσσης, θεοὺς μηδὲ σεαυτὸν αἰτιῶ.
(Bias.)

D.h. Wenn du etwas Gutes tust, so schreibe dies den Göttern, nicht Dir selber zu (Vide: Thesaurus sententiarum von Opsimathes s.v. Deus.)

I. KLASSE

Die Machteigenschaften

§ 10. Die Allmacht

Diese Eigenschaft sagt aus, daß dem höchst lebendigen, göttlichen Vermögen nichts außer Gott Liegendes Grenzen setzen kann, mit anderen Worten, daß es nichts gebe, was über Gottes Können hinausliegt. Recht anschaulich ist der hebräische Ausdruck: Es ist nichts von Gott durch einen Zwischenraum getrennt, so daß er es nicht erreichen könnte. Dieser Ausdruck kommt in 1.Mose 18,14⁵² vor, es handelt sich dort um die Befruchtung des bereits erstorbenen Leibes der Sarah. in bezug darauf fragt Gott: Sollte dem Herrn etwas unmöglich sein? Dementsprechend ist die Aussage des Engels in Lk 1,37, daß bei Gott die Geburt einer Jungfrau nicht unmögliches sei. Maria unterwirft sich diesem Worte, und solcher Glaube der Jungfrau wird von Elisabeth gepriesen (Lk 1,45). Noch in manchen anderen Bildern wird der Glaube an diese Eigenschaft uns zum Bewußtsein gebracht, z.B. in 4.Mose 12,23: Sollte des Herrn Hand zu kurz sein? Ähnlich wird in Jes 40,28; 59,1; Ps 33,6-9 Gottes Allmacht gepriesen, und zwar an letzterer Stelle die im Werk der Schöpfung sich erweisende Allmacht; es wird dabei auf den sofortigen Erfolg, welchen Gottes Ruf hat, hingewiesen: so er gebietet, so steht es da. Ferner finden wir in 5.Mose 32,39 den Ausdruck: es ist niemand, der aus meiner Hand retten könnte. Endlich kommen noch zwei wichtige Psalmworte in Betracht: 115,3; 135,6: Alles, was ihm gefällt, das tut er.

Diese zwei Psalmstellen sind nun deshalb wichtig, weil sie der Allmacht eine in Gott selbst liegende, von ihm selbst beliebte Schranke setzen; es heißt: Alles, was ihm gefällt, tut er, was seinem Wesen, seinem Ratschluß entspricht. Treffend sagt Johannes Damascenus⁵³, der letzte große griechische Dogmatiker, Gott sei die *δύναμις*, die durch kein Maß gemessen werden kann, es sei denn durch seinen eigenen Ratschluß. Mithin kommt die Allmacht Gottes nicht nach Weise einer Naturkraft zum Wirken, sondern sie ist abhängig von seinem Ratschluß oder Wohlgefallen. Damit ist nun allem Philosophieren über die Grenzen der Allmacht, die ihr der freie Wille anderer Wesen zusetzen vermöchte, die Wurzel abgeschnitten. Von der Allmacht können wir nichts behaupten, ohne zuvor gefragt zu haben, ob solches auch das Wohlgefallen Gottes für sich habe, mit anderen Worten, den

52. היפלא מידוה דבר.

53. De fide orthodoxa I, 8.

vorausgegangenem Ratschluß. Dies ist das allein schriftgemäße und bewahrt uns vor den Klippen, die der Philosophie hier im Wege stehen. Freilich umspannt jener Ratschluß das Kleinste wie das Größte; es fällt kein Vogel tot zur Erde, kein Haar unseres Hauptes fällt, ohne Zutun des Allerhöchsten. Andererseits wird aber kein Mensch gerettet, ohne jenen göttlichen Ratschluß; vgl. Mt 10,29; Röm 8,29,30. Wollten wir uns auf das schlüpfrige Gebiet der Philosophie begeben, dann würden wir sagen: die Allmacht verzehrt jede andere Macht, die sich selbständig neben ihr behaupten will. Damit aber würde man dem Pantheismus verfallen.

Daneben gibt es einen anderen Abweg, und zwar den entgegengesetzten: wenn nämlich die Philosophie die göttliche Macht einschränkt zu Gunsten der menschlichen Freiheit, mithin lehrt: daß der göttliche Wille am menschlichen seine Schranke habe. Dann verfallen wir dem Dualismus und kommen auf zwei ewige, sich gegenüberstehende Prinzipien. Wir aber gehen nicht den Weg der Philosophie, sondern lassen solches alles abhängen vom göttlichen Ratschluß und werden später sehen, ob und inwieweit dieser Ratschluß freie Wesen neben sich duldet. Freilich müssen wir von vornherein etliche scholastische Unterscheidungen, welche in diesem Lehrstücke beliebt sind, zurückweisen. Dahin gehört zunächst der Gegensatz zwischen einer unmittelbaren und mittelbaren Ausübung der göttlichen Allmacht. Es widerspricht aber dem göttlichen Willen, daß er bald mehr, bald weniger bedingend auftritt. Es wäre das eine in der Schrift nicht begründete Einteilung, die in die Dogmatik lediglich durch die Philosophie eingeführt wurde. Ebenso ist die Einteilung des Willens Gottes in eine *voluntas absoluta* und *conditionata*, oder in eine *necessaria* und *libera* ganz ungehörig. Der göttliche Wille ist nie unwirksam, weil ihm nie das Können abgeht und nichts ihm Schranken setzen kann.

Durch solche Einteilung bahnte man sich den Weg für allerlei Ketzereien, man wollte seine Liebhabereien dadurch in die Dogmatik einführen. Wir bleiben stehen bei der heiligen Schrift und sagen: die Allmacht steht wie alle göttlichen Eigenschaften im Dienste des göttlichen Ratschlusses und findet an ihm ihr Maß. Daß die Allmacht von solchem Ratschluß abhängt, sichert uns auch von vornherein vor der Behauptung mancher unverträglicher Dinge im Gebiet der Glaubenslehre. Daß z.B. die menschliche Natur Christi an der Allgegenwart der göttlichen Natur teilnehmen könne, und zwar so weit, daß man von einer Allgegenwart des Leibes Christi zu reden hat, das ist nicht zu erweisen durch die simple Berufung auf die Allmacht Gottes. Dieselbe ist keine blind wirkende Macht, sondern vom göttlichen Ratschluß abhängig. Unter diesem Ge-

sichtspunkt allein wird das Vertrauen auf die Allmacht für den Glauben bedeutsam, und in dieser Richtung redet auch die heilige Schrift, wie wir oben gesehen, wiederholt von der Allmacht Gottes.

§ 11. Die Allgegenwart

Gottes Allgegenwart ist die Macht Gottes, vermöge welcher es keinen Punkt im Weltall geben kann, der ihn aus- oder einschliesse. Über allen Gegensätzen von fern und nah, von außerhalb und innerhalb steht Gott erhaben da. Das Maß seiner Gegenwart liegt nirgendwo sonst, als in Gott selber. Augustin⁵⁴ sagt, freilich sehr geheimnisvoll: *Nullus contentus loco, sed in se ipse ubique totus*. Besser ist es aber, die Allgegenwart in biblischen Vorstellungen sich nahe zu bringen. Praktisch und heilsam redet die Bibel von der Allgegenwart, zufolge welcher man Gott nicht entfliehen kann und wonach Raumunterschiede nicht im Stande sind, seinem Wirken Schranken zu setzen, seine Gegenwart zu beschränken. Die Schriftstellen, welche die Allgegenwart in dieser Weise vortragen, sind: Ps 139,5-12; Jes 66,1; Jer 23,23.24; Am 9,2-6; Apg 7,49; 17,27.28. In der letzten Stelle heißt es, daß Gott nicht fern von einem jeglichen sei, denn in ihm leben wir. Dies besagt nun, daß wir von Gottes alldurchdringender Gegenwart getragen und gehalten werden. Die Stelle redet nicht etwa zunächst von der Einwohnung Gottes in uns, sondern von unserer Einwohnung in Gott, der alles regiert. Man hat auch bezüglich der Allgegenwart allerlei Unterscheidungen versucht. Die Persönlichkeit Gottes schien nämlich vielen durch diese Eigenschaft beeinträchtigt, und somit wollte man die Allgegenwart Gottes bloß auf die Macht, überall gegenwärtig sein zu können, beschränken.

Gott ist aber nicht etwa bloß dynamisch, *virtute et ἐνεργεία* allgegenwärtig, sondern *essentialiter* und *praesentialiter*. Die Allgegenwart muß auf Gottes Wesen und seine Macht gleichmäßig bezogen werden. Er erfüllt alles mit seiner Gegenwart, wenn auch auf unbegreifliche Weise, und ist doch nicht von der Gesamtheit wie von einem Gefäße eingeschlossen. Er ist selber der Ort, in welchem das Gesamte sich befindet. Theophilus ad Autolyicum II sagt: θεὸς γὰρ οὐ χωρεῖται, ἀλλ' αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων; d.h. Gott wird nicht umfaßt, sondern er selbst ist der Ort für alles. Wiefern nun trotz dieser Allgegenwart die Realität anderer Wesen möglich sei, das muß uns beim Ratschluß der Schöpfung deutlich werden. Dieser Ratschluß zeigt uns, daß ein anderes (Welt, Geschöpfe) neben Gott da sei und Gegenwart habe, wenn auch der allgegenwärtige Gott dieses andere auf

54. Epist. 187, 14.

ganz unbegreifliche Weise durchdringt und erhält. So heißt es vom Sohne Gottes in Kol 1,16.17: „Denn in ihm ist alles geschaffen, das im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften oder Fürstentümer oder Obrigkeiten; es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen; und er ist vor allem und es bestehet alles in ihm“. Damit wird ihm eine wirksame Allgegenwart beigelegt und keine bloß dynamische oder potentielle, wenn auch freilich nicht mechanische (was auf Materialismus führen würde). Auf eine philosophische Ergründung dieser Eigenschaft dürfen wir wiederum uns nicht einlassen, weil uns dazu die Daten fehlen. Weder die heilige Schrift noch das Begriffsvermögen liefern uns das nötige Material, um eine solche Eigenschaft zu konstruieren. Die Philosophie schwankt wie bei der Ergründung der Allmacht zwischen dem Dualismus und Pantheismus. Nach jenem System hält man den Begriff der Persönlichkeit Gottes einseitig fest, man fesselt ihn zu dem Zwecke mit den Socinianern an einen bestimmten Raum, den Himmel, und verselbständigt dagegen die Materie; man macht sie zu einem Dinge, an dem Gott sich betätigt. Das ist dualistisch. Oder aber man gibt die Persönlichkeit Gottes auf und erhebt alles zur Höhe des göttlichen Wesens, man läßt alles Geschaffene partizipieren an der göttlichen Natur; dann hat man den Pantheismus, oder richtiger noch Atheismus. Es ist nun aber offenbar eine Antinomie hier anzuerkennen, deren Unlösbarkeit in der Schwäche des menschlichen Geistes ihren Grund hat. Statt sich kindisch darauf zu versteifen, daß man die Antinomie lösen müsse, soll man sie lieber stehen lassen, und sich an dem halten, was geschrieben steht. Die Schrift redet deutlich genug von einem Ratschluß in Beziehung auf die Welt – und dabei müssen wir uns beruhigen. Sie redet überhaupt nur von dem, was da nützlich ist zur Lehre, zur Rüge, zur Besserung, zur Zucht in der Gerechtigkeit, 2.Tim 3,16, und was darüber hinausliegt, läßt sie unberührt. Von der Lehre und vom Troste der Schrift weiß Röm 15,4 allein zu reden. Solche Antinomien sind als Schranken für unseren Geist zu betrachten und zu respektieren; sie sind unumstößlich wie die Naturgesetze, die der Menschengeist desgleichen nicht in ihr Gegenteil umsetzen kann. Einen Ozean kann man nicht mit hohler Hand ausschöpfen. Wer es dennoch versucht, wird für einen Narren angesehen werden. So kann auch der Ozean des göttlichen Wesens nicht mit den Werkzeugen unseres Verstandes ausgeschöpft werden. Psalm 139,1-5 redet besser, als alle Definitionen von der göttlichen Allgegenwart, besonders V.5, wo es heißt: „Du hast mich hinten und vorn umschlossen“.

§ 12. Die Allwissenheit Gottes

Auch in bezug auf die Allwissenheit können wir nur dasjenige aus der Schrift entnehmen, was zur Belehrung und zum Troste geschrieben worden; – eine philosophische Ergründung ist uns abermals nicht verstattet. Da heißt es nun in bezug auf die Allwissenheit Gottes: Der Geist Gottes erforscht alle Dinge, 1.Kor 2,10; ferner: Gott sind alle seine Werke von Ewigkeit her bekannt, Apg 15,18. Er weiß selbst unsere Gedanken, bevor wir sie ihm mitgeteilt, Mt 6,8. In ergreifender Weise schildert uns Ps 139,1-4 die Allwissenheit Gottes. In Hebr 4,13 wird gesagt, daß keine Kreatur vor ihm (vor Gott) verborgen sei; vielmehr ist alles nackt und bloß gelegt vor seinen Augen. Dies geht nach dem nächsten Zusammenhang darauf, daß Gott die Gesinnungen und Gedanken des Herzens kennt. In weiterer Beziehung liegt aber in jener Hebräerstelle alles, was man unter dem dogmatischen Terminus Allwissenheit zusammenzufassen pflegt. Alles Wirkliche, alles nur Mögliche, alles Zukünftige liegt vor Gott offen; alles hat er *uno actu* vor sich, kurz *uno actu* kennt er in sich selbst alles, was nur immer gedacht werden kann, auf das Vollkommenste. Dieses Wissen ist nicht discursiv oder successiv, sondern intuitiv und simultan. Was da geschieht, erweitert nicht sein Wissen, sondern war schon vorher in demselben, vgl. vor allem Ps 139,16. Die Allwissenheit sagen ferner Stellen aus, wie 1.Joh 3,20; auch aus Joh 21,17 ist auf sie zu schließen. Diese Allwissenheit geht abermals weit über das menschliche Begreifen hinaus. Sie ist ein alles Wissen zunächst und umfaßt die unabsehbare Reihe des Wirklichen, sowie die ganze Kombinationenreihe des nur Möglichen; – der menschliche Geist verstummt beim bloßen Denken an solche Allwissenheit (Ps 139,6). Aber der Ratschluß Gottes tritt hier abermals ins Mittel, um den unermesslichen Strom gleichsam zum Stehen zu bringen und in ein Bett überzuleiten. Der göttliche Ratschluß erlöst uns auch hier aus dem Strudel, in den wir durch die Betrachtung der Allwissenheit gerissen werden. Abgesehen vom göttlichen Ratschluß stehen wir vor dem Begriff der puren *omniscientia* wie erstarrt. Da erstreckt sich zunächst die Allwissenheit über jegliches menschliche Maß und Ziel hinaus. Das Wissen Gottes hat keine anderen Grenzen als die durch das Wesen Gottes selber gesteckten. In diesem Bezug heißt es: Der Geist Gottes erforscht alle Dinge, selbst die Tiefen der Gottheit, 1.Kor 2,10. Niemand erkennt das, was Gottes ist, also auch, was er alles weiß, als allein der Geist Gottes, heißt es 1.Kor 2,11. Dies ist das Gebiet des bloßen Denkens; bei den Alten heißt es die *scientia simplicis intelligentiae*, wo alles bloß innerhalb der göttlichen Intelligenz auf und abwogt. Sie hat es zu tun mit dem nur denkbar Möglichen: „*versatur circa res possibles*“, und angesichts dieser unendlichen

Kombinationenreihe schwindelt es dem Menschen⁵⁵ Der göttliche Ratschluß kommt hinzu, damit dieses alle Schranken übersteigende Maß des Wissens für die Welt fruchtbar gemacht werde. Die βουλή oder εὐδοκία vermittelt es: daß etwas von diesem unendlichen Wissen in bezug auf unser Weltall auch praktisch werde, daß also die *scientia simplicis intelligentiae* zur *scientia practica* oder *definita* werde, oder wie es die alten Dogmatiker auch nennen, zur *scientia visionis*, zum Wissen um das Wirkliche. Dieser Ratschluß ist der Kanal, der aus jenem Meere der Allwissenheit hinüberleitet in das Gebiet des von Gott ratschlußmäßig Vorhergewußten (Eph 1,5.9.11; Apg 2,23; 4,28). Es gibt nach Eph 1,9 eine εὐδοκία, ein *beneplacitum* oder Wohlgefallen Gottes, das er bei sich selber vor der Welt Gründung gefaßt. Es gibt eine βουλή, einen Ratschluß, ja eine Hand Gottes – laut Apg 4,28, – wodurch das von Gott Gewußte nun auch wirklich eintritt. Die γνῶσις wird zur πρόγνωσις. Aus dem Wissen von vielerlei Möglichkeiten entwickelt sich durch das Dazwischentreten des Ratschlusses das Wissen um das, was wirklich werden soll. Es gibt also eine zweifache Art der Allwissenheit, eine *scientia simplicis intelligentiae* oder bloßes Denken, und eine *scientia visionis* oder Wissen um das Wirkliche, anschauliches Wissen⁵⁶. Daß es nun ein drittes, zwischen beiden stehendes gebe, ist nicht nachweisbar. Außer jener Zweiteilung gibt es keine weitere Teilung mehr. Die Jesuiten – Fonseca, Molina und Suarez – haben freilich ein Mittelding zwischen beiden erdacht, die sogenannte *scientia media*, die nicht dem Ratschluß unterstellt sei, also weder notwendig noch gewollt sei von Gott, was auch die Socinianer, etliche Lutheraner, und Arminianer (z.B. Vorstius) aus gewissen bedenklichen Nebenrücksichten⁵⁷ billigten. Zuzufolge dieser *scientia media*, bei der sich Gott neutral verhalte und sich bestimmen lasse, erkennt Gott, was die Engel oder die Menschen unter den so oder so gegebenen Umständen, in dieser oder jener Lage, aus freier Selbstbestimmung ohne ein Mitwirken von Seiten Gottes tun werden. Die freie Selbstbestimmung des Menschen, ganz unabhängig von Gott sollte dadurch gewahrt werden. Hiedurch wird aber die Allwissenheit Gottes abhängig von den endlichen Entschließungen der Kreatur, und es könnte kein Weltplan eingehalten, kein Wohlgefallen Gottes realisiert werden. Die Kreatur hätte es in ihrer Macht, alles ebenso gut in ein Chaos zu verwandeln, wie bei der von Gott gewollten, harmonischen Ordnung zu beharren. Gott hätte das Zusehen; er würde vom Menschen abhängig; ja er hätte sich bei demselben noch zu bedanken; seiner Absolutheit entkleidet, müßte er Ehre geben den

55. „Het denkbeeld van volstrekte alwetendheid heeft iets, dat ons onwillekeurig bedwelmt“ (v. Osterzee, Dogmatiek 2, I p. 51).

56. So äußert sich schon W.A. Brakel, Redel. Godsdienst I, P. 79.

57. Vgl. dazu Gijssb. Voetius, Select. Disputationum. I, P. 254-257 (bei Heppe a.a.O. S 63).

Menschen und ihnen zu gefallen streben; was aber gegen Ps 115,1 und Röm 11,36 wäre.

Die Allwissenheit als Präsciencz gefaßt ist nun gleichfalls eine Eigenschaft, der ebensowenig mit der Vernunft beizukommen ist als der Allgegenwart und Allmacht. Es schwankt hier die Philosophie zwischen Determinismus (Pantheismus) einerseits und einem atomistischen Freiheitsbegriff (Deismus) andererseits. Betrachten wir das erstere System: Das Vorauswissen Gottes soll alles determinieren, d.h. im voraus festsetzen, so daß an Freiheit irgendwelcher Art nicht gedacht werden kann. Es geht im Weltall her, wie bei dem Räderwerk einer Uhr oder einer Maschine. Gott habe die Welt geschaffen; dabei habe nun die Allwissenheit die Stifte in das Räderwerk der Welt eingelassen; die Allmacht setze das Werk in Bewegung, und die Allgegenwart durchdringe und trage das Werk. So denkt die pantheistische Philosophie, sie kann nicht anders, und auch Schleiermacher (Der christliche Glaube § 55,1) denkt so, da mit dem Wissen das Wollen sich stets decken müsse. Aber die Philosophie hebt damit alle Religion und den so tief empfundenen Begriff der Schuld, ja die Möglichkeit, daß Gott die Welt richte, auf. Wo nun die Philosophie vor solchem Determinismus zurückschreckt, da wirft sie sich auf das andere Extrem und huldigt einem atomistischen Freiheitsbegriff. Aus der Szylla der Notwendigkeit entronnen, stürzt man in die Charybdis der Freiheit oder besser Willkür. Hier soll nun Gott nichts zu tun haben mit den freien Entschließungen der vernünftigen Wesen; diese gehen auf der Insel des menschlichen Selbstbewußtseins vor sich, und Gott entdeckt dasjenige, was auf dieser Insel vorgeht, erst nachdem es wirklich geworden. daß dies nun Gottes gänzlich unwürdig sei, erhellt sogleich; ein Ratschluß ist bei solcher Verhaltensweise Gottes nicht denkbar. Andere helfen sich damit, daß sie sagen: Gott schau auf die freien Entschließungen der Menschen als auf bloß Mögliches. Es bleibe alles auf Erden so lange nur möglich, gleichsam eine unreife Wirklichkeit, bis der Mensch das Mögliche zur Wirklichkeit durch seine freie Tat erhoben.⁵⁸ Man sieht, auch diese Dogmatiker lassen die Gottheit nach Menschenweise vieles erleben – sie ist sozusagen auf's Warten und Kombinieren angewiesen: ob dieser oder jener wohl so, oder anders handeln werde und dadurch dann dem großen Weltfahrzeug diese oder jene Richtung gegeben werden wird. Als z.B. Gott durch Nebukadnezar Jerusalem züchtigen wollte, mußte er erst desselben freie Entschließung abwarten. Damit wird nun alles auf Schrauben gestellt und die ganze Weltregierung sinkt bei dieser Rücksicht, welche Gott auf alle freien Ent-

58. So neuerdings wieder Dorner I, S. 323 und 500.

schließungen aller Menschen nehmen müßte, zur allerlästigsten und schimpflichsten Konjunkturalpolitik herab. Sei es nun, daß man durch die Allwissenheit den vernünftigen Wesen Gewalt antun läßt, sei es, daß man die Allwissenheit zu einem rein kraftlosen, schwankenden idealen Wissen herabsetzt, das vom Zufall und von der Willkür des Menschen abhängig ist – die philosophische Betrachtung verfehlt des Zieles, und man weiß bei ihr nicht dem Vollgehalt der heiligen Schriften gerecht zu werden. Die heilige Schrift lehrt aber am herrlichsten von der Allwissenheit in Psalm 139,1ff., und daran hat sich auch der Dogmatiker genügen zu lassen. Von der „*praescientia Dei*“ – sagt Tertullian gut – „*tot habet testes, quot fecit prophetas*“. Wir Christen haben einen allwissenden Gott und rühmen uns seiner auf Grund der Erfahrungen und Führungen, die allesamt so fein angelegt sind, daß nur ein allwissender, allgegenwärtiger und allmächtiger Gott Urheber derselben sein kann. Die Einsicht des Christen ist eine Einsicht des Glaubens und bringt eine Gewißheit mit sich, die weit über alle philosophische Gewißheit hinausgeht. Über die weiteren Folgen aus der Allwissenheit, besonders über das Verhältnis der Präscienz zur Freiheit des Menschen, zum Schuldbegriff und zu unserer Errettung, wird unten am gehörigen Orte die Rede sein. Der Ratschluß Gottes gibt von vornherein alle Bürgschaft, daß Gottes Allwissenheit mit seinen anderen Eigenschaften, als da sind die Liebe und Gerechtigkeit, im Einklang stehen werde⁵⁹.

§ 13. Die Weisheit Gottes

Die Weisheit bezeichnet der Etymologie von חָכְמָה zufolge die Solidität, das Kompakte, Abgeschlossene und in sich Fertige des göttlichen Wissens, oder die allseitige Vollkommenheit und Gesundheit dieses Wissens. Die Weisheit geht allem Dasein voraus; sie ist die Mutter des göttlichen Ratschlusses. Die göttliche Weisheit erweist sich zunächst in bezug auf die Welt und deren Anordnung. Das Buch Hiob, die Sprüche Salomos und die Psalmen sind voll von ihrem Lob. Spr 3,19,20; Ps 104,24,25; Hiob 12,13ff. Jer 10,12; 51,15. Auf diese Weisheit Gottes und deren Unergründlichkeit macht das Buch Hiob Kap 38-42,6 besonders aufmerksam. Hiob, der mit Gott rechtete und dem der Plan Gottes in Dunkelheit gehüllt war, soll einmal Rede und Antwort stehen betreffs so vieler Wunder und Rätsel in der Natur um ihn her. Er muß notgedrungen seine Torheit eingestehen.

59. Gute Bemerkungen über die Allwissenheit s. bei H. Heidegger, Corp. theol. III, 56 (bei Heppe a.a.O S. 59) und W.A. Brakel a.a.O. I, S. 79).

Diese Weisheit ist ferner ersichtlich auf dem Gebiete der Erlösung. Paulus, nachdem er die Wege Gottes mit den Menschen in den ersten 11 Kapiteln des Römerbriefes auseinandergesetzt, bricht aus in den staunenden Ausruf: „O Welch' eine Tiefe des Reichtums, sowohl der Weisheit als auch der Erkenntnis Gottes“. Hier besagt Weisheit, daß Gott die richtigen Maßnahmen trifft und die rechte Wahl der Mittel und Wege weiß, um zu einem seiner würdigen Weltziel zu gelangen. In dieser Weisheit beruhen alle Ratschlüsse Gottes; aus ihr stammt das Wohlgefallen, zufolge dessen Gott alles schafft. Die Weisheit ist sozusagen der fruchtbare Mutterschoß, in dem die Pläne Gottes ausgetragen werden. Auf die Unerforschlichkeit dieser Weisheit müssen wir mit Paulus Röm 11,33 verweisen, wenn uns die Ausführung jener Pläne auf Erden befremden sollte. „Wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen“, müssen wir mit demselben Paulus V.34 fragen. Und weiter müssen wir mit Paulus die Weisheit Gottes in ganz ausschließlicher Weise beimessen, laut Röm 16,27 und 1.Tim 1,17. Gott ist allein weise. Als höchste Betätigung dieser seiner Weisheit wird dann die Erlösung in Christo dargestellt. Eph 3,10ff.; Kol 2,3. Freilich erscheint dieselbe der Welt als eine Torheit, die aber immer mächtig genug ist, um die Weisheit der Welt zuschanden zu machen (1.Kor 1,20-25). Auch die Weisheit zeigt, was Gott kann; sie ist ein Gradmesser für die Macht Gottes, eine Gott verherrlichende Eigenschaft. Den Unterschied zwischen Weisheit und Vorsehung bestimmt Zwingli (Opp. IV, 84) dahin: *Sapientia est δύναμις potentia; providentia vero πράξις ἢ ἐνέργεια visus est potentia visio est actio*. Unter diese Weisheit haben wir uns zu beugen und dürfen nicht mit Gott rechten, wenn seine Wege uns dunkel erscheinen. Unsere Gedanken sind nicht Gottes Gedanken. Jes 55,8.9. Vgl. das Bekenntnis in Spr 30,2.3.

II. KLASSE.

Die göttlichen Eigenschaften im engeren Sinne

§ 14. Die Liebe

Wir treten hinüber auf das Gebiet der Eigenschaften, die uns Gott als den unsrigen enthüllen. Den die Macht Gottes verherrlichenden Eigenschaften reihen sich diejenigen an, welche ihn nach der uns Menschen zugewandten Seite schildern, als den El Schaddai (s. § 7) oder laut Röm 1,20 nach seiner θεϊότης. Da ist nun offenbar die umfassendste Eigenschaft dieser Klasse, die Gottes ganzes Wesen in ein freundliches und helles Licht

stellt, die Liebe, nach jenem Worte: Gott ist Liebe. 1.Joh 4,8.16; vgl. 5.Mose 33, 3. Die Wurzel der Liebe ist aber die Güte, eine Grundbestimmung, die aus dem Namen Schaddai floß. Als Mose Gott zu schauen begehrt, da bekommt er die טוב, die Güte Gottes, in einer herrlichen Predigt zu erfahren: 2.Mose 33,19; 34,6.7. Güte aber verhält sich zur Liebe, wie die potentia zum actus. Die Liebe nimmt aber je nach dem Objekt, auf das sie sich bezieht, auch noch andere Namen an. Sie erscheint dem Hilflosen gegenüber als Barmherzigkeit; dem Unwürdigen gegenüber äußert sie sich als Gnade, und von diesen zwei Formen der Liebe redet die heilige Schrift weit mehr, als von der Liebe selber. Die Schrift hat es eben mit den Armen und Sündern zu tun. Hier haben wir zunächst aber von der Liebe im allgemeinen zu reden. Liebe ist, schon etymologisch betrachtet, die Hinneigung, das Trachten und Begehren eines Wesens nach einem anderen, das Ausgehen einer Person aus sich selber mit dem Verlangen, in eine andere überzugehen, oder die andere in sich aufzunehmen; kurz das Verlangen des „Ich“ nach einem „Du“. Sie kann nicht einsam sein, sondern sie verlangt nach ihresgleichen. In der höchsten, Gottes würdigen Form zeigt sich die göttliche Liebe schlechthin nur dem Sohn und dem heiligen Geiste gegenüber. Geschöpfe kann der Allerschöpfer nur beziehungsweise zum Gegenstand seiner Liebe machen, d.h. in Christo, jedoch nicht ohne weiteres. Sonst käme man auf den Gedanken, daß weil Gott die Liebe ist, er immerdar Geschöpfe, denen er diese Liebe bezeugte, um sich gehabt haben müsse, und so würde man auf ein ewiges Bestehen der Welt bei Gott geraten, was die Negation des Kreatürlichen, von Gott erst Gewollten und Erschaffenen sein würde. Es gehört aber nicht zur Vollkommenheit dieser göttlichen Liebe, daß sie sich endlichen, geschaffenen Kreaturen mitteilt. Ein ganz anderes ist es, ob Gott nach seinem freien Entschluß die Welt zum Gegenstand seiner Liebe machen will. Und wo Gott dies tut, wo er in Christo die Kreaturen liebt, (vgl. Ps 36,8; Joh 3,16; Röm 5,8; 1.Joh 3,1) da beschreibt uns die Schrift die Liebe Gottes wiederholt in allerlei trefflichen Bildern. Wenn die Liebe einer Mutter zu ihrem Kinde schon groß ist, so ist die Liebe Gottes noch weit größer (Jes 49,15). Zuzufolge dieser Liebe wird Gott unser Vater genannt; auch als Mutter wird er vorgestellt, die mit dem Volk Israel kreiste (5.Mose 32,19). Ja Eingeweide, die aus Liebe zum Volke in Bewegung geraten und gleichsam entbrennen, werden Gott beigegeben (Jer 31,20; Hes 16,8; Hos 2,21.22;⁶⁰ Jes 54,5. Gott – um es kurz zu sagen – ist das unendliche Meer der Liebe; und einzelne Tropfen hat er uns abgegeben und sie bilden das Ferment der Welt; ohne sie bliebe alles tot und starr; durch sie kommt Leben und Bewegung in die Welt.

60. Verse 19 und 20 nach Luthers Übersetzung.

Der göttliche Ratschluß, den Gott in Christus gefaßt hat, gibt der Liebe erst ihr Objekt. Wir finden Christus nicht wie zufällig am Wege der Menschheit stehen, sondern in Christus ist der Ratschluß von Ewigkeit her gefaßt (Eph 1,3-5.10). Der Ratschluß, die βουλή oder εὐδοκία, hat auch der Liebe erst ihr Objekt verliehen, welches dann die Liebe festhielt, hegte und pflegte. Wir Menschen waren dem Allerhöchsten nicht nötig; er war vollselig ohne uns, und demnach ist die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen nicht aus einer Notwendigkeit in Gott entsprungen. Sie hat nicht den Charakter eines natürlichen Dranges (στοργή φυσική): sondern auch sie ist durch und in Christus erst auf die Geschöpfe hingewandt worden, (vgl. Joh 17, besonders V.26). Und weil nun die Liebe Gottes zu den Geschöpfen kein menschlich natürlicher Drang ist, weil Gott ganz ebenso vollselig wäre ohne den Menschen: so tut die Liebe auch den übrigen Eigenschaften Gottes keinen Eintrag. Die Liebe hindert nicht das Walten der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes; die Liebe sinkt den Sündern gegenüber nicht herab zur Parteilichkeit und menschlichen Schwäche. Die Liebe ist selber eine heilige und gerechte. Sie will, daß die Kreaturen rein und durchsichtig seien, um die Herrlichkeit und den Glanz ihres Urhebers zu reflektieren. Somit ist sie eine heilige Liebe. Die Liebe Gottes ist ferner darauf bedacht: daß alles nach Recht und Billigkeit zugehe, daß keiner Ordnung Gottes zu nahe getreten werde. Sie weiß, daß nur auf den geraden Wegen der Gerechtigkeit der Mensch dauerhaft mit seinem Gott vereinigt wird. Insofern hat die Liebe auch das Moment der Gerechtigkeit an sich. Die Liebe übereilt also nichts – sie liebt nicht, um zu lieben, sondern erst muß der Gerechtigkeit Gottes Genüge geschehen, bevor Gott in Christo uns als Kinder liebt. Man darf also bezüglich des gefallen Menschen nicht von einer Spannung zwischen den Eigenschaften Gottes reden, aus welcher Spannung dieselben erst durch die Genugtuung Christi befreit worden wären; man darf insbesondere nicht von einem Streit zwischen Liebe und Gerechtigkeit reden. Dabei herrscht das Mißverständnis vor, als ob Gott zufolge seiner Liebe wohl mit dem Sünder Frieden schließen möchte; jedoch es nicht vermag, indem die Gerechtigkeit hindernd dazwischen tritt und Gott nötigt, daß er zuvor auf Genugtuung bestehe. Man muß sich also frei machen von der Anschauung, als ob die Liebe Gottes die nachgiebige, schwächliche Art der menschlichen Liebe, die nur zu leicht in Parteilichkeit ausartet, an sich trüge. Sie ist amor ordinatus. Sie ist nichts als eine Herablassung des Allerhöchsten zu Wesen, die zu lieben er aus freiwilligem Entschluß sich vorgenommen. Eine Liebe nun, die also aus der freien Entschliebung Gottes stammt, und ihr Objekt durch den Ratschluß Gottes sich geben ließ, hat auch aus diesem Ratschluß ihre weitere Richtung und ihr ganzes Ver-

fahren sich vorschreiben zu lassen. Nicht aber kann man sagen, daß durch die Liebe Gott sich an seine Kreaturen gebunden und rückhaltlos an sie hingegeben hätte. In dieser Auffassung der Liebe liegt vielmehr immerdar etwas von der Unverschämtheit des Mystikers, der da meint, Gott sei an den Menschen gebunden, und könne etwa gar ohne ihn nicht leben. Vgl. Angelus Silesius: „Gott lebt nicht ohne mich. Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; Werd' ich zu nicht – er muß vor Not den Geist aufgeben“. Dabei muß das Verhältnis der Liebe zur Gerechtigkeit freilich ein schiefes werden; die Liebe wird zur Konnivenz und schwächlichen Nachsicht; die Gerechtigkeit zum Schein, und die Heiligkeit verliert gänzlich die Feuerkraft und Energie, die ihr eigen ist.

Dagegen sagen wir: Gott ist auch als Liebender gerecht und heilig. Derselbe, welcher liebt, der ganz Liebe ist, erweist sich auch – ohne an seinem liebenden Wesen Einbuße zu erleiden – als den Gerechten und Heiligen. So allein kommt ein richtiges Verhältnis zwischen den einzelnen Eigenschaften zustande.

Endlich ist es ganz verkehrt, mit Dorner (I, S. 455) den sogenannten Menschensohn, d.h. also den ewigen Sohn Gottes, in die Menschheit mit einzurechnen, welche Gott als Gegenstand seiner Liebe gewollt habe. Dadurch wird die Grenze zwischen Gnade und Natur verschoben. Christus wird ja zwar aus Gottes Gnade dem Volke Gottes zum Haupt gesetzt; aber er wächst nicht aus der Menschheit heraus, als die reifste Frucht dieser Menschheit. Durch die beständige Grenzverschiebung zwischen dem Gebiet, das der Natur, und demjenigen, welches der Gnade zugehört, ruft Dorner entsetzliche Konfusion in seiner neusten Glaubenslehre hervor.

§ 15. Die Gerechtigkeit

Die Wörter, welche in der malerischen hebräischen Sprache den Begriff der Gerechtigkeit ausdrücken, gehen alle zurück auf die Vorstellung des Geraden, der Wahrheit und Billigkeit. Der Gerechte teilt die Lasten zu gleichen Teilen aus; er liebt das Gleichgewicht, das *sum cuique*; er verlangt in allen Dingen Gesetzmäßigkeit: daß alles hiernieden übereinstimme mit den göttlichen und menschlichen Gesetzen. צַדִּיק und יָשָׁר sind Wörter, deren Etymologie schon die gerade Linie, die Gott einzuhalten liebt, andeutet. Ein Lob der Gerechtigkeit Gottes enthält Ps 7,10-14. Ferner ist der Satz: „daß Gott dem Menschen vergilt nach seinen Taten“ ein Ausfluß dieser Eigenschaft Gottes. Vgl. Röm 2,6-11; 1,18; Esr 9,15; Spr 19,17; Jes 66, 6; 2.Thess 1,6-9. Die Forderung daß man den Bösen verur-

teilen soll, 5.Mose 25,1, und daß Gott denselben nicht gerecht sprechen werde, 2.Mose 23,7, zeigt, wie sehr Gott das *sum cuique* liebt. Daß Gott doppeltes Maß und Gewicht ein Greuel ist, 5.Mose 25,13-16, zeigt, daß er das Gleichgewicht liebt; deshalb fordert er in 5.Mose 25,15: ein Gewicht und einen Epha der Gerechtigkeit. Jener Indifferentismus, wonach man – wie Jes 5,20 sagt – aus sauer süß und aus süß sauer macht, ist dem Herrn ein Greuel, daher er es durch seinen Propheten verdammt. Auch dies spricht für die Gerechtigkeit Gottes. Es gehört weiter hierher 2.Mose 34,7, wo es heißt, daß Gott die Sünde gewiß nicht ungestraft läßt, sondern sie nach seiner Gerechtigkeit straft. Die Gerechtigkeit ist eine höchst preiswerte, herrliche Eigenschaft, eine Eigenschaft ohne welche das Universum sein Gleichgewicht verlieren und alles in ein Chaos sich verwandeln müßte. Ohne das Walten der Gerechtigkeit gäbe es keinen Abstand zwischen Gott und Menschen; keinen Unterschied zwischen gut und böse; es gäbe kein Gesetz, keine Schranke, keine Ordnung; alles würde ins Chaos zurücksinken, in dem Gottes Walten ganz unerkennbar werden würde. Gott muß auf Gerechtigkeit halten; sein innerstes Wesen fordert dies. Er kann nicht Böses gut und Gutes böse heißen (Jes 5, 20). Würde diese Eigenschaft nur im Geringsten beeinträchtigt, so bliebe Gott nicht mehr Gott, und alles ginge aus den Fugen. Er ist es sich selber schuldig und seine Liebe zu allem Erschaffenen fordert es: daß die Gerechtigkeit gehandhabt werde im Himmel und auf Erden; 1.Mose 18,25; Röm 3,6. Kraft dieser seiner Gerechtigkeit kann Gott nur den lieben, der seine Gebote hält, wie es 5.Mose 7,12.13 heißt. Das Gleiche sagt Jesus seinen Jüngern : Liebet ihr mich, so haltet meine Gebote; und wer mich so liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden (Joh 14,15.21). Ferner kann Gott gemäß seiner Gerechtigkeit keine Sünde vergeben ohne vorausgegangene Genugtuung (Röm 3,25.26)⁶¹. Bei dieser Forderung der Genugtuung reichen aber Gerechtigkeit und Liebe einander die Hand; die eine Eigenschaft will der andern nicht vorgreifen. Geben wir für diese Behauptung gleich hier den Beweis, indem wir andere Lehrstücke der Dogmatik antizipieren. Wenn wir auf den Fall Adams blicken, so scheint zunächst der Umstand, daß Gott mit den gefallenen Erstmenschen sich noch weiter befaßte, völlig im Widerspruch mit seiner Gerechtigkeit zu stehen. Wie konnte Gott Sünder, denen er selbst laut 1.Mose 2,17 im Übertretungsfall den Tod angekündigt, noch weiter am Leben lassen? Ward hierdurch das Gleichgewicht der göttlichen Weltordnung nicht arg gestört? Mußte Gott nicht von da an verkannt werden? Aber erscheint nicht auch die Liebe hier in einem fal-

61. Vgl. Heidelberger Katechismus, Fragen 11 und 12. Die Socianer leugneten den oben stehenden Satz; gegen sie bewies schon F. Turretin, *Theol. elenctica locus III, Quaest. 19 § 8ff.* die absolute und in Gottes Wesen liegende Notwendigkeit, Genugtuung zu fordern.

schen Lichte, wenn Gott mit Adam noch weiter verkehrte? War es nicht zugleich lieblos, so unglückliche, sich in Gewissensqualen verzehrende Sünder noch länger ein Leben führen zu lassen, das schlimmer war als der Tod? Aus dieser Verlegenheit reißt uns die Lehre von der Genugtuung heraus. Gott hat in seiner Liebe und nach Maßgabe seiner Gerechtigkeit eine Genugtuung für den Ungehorsam und Abfall Adams sich verschafft, 1.Mose 3,15. Es konkurrieren die Liebe und die Gerechtigkeit zu gleichen Teilen bei der Forderung einer Genugtuung. Dies wird uns durch folgende Erwägungen klar. Gott mußte die ihm von Adam geraubte Ehre zurückerstattet werden. Das fordern Liebe und Gerechtigkeit, weil eben nur so die Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott für den Menschen wirklich wertvoll wurde. Das Gesetz muß trotz der absoluten Hinfälligkeit der Menschen wieder aufgerichtet und erfüllt sein – das fordern beide Eigenschaften, weil nur dann die Seligkeit von Dauer und unanfechtbar, weil nur dann das nagende Gewissen gestillt wird. Die Sünde, Schuld und Strafe muß getilgt sein, – dann erst konnte der sündige Mensch den ersten Stand wiedereinnehmen und werden, was Adam vor dem Falle war – das fordern Liebe und Gerechtigkeit. Um diese Forderung zu erfüllen kam der Erlöser in die Welt. Die gesamte Genugtuung ist also geschehen einmal zum Nachweis dessen, daß Gott gerecht sei (Röm 3,25.26), zugleich aber ist diese Genugtuung, welche der Sohn Gottes leistete, geschehen, weil Gott die Welt geliebt (Joh 3,16). Daß nun selbst die durch Gottes gerechtes Gericht den Ungläubigen diktierte ewige Verdammnis nicht von einem Gott her stammt, der lediglich gerecht wäre auf Kosten der Liebe, dies muß gleichfalls deutlich sein. Die Liebe wird sich, eben weil sie Liebe ist, von demjenigen fernhalten müssen, der sie beharrlich zurückweist und dem sie unerträglich sein würde; sie kann sich nicht aufdringen. Dem Gottlosen aber wäre die Liebe Gottes weit unerträglicher, als selbst die Qualen der Hölle. Man muß nicht meinen, daß es ein geringes Ding sei, Gott zu sehen – die heiligen Männer fürchteten sich und meinten sterben zu müssen, wenn sie Gott gesehen (Mose, Gideon und Manoah⁶²). Wo soll da also der Gottlose und Sünder bleiben? Er zieht die Hölle weitaus vor. Auch der reiche Mann im Evangelium bittet nicht, daß er Gott schauen möge, sondern er will nur seine Brüder gewarnt wissen! Gott schauen, das kann man nur in Gerechtigkeit (Ps 17,15). Der Einklang, in dem Gerechtigkeit und Liebe zueinander stehen, wird uns nun deutlich sein. Wenn wir absteigen von einer krankhaft mystischen Auffassung der Liebe und nicht uns einbilden, als wolle diese Liebe möglichst viele Wesen beglücken auf Kosten der Gerechtigkeit, und dagegen festhalten: daß die Liebe zum eigenen Besten

62. Vgl. 2.Mose 33,20; Ri 6,22-23; 13,22.

der Kreaturen mit der Gerechtigkeit gleichen Schritt hält, so wird keine weitere Spannung, kein Widerspruch mehr zwischen der Liebe und der Gerechtigkeit bestehen.⁶³

§ 16. Die Heiligkeit

Heilig und rein ist in verschiedenen Sprachen sinnverwandt. Der Grundbegriff der Heiligkeit im Hebräischen ist die Reinheit; also ist Gott als der Heilige, der Reine. Da nun die Begriffe rein und glänzend oder hell sich miteinander berühren, liebt es die Schrift, die Heiligkeit Gottes vorzugsweise unter dem Bilde des Lichtes oder des Feuers, welches im Gegensatz zu aller Unreinigkeit steht, vorzustellen: 1.Joh 1,5; Hebr 12,29; 5.Mose 4,24. Zu seiner Rechten ist Feuer (5.Mose 33,2), was am Sinai wirklich ersichtlich ward (5.Mose 19,18; 20,18). „Licht ist sein Kleid“ sagt der Psalmist (104,2). Auf eine solche Erscheinungsweise Gottes weist auch 2.Mose 24,10.17; Hes 1 und 10; Dan 2,22; und am Horeb erscheint Gott dem Mose in der Feuerflamme, die aber ausnahmsweise den Dornstrauch nicht verzehrte, 2.Mose 3,2. In der Wüste erscheint Jahwe des Nachts in einer Feuersäule, und als die Engel in Jes 6,3 das dreimal Heilig gerufen, da erfüllte ein Rauch das ganze Haus: ein Rauch der vom flammenden Throne der Heiligkeit Gottes ausging; vgl. 3.Mose 10,2; Ps 50,2. Gott wohnt in einem Lichte, zu welchem niemand Zutritt hat, 1.Tim 6,16. Diese Heiligkeit besitzt Gott im absoluten Maße (Offb 15,4). Im Vergleich zu Gottes Reinheit und Heiligkeit ist selbst an den Engeln des Himmels noch Reinheit zu vermissen (Hiob 15,15). Indem nun das reinste, lebendigste Element – Licht und Feuer – das Symbol dieser Eigenschaft Gottes ist, so ziehen wir daraus mit der heiligen Schrift verschiedene Folgerungen. Gott kann als der Heilige gar nicht anders, als die Reinheit, das Licht und das Leben lieben; er wohnt darin; er ist selber ganz Licht und Leben. Zufolge dieser seiner Eigentümlichkeit hält Gott nun auch die seinen fern von allem, was unrein und was finster ist.⁶⁴ Wo sie sich verunreinigt haben, da reinigt er sie durch sein läuterndes Feuer (Mal 3,3; vgl. Jes 6,7); oder er versetzt sie nach einem anderen Bilde aus dem Element der Finsternis in ein neues Element, nämlich in sein wunderbares Licht (1.Petr 2,9). Es ist dies Tun Gottes dem Eifer der Mutter vergleichbar, mit dem sie das unrein gewordene Kind wäscht und rein hält, sowohl weil sie die Reinheit liebt, als auch zum eigenen Besten des Kindes! Und so tritt die Heiligkeit gerade da hervor, wo es sich um die Berufung und Versorgung des Volkes Gottes

63. Vgl. dazu noch Heidegger, Corp. theol. III, 89-90; s. Heppe a.a.O. S. 75.

64. 3.Mose 11-15 haben wir die Schattenbilder von solcher göttlichen Vorsorge für sein Volk.

handelt im Alten wie im Neuen Testament (3.Mose 11,44.45; 19,2; vgl. 1.Petr 1,16); desgleichen sagt Paulus in 1.Thess 4,7, Gott habe uns nicht zur Unreinigkeit berufen, sondern auf daß wir in Heiligkeit, d.h. also in Reinheit, uns befänden; und in Vers 3 desselben Kapitels heißt es, daß der Wille Gottes auf unsere Heiligung abziele, wobei beispielsweise die Reinigung von der Hurerei angegeben und der Christ ermahnt wird, seinen Leib rein und in Ehren zu halten. Daß der Zweck unserer Berufung Heiligkeit sei, dies sagt auch 1.Petrus 1,15.16.

Aus der Heiligkeit entwickeln sich drei Affekte: Zorn, Eifersucht und Reue. Wo nämlich diese Heiligkeit beharrlichen Widerstand findet auf Seiten des Sünders, da reagiert sie, ohne freilich sich in ihr Gegenteil umzusetzen und ihr Wesen aufzugeben; sie wird

a) zum Zorn; das Licht der Heiligkeit wird zum Feuer des Zorns. In dieser Beziehung heißt Gott ein verzehrendes Feuer, eben als der Heilige (5.Mose 4,24; 9,3; Hebr 12,29). Die an sich so wohltätige Eigenschaft erweist sich, indem sie beim Menschen auf Widerstand stößt, als eine unwiderstehliche, alles vor sich niederwerfende und gleichsam versengende Eigenschaft. Will der Mensch nicht hören, so muß er fühlen; Gott muß den Sünder statt ihn anzuziehen, von sich fern halten, statt ihn zu locken, schweigt er, ja stößt ihn ab.

So heißt es beim Propheten Habakuk 1,13: „Zu rein sind Gottes Augen, um Böses anzuschauen“; das Böse beleidigt ihn, es muß ihm aus den Augen. Ähnlich sagt der Psalmist: „Wer böse ist, der kann nicht bei Gott wohnen“ (Ps 5,5). Und in Jes 33,14 fragen die erschrockenen Sünder: Welcher unter uns will wohnen bei einem verzehrenden Feuer? wer ist unter uns, der bei der verzehrenden Hitze bleiben möge? Also auf dieser Stufe der Erweisung der Heiligkeit wird dieselbe zum Zorne. Vergleiche Jes 47,4 mit Vers 3, wo von dem Heiligen Israels die Rache ausgeht.

b) Ja sofern die sündigen Menschen Gottes besonderes Eigentum sind, wie Israel es war, nimmt die Heiligkeit ferner den Charakter der heiligen Eifersucht an: 2.Mose 20,5; 5.Mose 31,29; 32,16; Jos 24,19; Hebr 10,27: πῦρὸς ζῆλος eine Eifersucht, die wie Feuer brennt.

c) Und wenn der Mensch sich nicht bekehren will, so steigert sich die Heiligkeit Gottes zur Reue darüber, daß der Mensch überhaupt geschaffen wurde (1.Mose 6,6.7. Er hebt wieder auf, was er zuerst geschaffen – aber mit heiliger Entrüstung. Diese Entrüstung über die Feinde ist an dem Höhegrad ihres Widerstandes gegen Gott zu bemessen – das äußerste ge-

schiebt von Seiten Gottes, weil jene das äußerste gewagt. Die Sintflut war ein solcher Ausfluß der Reue Gottes. Der Ausdruck Reue gibt wieder, was dabei in der göttlichen Natur vorgeht. – Es entsteht hier die Frage, ob Zorn, Eifersucht und Reue nicht Affekte seien, die Gottes unwürdig sind, speziell, ob sie nicht mit der Liebe streiten? Wir antworten: Weil Gott liebt, deshalb zürnt er auch und kann es nicht ruhig ansehen, wenn Menschen seine Gebote übertreten; sein Zorn über die Sünde bezweckt der Kreaturen Glück und Heil; er ruft sie zur Ordnung kurz zum Gesetz zurück. Sein Zorn ist Liebe. Die völlige Apathie (d.h. Abwesenheit des Zorns) würde das Gegenteil der Liebe sein – Gleichgültigkeit nämlich. Gott – so dürfen wir sagen – stellt den Menschen hoch, indem er ihn deswegen zum Objekt seines Zornes macht, weil er das Gesetz übertritt, weil er ein Sünder ist. Der Zorn ist besser als kalte Gleichgültigkeit.

Zweitens ist auch die Eifersucht Gottes nichts anderes, als seine stark erregte Liebe, die im Interesse des Geschöpfes selber die Sünden der Untreue und Bundbrüchigkeit nicht übersehen kann. Eifersucht ist die Eigenschaft des Bundesgottes Israels, der seine Ehre keinem andern geben will, noch seinen Ruhm den Götzen (Jes 42,8), denn was würde dann aus seinem Volke, wenn Gott nicht eifersüchtig wäre, besonders auch darüber eifersüchtig, daß die Heiden ihren Götzen treuer sind, als Israel seinem Gott (Jer 2,10.11)?

Endlich ist auch die Reue Gottes darüber, daß er Menschen gemacht, nicht im Widerspruch mit der wohl geordneten Liebe Gottes. Denn eine Liebe, welche die Erhaltung der Kreaturen um jeden Preis – selbst auf Kosten der Gerechtigkeit und Heiligkeit durchsetzen wollte, wäre eine unordentliche Liebe. Auch die Heiligkeit also ist eine Eigenschaft Gottes, der die Liebe ist. Er vergißt seiner Liebe nicht, wo er sich als den Heiligen erweist. Die Liebe Gottes ist ja – wie gesagt – keine menschenförmige und krankhafte, sondern dieselbe hat die Heiligkeit und Gerechtigkeit zu ihren Exponenten oder zu Hütern und stetigen Begleitern; sie ist selber eine heilige und gerechte. Liebe ohne Gerechtigkeit und Heiligkeit würde die allseitigste Verkennung Gottes und seines Tuns mit den Menschenkindern zur Folge haben. Übersähe Gott die Sünde ohne Genugtuung, so würde dies den Allerheiligsten zum Mitschuldigen an der Sünde machen; der liebende Gott wäre nicht länger der Heilige. Die Liebe, welche nicht zu strafen versteht, wo die Menschen Gottes heiliges Gesetz übertreten haben, ist die größte Lieblosigkeit – man flucht zuletzt solcher schwachen Liebe. Denn das Gesetz wird herabgewürdigt und Gottes Wille zu etwas, womit der Mensch sein Spiel treiben kann. Mithin stehen die höchste Interessen

auf dem Spiele, wenn die Liebe nicht im Einklang mit der Gerechtigkeit und Heiligkeit vorgehen würde.

DRITTE ABTEILUNG

Von der Dreieinigkeit

§ 17. Einleitung

Gott ist der höchst zu Fürchtende, Elohim; Gott ist derjenige, aus dessen Munde uns entgegenschallt – „Ich bin; ich werde sein,“ Jahwe; er ist drittens der Machthaber vor allen andern, El. Von diesem Namen, der Gott als die Quelle der Macht bezeichnet, ging die Vorstellung der Macht und der Güte aus, der δύναμις und θειότης Röm 1,20. Und nach dieser paulinischen Einteilung vergegenwärtigten wir uns die Eigenschaften Gottes. Damit ist die zweite Abteilung der Theologie beendet, die Lehre vom Wesen Gottes.

Aber dieser Gott wohnt ja in einem Lichte, wozu niemand Zutritt hat, 1.Tim 6,16; er ist laut Hiob 11,7-9 höher, denn der Himmel – was kannst du tun? tiefer, denn die Hölle, was kannst du wissen? Niemand hat ihn gesehen (Joh 1,18). Ausdrücklich wird in 5.Mose 4,15 in Abrede gestellt, daß Israel am Sinai eine Gestalt Gottes gesehen habe. Und so ist es ein stehender Satz des Alten Testaments, daß, wer Gott gesehen, sterben müsse, 2.Mose 33,20 ; Ri 13,22. Alles dies zusammenfassend schärft das zweite Gebot ein, man solle sich von Gott kein Bildnis, noch Gleichnis machen. Mit Eifersucht werde Gott über der Befolgung dieses Gebotes wachen.

Daneben geht aber eine andere Reihe von ebenbürtigen Schriftstellen her, nach welchen Gott dennoch in Erscheinung tritt. Gott nimmt Menschengestalt und außerdem noch allerlei andere Erscheinungsformen an. Es erscheint der Hagar ein Engel, in dem sie Jahwe erkennt, 1.Mose 16,13. Dem Abraham erscheinen drei Männer, und einen derselben redet Abraham, wie nachher auch Lot, mit dem allein Gott zukommenden Namen Adonai an, 1.Mose 18,1.3; 19,18. Dieser Engel, der Adonai heißt, ißt sogar vor Abrahams Augen und verheißt zugleich der Sarah binnen Jahresfrist einen Sohn, womit er ein Zeichen seiner Allwissenheit gibt. Auch sonst wird Jahwe oft in der Person eines Engels anerkannt und verehrt. Zwar hat man eingewandt, der Engel heiße Jahwe in Rücksicht auf die Person, die ihn sendet, welche eben Gott war. So besonders die Juden und auch viele Neuere. Aber ein bloßer Engel würde sich nicht Opfer bringen

lassen und also Gott die Ehre rauben; so wenig als der geschaffene Engel sich anbeten läßt Offb 22,9. Dies läßt aber der Engel, der dem Manoah und seinem Weibe erschien, zu; er läßt sich Opfer bringen und anbeten und bezeichnet den ihm gebührenden Namen als einen wunderbaren: Ri 13,16.18-23; 6,16ff.; Calv. I. 13, § 10. Das Weib Manoahs weiß, daß sie den Herrn gesehen hat. Ja was noch mehr ist: Mose selber, dem das Gebot von der Unabbildbarkeit Gottes gegeben worden, sieht Gott dennoch von hinten nach. Am Horeb forderte er nach 2.Mose 33,17, um überzeugt zu werden von Gottes Gewogenheit und seiner Geneigtheit, mit Israel auch fernerhin zu ziehen, daß Gott ihm sein Antlitz oder seine Herrlichkeit zu schauen geben möge (2.Mose 33,15.18). Gott gesteht dem Mose dieses Begehren zu; nur daß er in seiner Zusage statt der verlangten Herrlichkeit dem Mose verspricht, es solle die Güte Gottes an ihm vorbeiziehen (2.Mose 33,19). Und das geschah wirklich nach 2.Mose 34. Es ist also nach einem überaus wichtigen Erlebnis des Mose kein Widerspruch darin enthalten, daß man Gott nicht schauen und doch schauen kann. Mose hat Gott gesehen, wenn auch nur von hinten nach; einen Reflex des vollen Lichtes bekam Mose zu schauen und eine Predigt vom Namen des Herrn bekam er dabei zu hören (2.Mose 34,6.7), wie sie herrlicher nicht wieder vorkommt. Mithin steht auch nach dieser Stelle soviel fest: es gibt einen Weg, um das göttliche Wesen zu schauen, so schwierig es auch ist, uns dies deutlich vorzustellen. Desgleichen hören wir von den Ältesten Israels, daß sie den Gott Israels gesehen, und sodann wohlgemut gegessen und getrunken haben (2.Mose 24,11). Weiterhin hören wir bei Jeremia 23,6, daß ein König – ein sichtbares Wesen aus Davids Hause (Vers 5) – regieren werde, der Jahwe heißen, also der höchste Gott sein werde. Jes 9,5 besingt einen König, dessen Name „starker Gott“ sein werde. Auch Hosea sieht in dem Engel des Herrn, der mit Jakob gerungen, den ewigen Gott (Hos 12,4.5). In Sacharja 2,8.9 heißt der Engel, der von Gott gesandt wird, selbst der Herr Zebaoth, und alle Gewalt wird ihm zugeschrieben. Die gleiche Erscheinung finden wir Sach 3,1.2.3. und Mal 3,1.

Das Gleiche geschieht in den Psalmen 45,7; 110,5. Und wenn wir aufs Neue Testament blicken, so nehmen wir wahr: daß hier der Messias auftritt und geradezu Gott genannt wird. Wir verweisen vorläufig nur im Vorbeigehen auf Stellen wie Joh 1,1; Röm 9,5; 1.Tim 3,16; Tit 2,13; 2.Petr 1,1; vgl. Calv. I. 13. § 11 Weiter vernehmen wir aus dem Neuen Testamente, daß der Erlöser Sohn Gottes heißt. Wir hören aus Joh 1,18, daß er gegen den Busen des Vaters sich gelagert befindet; wir vernehmen Joh 3,13, daß er der Seiende im Himmel ist. Aus dem Gesagten folgt ein Doppeltes. Es kann zwar die Gottheit sich nicht unmittelbar dem Menschen offenbaren;

Gott tritt nirgend in seinem göttlichen Wesen unverhüllt an den sterblichen, sündigen Menschen heran. Solches kann eben der Mensch, welcher Fleisch ist, nicht ertragen. Soll nun gleichwohl ein Verkehr zwischen Gott und dem Menschen zu seinem Heil und zum Leben stattfinden: so bedarf es dazu einer Vermittlung. Und was für eine ist dies nun? Diese Vermittlung ist gegeben in dem Sohne Gottes oder dem Engel Jahwes, in welchem nach 2.Mose 23,21 der Name Gottes, d.h. die Fülle seiner Eigenschaften, wohnt, und dieser begann schon im Alten Testament sein Mittleramt. Er war es, der mit Israel durch die Wüste zog, 1.Kor 10,4; in ihm wohnt die Fülle der Gottheit derartig, daß Menschen es ertragen können und nicht geblendet und verzehrt werden. Um den Gläubigen sich vertraulicher zu nahen, nahm Gott temporär eine Gestalt an. In solcher Gestalt ließ er sich Engel (Gesandter) nennen, und dennoch war er Gott voll unaussprechlicher Herrlichkeit. In dieser Gestalt sahen ihn seine Jünger – aus dem Menschen Jesus strahlte die Gottheit ihnen entgegen: „wer mich sieht, der sieht den Vater.“⁶⁵ Als dem Logos redet Johannes von ihm Joh 1,1.14. Wir werden somit auf einen Unterschied hingewiesen, der in dem göttlichen Wesen sich bemerkbar macht; ein Unterschied, der eine Mehrheit von Personen hervorhebt. Wäre das göttliche Wesen eine abstrakte Eins, so könnte kein solcher Widerspruch stattfinden, wonach Gott einerseits verborgen, unmitteilbar und über alle Schranken erhaben ist, und andererseits doch in die Erscheinung hinaustritt und zwar auf so mannigfaltige Weise. Die Vorzüge, welche die christliche Trinitätslehre vor dem Monotheismus der unitarischen Systeme des Judentums, der Mohammedaner und Rationalisten hat, liegen auf der Hand. Ein dürrverständiger Monotheismus, den das nachchristliche Judentum übrig behalten, hätte nimmermehr solche reiche, mannigfaltige Beziehungen Gottes zur geschaffenen Welt und insbesondere zu seinem Volke aus sich herausgesetzt, wie sie die biblische Geschichte uns bietet. Jener Monotheismus kann keine solche farbenreiche Geschichte, wie die alttestamentliche ist, schaffen; noch weniger aber eine so beziehungsreiche, mannigfaltige Ökonomie, wie selbige uns das Neue Testament vor Augen stellt. Vielmehr ist jenem Monotheismus Gott ein Jenseitiger, die abstrakte Spitze und Krone des ganzen Weltgebäudes. Gott und Mensch stehen einander gegenüber, wie zwei in sich abgeschlossene Kreise, die sich in keinem Punkte schneiden. Eine wirkliche Beziehung, ein persönlicher Verkehr zwischen Gott und Menschen fehlt. Wie ganz anders ist es in der heiligen Schrift. Die unendliche Herablassung und Menschenfreundlichkeit, die tiefste Erniedrigung bei aller Absolutheit und Unveränderlichkeit, die Bereitschaft zu dienen und zu helfen, die der bi-

65. Joh 14,9.

blische Gott besitzt, bei aller Allgenugsamkeit, zeugt von einer unendlichen Fülle des Lebens in dem Gott der Bibel. Dieser Gott ist nimmermehr eine abstrakte Eins. Dem Irrtum des nachchristlichen Judentums, sowie des Mohammedanismus verfiel im 16. Jahrhundert der Socinianismus und abermals im vorigen Jahrhunderte der Deismus und Rationalismus. Nur diesen kahlen Rationalismus und seinen Gott, oder besser Götzen, trifft das Dichterwort Schillers in den Göttern Griechenlands, wo er sagt:

„Freundlos, ohne Bruder, ohne Gleichen
Keiner Göttin, keiner Ird'schen Sohn
Herrscht ein Andrer in den weiten Reichen – “

Damit ist nur der Gott des Rationalismus gezeichnet, der in sich selbst selig nichts anderes als sich selber betrachtet. Der Ratschluß des Vaters um des ewig geliebten Sohnes willen auch andere Wesen zu schaffen, die er herrlich machen will durch seinen Sohn und kraft der Wirkung des heiligen Geistes, bleibt diesem Rationalismus unverständlich. Weil der einige Gott nicht zugleich der dreieinige ist, weil es nicht in seinem Wesen liegt, sich von Ewigkeit einem andern hinzugeben, so ist kein Grund vorhanden: daß Gott sich jemals liebend zu andern herabließe und aus sich herausräte. Erst die Lehre von der Dreieinigkeit, wonach Gott in einem andern sein eigenes Bild anschaut und mit diesem andern vereint liebend noch einen Dritten umfaßt – erst diese Lehre läßt uns zuversichtlich hoffen, daß bei Gott auch noch Platz ist für selige, durch sein Wort und seinen Geist geschaffene Geister. Diese Lehre ist das einzige Mittel, um in die Gottheit den Anstoß zur Erschaffung der Welt zu setzen. Ohne die Trinitätslehre bliebe nichts übrig, als diese Erschaffung für Willkür, für einen Einfall der Gottheit zu nehmen, oder unser Universum als ein Glied einer unendlichen Reihe von Universen anzusehen, und also die Ewigkeit der Welt im Prinzip zu statuieren. Die Trinitätslehre bringt für viele Probleme erst rechtes Licht; und ist sie auch eine Lehre voll von Unbegreiflichkeiten, so macht doch eben sie vieles andere begreiflich, was sonst ein ewiges Rätsel bleiben würde. Wir wissen nun aber von der Dreieinigkeit nichts abgesehen von der heiligen Schrift. Kein Mensch wäre unabhängig von ihr auf einen solchen, alle Fassungskraft übersteigenden Gottesbegriff gekommen. Wir wären nimmermehr zu einer solchen alles Denken überragenden Anschauung des göttlichen Wesens gelangt, wenn Gott die Grundzüge derselben nicht in die heilige Schrift hineingelegt hätte, wo selbst sie in Verbindung mit unserer Erschaffung, unsrem Abfall von Gott und unserer Erlösung geoffenbart sind. Ja die Philosophie, wie insbesondere die religiöse Spekulation stehen hier, wie überhaupt bei den ersten Prinzipien der Dinge ratlos da; sie müssen beide eingestehen, daß sie über den eigentli-

chen Grund der Dinge nichts wissen, und so auch nichts über das Mysterium der Trinität. Die philosophische Spekulation schwankt hinsichtlich der Dreieinigkeit zwischen dem Pantheismus und Dualismus, der sich im Deismus kund gibt. Entweder sie faßt die kirchlichen drei Personen Vater, Sohn und Geist als Modalitäten, welche die Gottheit annimmt, auf und leitet damit einen Prozeß ein, wobei die Persönlichkeit Gottes aufgegeben und Gott in der Welt und der Gemeinde so ist, wie er in Christo und dem heiligen Geiste ist, also als Modalität seines absoluten Seins. Oder man bewegt sich im anderen Extrem, dem des Deismus, und hält die Persönlichkeit Gottes fest, wobei dann Christus zum bloßen Gottesmenschen herabgesetzt wird, und Gott und Christus, beziehungsweise Gott und Mensch auseinanderfallen. Gott ist nun nicht mehr der Absolute, sondern das All besteht aus zwei Hälften, Gott und Mensch, und es läßt sich kein Weg absehen, auf dem der Mensch eins würde mit Gott, nachdem man Christus von Gott getrennt, d.h. ihn der Wesenseinheit mit Gott beraubt hat. Das hohepriesterliche Gebet in Joh 17 würde aller Anhaltspunkte im Wesen der Gottheit verlustig gehen. – Wir dürfen aber freilich von der Dreieinigkeit stets nur reden als von der großen Grundvoraussetzung alles Daseins; als von etwas, das wir vorfinden, aber nicht erfinden. Wir können das Dogma von der Trinität nur als ein den Glauben herausforderndes Axiom der Theologie behandeln und müssen demnach sagen: sein Wesen kennt nur Gott selber. Wir werden bescheidener dieser Lehre gegenüber stehen, wenn wir überhaupt erwägen, daß es eben doch Verhältnisse und Voraussetzungen gibt, hinter die wir nicht mit unsrem Verstand kommen können. Der Physiolog z.B. sieht wohl den Stoff, aber nicht die Kraft. Wir sehen den Körper – das Dasein der Seele und die Art ihrer Verbindung mit dem Körper ist ein Geheimnis, und so ist es in vielen Fällen. Man wird speziell keine mathematischen Gegenbeweise gegen die Möglichkeit der Dreieinigkeit mehr zu führen sich anmaßen, wenn man sich vor Augen hält, daß wir mit dem endlichen Rechnungsprozeß weder die Unendlichkeit noch die Ewigkeit ausmessen können, und daß, wenn wir einmal den philosophischen Gegnern gegenüber die Rolle der Sphinx spielen wollten, wir der Felsen nicht genug hätten, um sie davon herabzustürzen. „Unsere irdische Mathematik ist nicht die himmlische Mathematik“, sagte ein großer amerikanischer Naturforscher, als er gefragt wurde, wie er doch an die Trinität glauben könne. Muß denn das unendliche Wesen sich nach Zahlengrößen, welche es für endliche Wesen gegeben, sich berechnen lassen? Es bleibt also bei dem, was Hilarius in seinem Buche „De trinitate“ I,5 so schön sagt: „Außer dem Bereich der Sprache, außer der Sehweite des Sin-

nes, außer dem Fassungskreis der Erkenntnis ist alles was hier in Frage kommt; man kann es nicht aussprechen, nicht erreichen, nicht fassen“.

§ 18. Über den Mangel einiger spekulativer Konstruktionen der Trinitätslehre

Wir haben in der Einleitung uns klar gemacht, daß es nach der Schrift und sogar nach einer gotteswürdigen Anschauung von seinem Wesen allein sich ziemt, im göttlichen Wesen eine Mehrheit der Personen anzunehmen. Die Lebendigkeit Gottes, wie sie die Schrift enthüllt, bringt es mit sich, daß wir in dem einen Wesen mehrere Personen unterscheiden. Aber Kenntnis von dieser Lehre erhalten wir nur aus der Schrift; durch Spekulation können wir sie nicht nachkonstruieren. Man hat dergleichen oft versucht; so Augustin⁶⁶, Melanchthon in der *Enarratio Symb. Nic. Opp.* 1540, II. Seite 228. Demnach wären also *memoria*, *intellectus*, *voluntas* (*amor*) oder *esse*, *nosse*, *velle* drei Momente, in denen sich das eine menschliche Bewußtsein zur Dreiheit entfaltet. Wie nun dort der eine menschliche Geist in drei Kräfte sich zerlegen läßt und doch einer bleibt, so sei hier beim Gottesbegriff die *Monas* zur *Trias* entfaltet. Aber dieser Hinweis auf psychologische Abstraktionen ist ungenügend, um drei Personen in der Einheit des Wesens zur Anschauung zu bringen. Solche und ähnliche Analogien machen die Sache nicht klarer und führen höchstens auf Modalismus. Dies gilt auch von jener Methode, durch welche neuere Dogmatiker, namentlich Sartorius, Jul. Müller⁶⁷, Liebner sich die Dreieinigkeit denkbar gemacht haben. Da sagt man: das „Ich“ der absoluten Liebe fordert ein „Du“, dem es sich vollständig mitteilen könne, also den Sohn, und beide fordern ein Drittes, in welchem ihre gegenseitige Liebe sich hypostasiere: und durch die letztere Erwägung soll nun die Notwendigkeit des heiligen Geistes erwiesen sein. Aber das ist lahm. Denn hat man auch begreiflich gemacht, daß Gott, um nicht sich selbst zu lieben und damit sich in sich selber zu verschließen, einen ewig Geliebten bei sich haben müsse – hat man also die Existenz des Sohnes begreiflich zu machen gesucht, wo bleibt dann der weitere Beweis für die Existenz des heiligen Geistes? Daß die Liebe Zweier ein Drittes fordert, in welchem ihre gegenseitige Liebe sich hypostasiere, ist ein aus der Erfahrung geschöpfter Satz. Das Streben der Eltern ist auf Nachkommenschaft gerichtet; im Kinde hypostasiert sich ihre Liebe. Daß aber dieser Erfahrungssatz hinreiche, um in das Geheimnis der Dreieinigkeit hineinzuleuchten und die Genesis der

66. De trinitate XI, 5. XV, 21 und Conf. 13, Kap 11.

67. Lehre von der Sünde A. 3 II, 182f.

Trinität a priori begreiflich zu machen, wird niemand behaupten wollen. Es hat diese Methode höchstens den Wert einer Analogie, die aber überdies auf Tritheismus führen würde; sie gibt uns keineswegs a priori die Notwendigkeit der Trinität zu verstehen. Noch keine Spekulation hat a priori die Notwendigkeit der Existenz des heiligen Geistes zu erweisen gewußt; und was man darüber auch lallt, man wird nie das göttliche Wesen nachkonstruieren können. Schleiermacher resolviert sich auch dahin, nichts als Andeutungen über die Trinitätslehre zu geben, die sich aber nicht über den Sabellianismus erheben – er stellt diese ganze Lehre an den Schluß des „Christlichen Glaubens“ und hofft von der Zukunft, sie werde Formeln finden, die genügen werden, das Geheimnis zu erfassen, – was aber eine durchaus vergebliche Hoffnung ist. Könnten wir es nachkonstruieren, so müßten wir in der Tat ein Analogon dazu im Bereich unserer Erfahrung haben, an dem wir uns zuvor geübt hätten; aber ein solches gibt es nicht. Der Ur- und Realgrund aller Dinge hat sich nicht selber verendlicht, und im Bereiche unserer Endlichkeit findet sich seinesgleichen nicht. Da hätte er ja sein Wesen aufgeben müssen. Ja, Gott würde den Beurteilern seines Wesens eigentlich einen Platz über sich eingeräumt haben; denn um einen Gegenstand völlig zu beurteilen, muß man über ihm stehen. Und übrigens erst dann, wenn sein Ratschluß mit uns vollendet sein wird, und wir zum Anschauen Gottes im Jenseits gelangt sind, kann ernsthaft die Rede davon sein, daß wir etwas von diesen Tiefen der Gottseligkeit anschauen. Erst wenn wir auf der höchsten Höhe angelangt sind, haben wir den weitesten Fernblick – erst dann werden wir sehen, wie die Dreieinigkeit mit ihren lebendigen Kräften Zeit und Ewigkeit durchdringt, trägt und erfüllt. Bis dahin ziemt uns der Glaube. Um also sicher zu gehen, und damit man gegen uns nicht den Vorwurf erhebe: wir hätten nur philosophisch klingende Worte gemacht, um nicht geradezu schweigen zu müssen über dieses Mysterium, so halten wir uns einfach an die heilige Schrift, die uns eine Zusammenstellung der Zeugnisse über diese übersinnliche Tatsache an die Hand gibt – aber wir lassen die Spekulation fahren.

§ 19. Der Unterschied zwischen ontologischer und ökonomischer Trinität

Es ist, bevor wir den Schriftbeweis für die Trinität eröffnen können, zunächst noch zu fragen, ob die Trinitätslehre ein ewiges Verhältnis in der Gottheit meine, ganz abgesehen von der Welt, also ontologisch (d.h. das Dasein betreffend) zu fassen sei – oder ob die Trinitätslehre nur ein mit Rücksicht auf die Welt stattfindendes Verhältnis der Gottheit zur Darstel-

lung bringe. Viele Theologen meinen mit Marcellus von Ancyra, der Trinität nur eine vorübergehende Bedeutung beimessen zu sollen; sie meinen, die Schrift kenne keine interne Offenbarung Gottes, sondern nur eine solche *ad extra*, nach außen hin; so neuerdings Urlsperger u.v.a.

Auch wir behaupten, daß in dieser Lehre von der Offenbarungstrinität auszugehen ist. Alle Ausdrücke, die uns das Wesen der Gottheit näher bringen, z.B. Vater, Sohn und Geist sind in der Tat nur mit Rücksicht auf unser Verständnis gewählt.

Es haben insbesondere die Ausdrücke: Wort (Joh 1,1), Weisheit Gottes, Eingeborner, Ebenbild Gottes, Geist Gottes, Wehen des Geistes, eine Physiognomie, die auf das menschliche Verständnis berechnet ist und uns Menschen mit dieser hochwichtigen Lehre vertraut machen soll. Alle Ausdrücke, welche hier vorkommen, dienen zur Auferbauung der Gemeinde Gottes, bieten aber keinen Anhalt für die menschliche Spekulation. Wo dasjenige, was uns mitgeteilt werden soll, eigentlich außer dem Bereich der Sprache liegt, da hat man die Hand auf den Mund zu legen. – Obgleich nun die Offenbarung in einer gewissen Anbequemung an unser Verständnis verfahren, so ist damit doch die Lehre nicht aus bloßer Accomodation entstanden. Wir dürfen nicht meinen, daß Gott sich der trinitarischen Offenbarung nur als eines Mittels zum Zwecke der Weltschöpfung und Erlösung bedient habe, was der Irrtum des Sabellius war, der die trinitarische Offenbarung als ein Schauspiel ansehen lehrte, das die Gottheit sich selber gibt. Gott hat sein Wesen nicht zeitweilig verleugnet und somit das Beste für sich behalten. Vielmehr spricht alles dafür, daß Gott, wo er sich offenbarte, nach dem vollen Umfang seines Wesens sich offenbarte, wenn auch immerhin in notdürftigen Formen. Gott ist nicht doppelsinnig, daß er sich anders offenbarte, als er wirklich ist, sondern er ist einfach; das will sagen: Alles, was in Gott ist, ist Gott selbst; was von seinem Wesen uns zu gut offenbart wird, weist hin auf die Beschaffenheit dieses Wesens selber. Wir müssen also sagen: die historische oder Offenbarungstrinität erlaubt gar wohl einen Rückschluß auf die ewige Wesenstrinität; gerade so gut, wie etwa die Weissagungen der Propheten und die Bilder in der Stiftshütte einen Rückschluß gestatteten auf die ewigen Urbilder oder die Realität im Himmel. Insbesondere fordert aber die Art und Weise, wie sich der Sohn Gottes in seinem Verhältnis zum Vater vor der Welt Grundlegung darstellt, entschieden eine ins Wesen Gottes selber fallende Unterscheidung von Personen innerhalb der Gottheit.⁶⁸ Geben wir nur einige Stellen. In Joh 8,58

68. Um diesen Punkt drehte sich hauptsächlich die Polemik zwischen den Orthodoxen und Socianern; letztere verflüchtigten die Praexistenz Christi.

heißt es: „Ehe denn Abraham ward, bin ich, und in Offb 1,8 sagt der Sohn Gottes: „Ich bin das A und das Ω; der Anfang und das Ende, so spricht der Herr, der Seiende und der da war und der da kommt, der Allmächtige“. Und der Logos war bei Gott im Anfange der Dinge; Joh 1,1.2 heißt es πρὸς τὸν Θεόν; vgl. ferner Joh 17,5. Diese für eine ewige Existenz des Sohnes beim Vater zeugenden Stellen schließen jede bloße Manifestation des einen göttlichen Wesens unter einem anderen Namen oder in anderer Form, also jeden Offenbarungsapparat aus. Aufgrund solcher Stellen ist der Sohn ewig bei dem Vater gewesen. Endlich ist die Notwendigkeit nicht einzusehen, daß die verschiedenen Tätigkeiten Gottes zur Bewirkung unseres Heils gerade eine Verdoppelung und Verdreifachung der Personen innerhalb eines und desselben Wesens Gottes mit sich brächten, wenn keine Nötigung dazu in der Sache selbst lag. Warum hatte es dann nicht bei der einen streng unitarischen Offenbarungsweise sein Bewenden? Weshalb läßt die Schrift auch nur den Schein aufkommen, daß in Gottes Wesen mehrere persönliche Existenzen ihren Lebensgrund haben? Daß nun aber nicht ein bloßer Schein, sondern die unleugbare Wirklichkeit für das Vorhandensein mehrerer Personen in dem einigen göttlichen Wesen spricht, werden wir alsbald sehen. Sofern wir nun aber nichts von der Trinität wissen, außer durch Offenbarung, ist es billig von der im Wege der Offenbarung uns bekannt gewordenen Trinität, also von der ökonomischen, auszugehen und von hier aus dann behutsam den Rückschluß auf das Bestehen einer Wesenstrinität zu machen.

§ 20. Die ökonomische Trinität nach der heiligen Schrift

Es gibt eine Ökonomie Gottes. Der Epheserbrief (1,9.10) spricht von einem Rat und Wohlgefallen Gottes, das er sich vorgesetzt betrifft einer Ökonomie, die der Fülle der Zeiten angehört. Auch in Hebr 3,4 heißt es, daß Gott alles nach Weise eines Hausherrn bereitet habe; die Veranstaltungen zum Heile der Menschen sind hier unter dem Bilde eines Hausbaues betrachtet. Alles, was er tut, steht in bezug zur Ökonomie dieses Hauses und so besonders die Offenbarung seines Wesens, die Kundgebungen der Trinität. Indem sich nun die Trinität in den Dienst eines von ihr selbst gefaßten Ratschlusses begibt, erhält sie den Namen ökonomische Trinität. Es fragt sich nun, wann hebt die Trinität an, sich im Dienste des Ratschlusses zu dokumentieren?

Zunächst bietet uns die Ökonomie der Schöpfung das Walten einer alles bereitenden ökonomischen Trinität dar. In 1.Mose 1,26 heißt es: „Lasset uns Menschen machen“, und in 1.Mose 3,22 steht geschrieben: „Adam ist

geworden, wie unser Einer“. Eine gesunde Exegese kann zur Erläuterung der hier ausgesprochenen Mehrzahl nur das Vorhandensein mehrerer Personen in dem einen Wesen der Gottheit annehmen. So tun viele Kirchenväter: unter ihnen auch schon Justin im Dial. c. Tryph. C.62D; er sieht 1.Mose 1,26 als zum Sohne gesprochen an. Eine Aufforderung, die Gott an sich selbst richtete, kann der Plural in 1.Mose 1,26 nicht enthalten, da dieselbe im Singular mit darauffolgendem ׀ steht (so Knobel gegen Tuch)⁶⁹. Gott kann ferner nicht nach Weise der Könige im *Pluralis majesticus* geredet haben – denn derselbe besteht im Hebräischen nicht. Daß er die Engel angeredet habe, ist ein Unding; denn die Engel können von Gott nicht aufgefordert werden, Menschen zu schaffen in „unserem“ Bilde. Der Engel Bild kann nicht mit Gottes Bild identifiziert und als Modell des Menschen betrachtet werden. Wir sind genötigt für dieses „wir“ andere Genossen zu suchen. Wie heißen nun diese Personen, welche Gott als seine Genossen anredet? Salomo nennt in Spr 8,30.31 eine Person, die Weisheit, die bei der Weltschöpfung tätig gewesen und wie ein junger Sohn⁷⁰ vor Gott gespielt. Die Weisheit sagt daselbst von sich: Und ich war bei ihm (bei Gott) als ein Schoßkind. Hier vergleichen wir, was vom Logos gesagt wird in Joh 1,1: Καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν worin das Schauen des ewigen Wortes auf den Vater liegt; der gleiche Blick, womit das Kind die Mutter anblickt, oder der Sohn den Vater. Weiter sagt die persönliche Weisheit: „Und ich spielte vor ihm;“ durch ihr liebliches Spiel erfreute sie Gott. Also die persönliche Weisheit hat mit ihrem Vater die Pläne vor der Weltschöpfung entworfen, alle Ratschlüsse mit ihm zusammen gefaßt und sie ihm durch ihr Mitwirken annehmbar gemacht. Und anknüpfend an diese Tiefe der Erkenntnis und im Bewußtsein der Verborgenheit dieses innergöttlichen Verhältnisses fragt ein Prophet in Spr 30,4: „Wie ist sein Name – und wie der Name seines Sohnes?“ Da redet einer, der sich abgemüht, Gott zu begreifen nach seinem Wesen und seinem Tun – aber der mit der Erkenntnis geendet: daß er der Allernärrischste sei, und Menschenverstand ihm abgehe. Immerhin weiß er, daß Gott einen Sohn habe: nur die Erkenntnis seines Wesens ist dem Redenden zu hoch. Noch tiefer führt uns in das Verständnis dieses Plurals in 1.Mose 1,26; 3,22 der Evangelist Johannes ein. In Anknüpfung daran, daß Gott geredet bei der Schöpfung, lehrt er uns in diesem Reden das Walten eines persönlichen Wortes Gottes anzuschauen. Das Wort, das Gott am Anfang der Schöpfung sprach, ist ihm nicht eine müßige Einkleidung, sondern stellt sich ihm als Unterpfand und Vehikel

69. Obige Behauptung haben schon zu Justin's Zeiten jüdische Lehrer aufgestellt; Justin aber weist sie zurück.

70. ׀ prp. Schoßkind (quod portatur).

des Mitwirkens des Sohnes Gottes bei der Erschaffung der Welt dar. Der Ausdruck „Λόγος“⁷¹ dient

I. zur Andeutung eines ewigen Seins des Sohnes beim Vater; er ist gewählt, wie Melanchthon sagt, *respectu patris*. Wir müssen uns dieses also erklären: so lange, als noch keine Menschen da waren, hat Gott eben nicht gesprochen, wie ein Mensch, sondern, wie Gott spricht. Das Wort, welches Gott von sich ausgehen ließ, war nichts anderes, als was er selbst ist – es war Gott. Kein adäquateres Bild von der Wesenseinheit und bei alledem von der Verschiedenheit, die in dem Verhältnis zwischen Gott Vater und Gott Sohn obwaltet, läßt sich ersinnen, als es hier der Apostel Johannes mit dem Ausdrucke Logos gibt. Alle Gedanken Gottes hat das persönliche Wort Gottes in sich aufgenommen und offenbart sie, bringt sie zum Durchbruch nach außen. Erfüllt, gesättigt gleichsam von dem Gedanken Gottes, steht das Wort Gottes da, dennoch etwas für sich, obgleich es ganz eins ist mit dem Gedanken. Dieses Wort nun, freilich nach Abzug alles Bildlichen, Endlichen und Menschenförmigen, ist laut Joh 1,1-3 im Anfang schon bei Gott gewesen; und Gott von Person war dieses Wort; ohne dasselbige ist nichts geworden von dem, was geworden ist. Es ist also diese Darstellung einer zweiten Person in der Gottheit unter der Form des Wortes eine durchaus angemessene; ein geeigneteres Bild, um das ewige Verhältnis einer zweiten Person der Gottheit zu einer ersten, Gottes des Sohnes zu Gott dem Vater, zu veranschaulichen, läßt sich nicht erdenken. Melanchthon sagt treffend (Opp. v. J. 1540, t. II, S. 213): *eum dici Λόγον respectu patris in illa aeterna generatione* (also ontologisch). Ein hoher Trost und zugleich eine Weissagung auf die Erlösung liegt in dieser Offenbarung von der Beteiligung des Logos bei der Schöpfung, oder wie Melanchthon sagt: es sei eine „*appellatio dulcissima*“. Was wäre es, wenn Gott ohne Vermittelung des Wortes mit uns verkehren würde? – ein sterblicher Mensch würde erdrückt werden; er könnte den hohen Gott nicht fassen, wenn dieser nicht durch das Wort, durch den Sohn sich geoffenbart hätte und so Mittel des Verkehrs uns geöffnet haben würde.

II. Dieser Ausdruck: „Λόγος“ ist aber nicht bloß „*respectu patris*“, mit Bezug auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater gewählt, sondern er will noch etwas anderes sagen. Er hat eine Beziehung auf den „Λόγος“, oder die Predigt der Propheten und Apostel; er dient dazu, alle einzelnen Worte Gottes in der heiligen Schrift auf ihren gemeinsamen Träger und Vermittler zurückzuführen. Auch hier sagt Melanchthon a.a.O. II. 213: „*Sciamus ideo dici*

71. Vgl. über den Logos: Luthers Kirchenpostille, Predigt am 3. Weihnachtsfeiertage.

λόγον, *quia per eum pater dixit decretum de toto ordine creationis et reparationis hominis, et haec persona immediate mittitur. Pater non cognosceretur nisi edito et promulgato verbo. Loquitur ergo et haec persona ad patres, monstrat eis Patrem*“. Johannes hat keine spekulativen Interessen, sondern den realen Zusammenhang zwischen der geschriebenen und verkündigten Wortoffenbarung und der ewigen Logosoffenbarung will er aufzeigen. Er will zeigen, wen wir verwerfen, wo wir des Evangelisten Wort verwerfen;⁷² wir verwerfen den dahinter verborgenen Träger dieses Wortes, des Wortes Urheber; um dies anzuzeigen, bedient er sich des sehr adäquaten Ausdrucks „Logos“. Der Ausdruck „Λόγος“ hat also eine gewisse Doppelseitigkeit. Er hat erstlich eine Seite, die uns an das trinitarische Verhältnis erinnert, und eine andere, welche die Offenbarung im Worte zusammenfaßt und auf einen gemeinsamen Träger überträgt. An eine Anlehnung an die Ausdrucksweise der alexandrinischen Religionsphilosophie eines Philo ist nicht zu denken; vielmehr ist des Apostels Ausgangspunkt ganz praktischer Natur. Er weiß, daß am Worte alles hängt, die Schöpfung wie die Erhaltung; die erste Geburt, wie die neue Geburt – alles hat seinen Bestand in dem Worte (vgl. dazu Kol 1,16).

Dieser Ausdruck „Logos“ ist aber zugleich geeignet, um das Tun des Sohnes Gottes wiederzugeben und für ihn einen besonders charakteristischen Namen abzugeben. Als Logos zeigt sich der Sohn als denjenigen, der uns das unzugängliche Wesen des Vaters offenbart und das verschlossene, verhüllte Wesen der Gottheit nach außen zur Darstellung bringt, mit anderen Worten, von seinem Namen uns die Kunde mitbringt (Joh 17,26). Er hat uns alles, was uns vom göttlichen Wesen zu wissen dienlich ist, ausgelegt (Joh 1,18). Was Johannes im Kapitel 1 durch Logos ausdrückt, ganz dasselbige meint Paulus in Hebr 1,3. Der Sohn sei der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und die vollkommene Darstellung seines Wesens. Er gehört zu ihm wie der Glanz zum Licht, wie das Siegel zum Siegelring, wie das Wort zum Gedanken. Von der Herrlichkeit und dem für Menschen huldvollen Wesen Gottes würden wir nichts wissen, wo nicht der Sohn Gottes es uns geoffenbart hätte.

Während nun Johannes in dem Worte, welches in der Schöpfungsgeschichte in 1.Mose 1 erschallt, uns das nachmals Fleisch gewordene Wort erkennen lehrt, so wird des Geistes Gottes ausdrücklich in 1.Mose 1,2 gedacht. Von dem Geiste Gottes, der über den Wassern schwebt, hören wir hier. Dem Gott, der Geist ist um und um, durch und durch, wird in

72. Derselbe Übergang von der einen Bedeutung zu der anderen ist in 1.Joh 1,2 wahrzunehmen.

1.Mose 1,2 noch ein Geist beigemessen. Auch in Stellen, wie 4.Mose 11,17; 1.Sam 16,14 wird der Geist Jahwes von Jahwe unterschieden. In 1.Kor 2,10.11 und Röm 8,26.27 wird der heilige Geist gleichfalls bestimmt von Gott unterschieden. Der Geist erforscht die Tiefen Gottes, heißt es daselbst, und: Gott versteht, was des Geistes Meinung sei. Gott und der Geist treten deutlich einander gegenüber.

Elohim hat also, bei alledem daß er Geist ist, noch einen Geist. Und dieser Geist wird mit einer ganz individuellen Tätigkeit ausgerüstet; er brütet gleich einer Vogelmutter über der noch ungeordneten Masse von Himmel und Erde, welche nach V.1 geschaffen worden, und ruft Wärme, Leben und Bewegung hervor. Mose will sein Volk mit dieser Erwähnung des heiligen Geistes bei der Schöpfung belehren, daß der Geist, welcher Israel erwärmt, trägt und ihm ein neues Herz schafft – der nämliche sei, welcher einst bei der Weltschöpfung als Schöpfer und Erzeuger wirksam gewesen. Vor einem solchen Geist will er ihnen Furcht und Respekt einflößen, auf daß sie dem heiligen Geiste nicht widerständen und ihn betrübten, wovor ebenfalls Jes 63,10-14 gewarnt wird.

Noch andere Stellen nötigen uns, drei Personen innerhalb des einen göttlichen Wesens zu unterscheiden. An das „Wir“, in welchem sich Gott am sechsten Schöpfungstage offenbart, schließt sich ein anderes „Wir“ an in Jes 6,8: „Wer wird uns gehen, wer wird unser Bote sein?“ Also hört Jesaja Gott reden, nachdem die Seraphim dreimal „heilig“ gerufen. Der Grund für die dreimalige Wiederholung des „heilig“ läßt sich aus dem Plural in V.8 ersehen. Eine Mehrheit der Personen schließt das eine Wesen Gottes in sich. Sollte das dreimalige Wiederholen des „heilig“ eine bloße Emphase oder Steigerung ausdrücken, so wäre angemessener gewesen, daß ein lange anhaltendes Rufen stattgehabt hätte, welches sich dann etwa zuletzt in der Ferne verloren haben würde. So aber ist die Dreizahl, in Verbindung mit dem Plural des Pronomen, ein Beweis dafür, daß drei Personen in der Gottheit der Heiligkeit wegen zu preisen sind. Eine erste, eine zweite und eine dritte Person, oder neutestamentlich: Vater, Sohn und Geist lehrt uns dieses dreimalige „heilig“ unterscheiden. Dies folgt noch besonders aus folgenden Schriftstellen. In Joh 12,41 heißt es, daß Jesaja die in Kap 6 genommenen Worte mitgeteilt habe, als der Prophet die Herrlichkeit Jesu sah; und in Apg 28, 25 werden die Worte aus Jes 6,9 dem heiligen Geist in den Mund gelegt. Dies zeugt dafür, daß die Apostel in dem einen göttlichen Wesen drei Personen anzubeten und zu verehren sich bewußt waren. Auch als die Taufe Jesu geschehen war, vernehmen wir, daß Gott Vater vom Himmel herab redet, daß der Sohn Gottes das Objekt dieser Rede ist, und

daß der heilige Geist in Gestalt einer Taube sich vom Himmel herniederläßt. Mt 3,16.17; Mk 10; Lk 3,21.22; Joh 1,32.33. Die Gestalt der Taube erinnert aber an 1.Mose 1,2, wo ein Brüten vom Geiste ausgesagt wird.⁷³ Hier – bei der Taufe Jesu – tritt die Dreiheit der Personen in großer Klarheit hervor. Wie bei Beginn der ersten Schöpfung, so zeigt sich auch gleich zu Anfang der zweiten Schöpfung, der Erlösung, die Dreieinigkeit im harmonischen Zusammenwirken und zwar im Dienste eines Haushalts zur Errettung des Menschen.⁷⁴ Die gleiche Dreiheit der Personen ergibt sich aus Mt 28,19, wo wir die sogenannte Taufformel finden – also ein Hauptstück der Ökonomie Gottes, die heilige Taufe, geht nicht ohne Zutun der Trinität ins Werk. Hier entfaltet sich der eine Name zu drei Personen: Vater, Sohn und Geist. Der Sinn dieser Stelle ist dieser: indem ihr sie taufet, sollt ihr sie damit hinübertragen auf diesen Namen und sie dem Herrschaftsgebiet dieses dreimal heiligen Namens einverleiben. Erteilt wird nun eben die Taufe auf den Namen Jesu Christi (Apg 2,38); aber sogleich hier wird der Empfang des heiligen Geistes mit der Taufe in Verbindung gesetzt, und in Vers 29 wird bestätigt, daß die Verheißung, welche in der Taufe den Täuflingen versiegelt wird, von Gott dem Vater ausgehe. So finden wir auch in der Apostelgeschichte die Taufe abhängig gemacht von dem Zusammenwirken des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. In Joh 14,16; 15,26 treten desgleichen in der Rede unseres Herrn drei Personen hervor: „Ich“ werde den Vater bitten, und „er“ wird euch einen „anderen“ Beistand – als mich nämlich – geben. Indem sich Jesus hier von einem anderen, der an seine Stelle treten wird, unterscheidet, so bezeichnet er den anderen dadurch deutlich als eine Person neben sich, die noch wieder eine andere Person, der Vater, senden wird. Aber nicht der Vater allein wird diesen Beistand senden, sondern der Sohn wird ihn vom Vater her senden, (15,26). Also vom Vater und vom Sohn geht diese andere Person, dieser von beiden Unterschiedene, aus. In Lk 1,15 heißt es von Johannes dem Täufer: er werde groß sein vor dem Herrn (d.h. Gott dem Vater); er werde erfüllt werden mit dem heiligen Geiste (V.15) und endlich, er werde dem Herrn (d.h. Christus) vorausgehen (V.17). In 1.Kor 2,10 ist die Rede von der Wohltat Christi; dieselbe habe uns Gott zugeeignet durch den heiligen Geist; also wiederum das Zusammenwirken der Trinität in der göttlichen Ökonomie. Gott teilt uns die Wohltat Christi mit durch den Geist Gottes: das ist die sich immer gleich bleibende Offenbarungsweise der Tri-

73. Diese Gestalt ist eine vorübergehende, ähnlich wie der Sohn Gottes im A.T. vorübergehend Gestalt annahm, bevor er im Fleische erschien.

74. Die christliche Malerei hat mit Vorliebe die Trinität mit diesem Evangelium veranschaulicht.

nität. Der apostolische Gruß in 2.Kor 13,13 hat von jeher als eine leuchtende Beweisstelle für die Dreieinigkeit gegolten, und das mit Recht.

Neben diesen Stellen, in welchen sich die ökonomische Trinität so klar entfaltet, wie nur möglich, ziehen noch andere ebenfalls wichtige Stellen unsere Aufmerksamkeit auf sich. In Jes 48,16 tritt neben Jahwe eine andere Person redend auf, die mit dramatischer Unmittelbarkeit in die Rede Jahwes eingreift. Es ist dies die Person des Messias oder Knechtes Jahwes, welche auch sonst in diesen Kapiteln, z.B. 42,1; 49,1 unmittelbar redend hervortritt. An unserer Stelle (48,16) bezeugt der Messias, daß ihn Jahwe gesendet habe und mit ihm den Geist. Auch in Jes 61,1 tritt die Dreiheit hervor. Der Messias redet hier davon, daß der Geist Jahwes auf ihm sei, weshalb ihn Jahwe gesalbt, nach der Regel: wer da hat, dem wird gegeben. Auch hier redet der Messias; Gott der Vater hat ihn gesalbt, und der Geist Jahwes ist auf ihm – wie einst 1.Mose 1,2 über den Gewässern. Christus selber hat in Lk 4,21 diese Worte auf sich bezogen und sie von seiner Person uns auszulegen gelehrt. In Jes 63,8-10 wird dem Jahwe die Erbarmung, dem Engel des Angesichts, d.h. demjenigen, welcher im höchsten Maße Gottes Wesen offenbart, also Christus, die Erlösung zugeschrieben, und in Betreff des heiligen Geistes wird in Vers 10 ausgesagt, daß das Volk ihn betrübt habe. Daß nun auch im ahronitischen Segen 4.Mose 6,231f. der Urheber alles Segens sehr absichtsvoll in dreimaligem Ansätze segnet, wird nicht geleugnet werden können. Die Absicht ist, die Trinität zum Ausdruck kommen zu lassen. Ebenso wenig wird zu leugnen sein, daß die Dreizahl in der heiligen Schrift überhaupt mit Absicht so hochgestellt wird, was sich u.a. ergibt aus dem Spruch von der dreifältigen Schnur (Pred 4,12); von den dreifachen Zeugen 1.Joh 5,7; 2.Kor 13,1; von den drei Tagereisen 2.Mose 5,3; vgl. Apg 27,19; und andere Anzeichen mehr; vgl. endlich Calv. Inst. I. 13. § 7-24.

Schließlich ist noch zu bemerken, daß die aramäischen Übersetzungen des alten Testaments viele Anzeichen tragen, daß die Theologie ihrer Zeit auch eine Trinität kannte. Dieselbe hat zunächst neben dem verborgenen Gott ein offenbar werdendes Wort Gottes aufgestellt. An vielen Stellen, wo Jahwe im Grundtext steht, von ihm jedoch allzu menschenförmiges ausgesagt wird, setzt der jüdische Übersetzer die umschreibende Formel: Memra Jahwes – Wort Jahwes. Die für die Geistigkeit Jahwes zart besorgten Übersetzer substituieren dem Namen des verborgenen Gottes das Wort Gottes, besonders da, wo Jahwe zu sehr an die Äußerlichkeit tritt: z.B. 5.Mose 5,5. Das Memra Jahwes entspricht dem Logos bei Johannes. Wenn nun dieses Memra Jahwes in den Talmuden, Midraschen und selbst in der Mischna

nicht mehr vorkommt, so muß der Ausdruck vor-philonisch sein (sagt richtig Strack in einer Kritik von Webers synagogaler Theologie.)

Neben dem Memra tritt die dem heiligen Geiste entsprechende Schechina Gottes bei Onkelos – einem Übersetzer des Gesetzes Moses – auf, die er besonders gern da setzt, wo von einer innerlichen Einwohnung Gottes im Volke durch seinen Geist die Rede ist. Während das Wort Gottes der objektive Faktor der Mitteilung Gottes an die Welt ist, stellt sich der heilige Geist als im Menschen wirkender und innerlich sich mitteilender Faktor dar. 2.Mose 33,14.15 heißt in der Übersetzung die mit dem Volke ziehende Gottheit Schechina. Das ist entnommen aus 2.Mose 25,8, wo Jahwe sagt: Ich will in ihnen wohnen. Und neben dem Memra als Namensumschreibung Jahwes finden wir in einem und demselben Verse die Schechina als eine besondere Umschreibung des Namens Jahwe in 4.Mose 23,21. Das Memra entspricht dem Logos, die Schechina dem heiligen Geiste. Diese Andeutungen brachte dann die Kabbala, die jüdische Geheimlehre, in ein trinitarisches System, dem nachzugehen für den christlichen Dogmatiker ebenso unergiebig ist, wie die Benutzung unserer modernen Philosophie zur Aufhellung der Trinitätslehre. Diese neuere Philosophie – um auch dies noch hier zu erwähnen – hat es bekanntlich weit gebracht in der Fähigkeit, ihre spekulativen Sätze mit den Vorstellungen der Dogmatik zu bekleiden, obgleich selbst ihre Vertreter bereits sehr wohl wußten, daß zwischen der neueren Spekulation und der althergebrachten Dogmatik eine himmelweite Verschiedenheit besteht, welche nie ausgeglichen werden kann.⁷⁵ Man halte sich unter diesen Umständen einfach an die Schrift und suche nicht den lebendigen Gott zu zergliedern.

Wir haben bisher im Allgemeinen die Dreieinigkeit in der heiligen Schrift nachgewiesen. Die Trinitätslehre, wie sie in der Hausordnung, der Ökonomie Gottes hervortritt, beleuchteten wir. Unabweisbar tritt die Trinität in gewissen Hauptmomenten der heiligen Geschichte, in den Heilstaten Gottes, die zu seiner Ökonomie gehören, hervor. Es erübrigt nunmehr noch die Ewigkeit dieses trinitarischen Verhältnisses und damit die ontologische Trinität selber zu beweisen. Das kann nur dadurch geschehen, daß die Selbständigkeit und die Gottheit sowohl des Sohnes als auch des heiligen Geistes speziell nachgewiesen werden, womit sodann die Wesenstrinität zugleich erwiesen ist. Es sind der Sohn und der heilige Geist zwei Gott dem Vater selbständig gegenüber tretende und gleich ewige Personen der Gottheit.

75. So urteilt C.L. Michelet über Valkes Diatribe von der menschlichen Freiheit; s. W. Vatke dargestellt von H. Benecke, Bonn 1883, S. 336.

§ 21. Die Gottheit des Sohnes

Auf vierfache Weise läßt sich mit unsern älteren Dogmatikern (z.B. Wolleb) die Gottheit des Sohnes nachweisen:

1. Aus den göttlichen Namen, die er trägt;
2. aus den ihm beigelegten göttlichen Eigenschaften;
3. aus seinen Werken;
4. aus der ihm erwiesenen göttlichen Ehre.

Der Sohn Gottes ist eine selbständige Person, so gut wie der Vater und der heilige Geist. Er ist nach kirchlichem Sprachgebrauch eine Hypostase, wie die griechischen Väter sagten, oder eine persona nach den Lateinern, die kein dem Ausdrücke ὑπόστασις entsprechendes Wort hatten. Ὑπόστασις oder persona ist aber ein *re vera per se subsistens, non cogitatione commentum, aliquid distinctum, non confusum*, nach altkirchlicher Definition.

Der Sohn Gottes tritt überall in den Evangelien als Person zu Tage ; vgl. Joh 14,16; 8,58 und besonders Joh 10,30. Aus letzterer Stelle sehen wir, daß Jesus, während seines Wandels auf Erden, auch eine Koordination dem Vater gegenüber kennt, nicht bloß als Menschgewordener eine Subordination. Vgl. ferner für die Zeit nach der Erhöhung Apg 9,5 und Offb 22,16.

Wir gehen dazu über, nachzuweisen

1. daß der Sohn Gottes nicht bloß Gottähnliche, sondern Gott gleiche Namen führt; wir beweisen hier also die „*deitas filii*“, nicht etwa bloß seine *divinitas*. Der Sohn heißt und ist Gott, und ist dennoch ein anderer, als der Vater. Gott ist er in sich selbst betrachtet, an und für sich; Sohn aber in Beziehung auf den Vater. Beweisen wir zuerst, daß der Sohn „Gott“ im höchsten Sinne des Wortes ist, eine selbständige, ewige, göttliche Hypostase, so gut wie der Vater und der Geist. Diejenige Person, die sich im Neuen Testament selber Sohn Gottes nennt, wird im Alten Testament schon in vielfacher Weise in die Welt eingeführt, und werden wir also bei der Beweisführung für die Gottheit des Sohnes vom Alten Testament ausgehen müssen. Besonders wichtig ist hier Mal 3,1, welche Stelle eine Art von Knotenpunkt bildet. Hier ist die Rede von dem Herrn, der zu seinem Tempel kommen werde, und zwar steht dieser Name „Herr“ daselbst im Sinne von Gott. Zugleich aber heißt dieser Herr: der Engel des Bundes, d.h. er

soll dem Volke den Bund Gottes vermitteln. Also die Benennungen Engel und Herr laufen hier zusammen und vereinigen sich zur Darstellung der Person Christi. Von einem Engel, der zugleich Gott im höchsten Sinne des Wortes ist, hören wir aber schon frühzeitig im Alten Testamente. Schon im ersten Buche Mose, dann im Buche Josua und der Richter tritt ein Engel auf, der geradezu den Namen des Herrn (oder Jahwes) an sich trägt. Vergleichen wir nur die früher schon erwähnten Stellen, wie: 1.Mose 16,13; 18,1.3, wo einer der drei Männer mit Adonai angeredet wird, dann 1.Mose 32,29.30 (vgl. Hos12, 5), ferner 2.Mose 3,2.4.15; hier wechseln Jahwe und Elohim ab mit Maleach oder Engel Jahwes. Jos 6,2 bietet uns eine ähnliche Erscheinung. Dort spricht Jahwe, und doch ist im Vorigen der Engel des Herrn zur Unterredung mit Josua erschienen: 5,13-15; (vgl. Sach 3,1.2). Der Prophet Jesaja 63,9 redet von dem Engel des Angesichts, man vgl. 2.Mose 24,20.21; 2.Kor 4,6; dies ist der Engel, der Gottes unnahbares Antlitz uns enthüllt, also Christus, der da sagt: Wer mich sieht, sieht den Vater (Joh 14,9). Hiob 33,23.24 wird der gleiche Engel genannt; er heißt hier „Einer aus Tausend“, d.h. ein aus Tausenden hervorragender Engel, und ferner der מַלְאֲכֵי, der Vermittler zwischen Gott und den Menschen. Alle diese Stellen setzt nun Maleachi 3,1 voraus und identifiziert nochmals den Engel des Bundes mit Gott dem Herrn, und es wird jener Engel mit dem Berufe betraut, das Volk zu erlösen. War nun Christus dieser Erlöser und Mittler des neuen Bundes, so kommen ihm alle diese Stellen zugut. Es erweist sich aus ihnen die Gottheit Christi. Eine andere Reihe von Beweisstellen für die Gottheit Christi ergibt sich uns aus der Tatsache, daß Jesus der verheißene Davidssohn war (Mt 1,1). Dieser verheißene Davidssohn wird nämlich in Ps 45,7.8 geradezu Elohim genannt. In Ps 110,5 heißt er desgleichen Adonai, was Herr im Sinne von Gott bedeutet. In Jes 9,5 heißt der verheißene Davidssohn starker Gott; er empfängt daselbst einen Namen, der sonst dem Gott Israels beigelegt wird, z.B. Jes 10,21. In Jer 23,6 wird ganz unwidersprechlich der Sproß Davids „Jahwe unsere Gerechtigkeit“ genannt.

Von einer andren Seite kommen die Weisheitsbücher diesem Geheimnis nahe, indem sie die Weisheit nennen als das zwischen Gott und den Geschöpfen Vermittelnde. Im Buche Hiob und in den Sprüchen finden wir diese Erwähnung der Weisheit, die daselbst als Person auftritt und sich dem Logos bei Johannes vergleichen läßt: Hiob 28,12ff; Spr 8,22-31. Vgl. auch Weish 7,7-11. In Spr 8 wird die persönliche Weisheit genannt. Diese Weisheit wird in Vers 30 als Schoßkind beschrieben, das vor Gott spielte und die ganze Welterschöpfung ins Werk setzen half. Es ist die Weisheit ein dem Zusammenhang entsprechender Name für den, der sonst Engel Jah-

wes heißt. Die Weisheit ist ebenso ein vermittelndes, die Tiefen der Gottheit offenbarendes Wesen, wie jener Engel Jahwes, der ja ebenfalls von Gott ausgesandt wird und als Bote und Offenbarungsmittler dient. Auch diese „Weisheit“ aber steht in nächster Beziehung zu Gott; sie ist sein Genosse bei der Welterschöpfung oder sein Kind; das sagt Vers 30 klar, und auch Spr 30, 4 fragt der dort redende Prophet: welches ist Gottes Name, und wie heißt der Name seines Sohnes? Im Buche der Weisheit (7,7) wird die Weisheit als das Ebenbild Gottes und als selbständiges Offenbarungsprinzip bezeichnet. Das Prädikat μονογενής kommt C. 7,22 schon vor. Ganz denselben Weg geht nun Johannes im Neuen Testament (Joh 1,1). Der Ausdruck „Logos“ bezeichnet den Messias als das persönliche Offenbarungsprinzip. Ἐν ἀρχῇ (= bereschit 1.Mose 1,1) ἦν (Spr 8,22.23) ὁ Λόγος. Καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν d.h. zu ihm hin – was innige Gemeinschaft bezeichnet – καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος – Gott ist hier Prädikat – es steht nachdrücklich voran. Johannes unterscheidet sich von Philo, bei dem der Logos nur katachrestisch Gott δεύτερος θεός) heißt; hier heißt er Gott im höchsten Sinne des Wortes. Johannes ist nicht abhängig von der Spekulation Philos, sondern er nennt den Messias mit dem bei den Juden schon gebräuchlichen Namen „Wort“ oder Logos⁷⁶. Die erste Veranlassung dazu gab ihm schon 1.Mose 1,3ff., aber auch die Lehre vom Engel Jahwes und von der ewigen Weisheit lag ihm vor, endlich Jesu Lehre über sich selbst, welche besonders im Johannesevangelium sich verarbeitet findet. Man vergleiche die Stelle Joh 8, 25, woselbst die Juden Jesus höhnend fragen: „Du, wer bist Du?“ Darauf entgegnet Jesus: „Allerdings das, was ich euch auch sage“; d.h. sein Wesen deckt sich mit dem, was der Heiland über sich selbst aussagt. Der Logos ist die zweite Person der Gottheit, die zwischen Gott und Mensch ähnlich vermittelt, wie das Wort zwischen dem Gedanken und der Aussenwelt vermittelt.

Nach Joh 20,28 bekennt sich Thomas ausdrücklich (κατὰ ῥητόν) zu Christus als seinem Herrn und Gott. Zu solchen Stellen, in welchen Christus ausdrücklich Gott genannt wird, gehört ferner Röm 9,5, wo es von Christus heißt, daß er sei Gott hochgelobt in Ewigkeit: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Man behilft sich hier mit der Ausflucht: daß Paulus sonst Christus nicht so schlechthin Gott nenne, was aber, wie wir gleich sehen werden, doch geschieht. Die gothisch-arianische Übersetzung hat auch ganz korrekt: „Christus, welcher ist über allen Gott, hochgelobt in Ewigkeit“.

76. Man vergleiche das Memra Jahwes bei den aramäischen Übersetzern des A.T., welches in den Talmuden und Midraschen schon nicht mehr vorkommt und wohl mit Absicht vermieden wurde.

Ebenso enthält die Gottheit Christi die Stelle Tit 2,13: unseres großen Gottes und Heilandes Jesu Christi. Die Möglichkeit, σωτήρος ἡμῶν als zweites Prädikat zu Jesus Christus zu fassen, gibt auch Winer zu (Gramm. S. 118 Note; entschieden dafür ist Dorner, a.a.O. I, S. 345 Note). 1.Tim 3,16 ist Θεὸς die einzig gute, durch eine Anzahl guter griechischer Codices, wie durch die griechische Grammatik gebotene Lesart,⁷⁷ die auch bei alten Kirchenvätern bezeugt ist; ὃς ist offenbar eine Erfindung der Gegner der Trinitätslehre. Bei der Lesart ὃς müßte es nach Analogie von Phil 2,6 wenigstens heißen: ὃς ἐν σαρκὶ φανερωθεὶς, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι; aber auch dann fehlte noch das Subjekt für ὃς. Die gothische Übersetzung fühlte das Unpassende der Lesart ὃς – sie übersetzte also, um dem ὃς ein Subjekt zu geben, worauf es sich zurückbeziehen kann: „Ein sehr Großer ist das Geheimnis, welcher geoffenbart ward im Fleische“. Das μέγα wurde von mehreren alten Auslegern für Christus (also persönlich) genommen. 2.Petr 1,1 sind die Worte τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ und V.11 desselben Kap die Worte τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ gleichartig; Θεοῦ in V.1 ist wie Κυρίου in V.11 wegen des fehlenden Artikels vor σωτήρος grammatisch auf dieses letztere (σωτήρος) zu beziehen. Es ist also Θεοῦ neben σωτήρος Prädicat zu Ἰησοῦς Χριστός. Von nicht zu verwerfendem Gewicht ist noch immer die berühmte Stelle 1.Joh 5,7, obschon ihr gegenwärtig alle Beweiskraft abgesprochen wird, und zwar deshalb, weil sie in den griechischen Kodizes fehlt. Sie wurde aber trefflich schon durch Bengel verteidigt, und wenn dieser im Gnomon sagt: *Latino is (versus) nittur interprete, so wird dies durch Angelo Mai* (Spicilegium Rom. tom. IX, p. 71) erhärtet, der unseren Vers als der Itala eigen nachweist. Er wird übrigens vorausgesetzt bei Tertullian, c. Praxeam C. 25, und gelesen von Cyprian, De unitate ecclesiae, C.6. Hier heißt es: Der Herr sagt: Ich und der Vater sind eins, und wiederum steht von dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geiste geschrieben: Und diese drei sind Eins. Man beachte daß Cyprian sagt: *iterum scriptum est*; er fand also diese Aussage in seinem lat. Neuen Testament, ebenso wie jene andere aus Joh 10,30. Für den Zusammenhang ist V.7 im Verband mit V.8 unentbehrlich; die Stelle trägt das Zeugnis der Echtheit in sich.⁷⁸ Besonders wird Jesus Christus in der Offenbarung häufig der Name und Charakter Jahwes beigelegt. Dies folgt aus 22,13 zweifellos. Der Messias Jesus ist hier, wie aus Vers 12 und 20 zu ersehen, der Sprechende. Von sich sagt er nun in V.13 aus: Ich bin das A und

77. Die kritische Ausgabe des N.T. von Westcott und Hort (London 1881) weiß sich zu helfen, indem sie, um kein Subjekt zu benötigen, worauf sich das ὃς zurückbezieht, die einzelnen Aussagen, die hier von Christus gemacht werden, als Stichen untereinander stellt. Wir fragen aber, was solche Fechterkunststücke mit dem treuen Wahrheitssinn des Exegeten zu tun haben, dem doch nicht dran liegen kann, um jeden Preis einer schlagenden Beweisstelle sich zu entziehen. Jedenfalls wäre auch dann immer noch ein gottgleiches Subjekt für ὃς erforderlich.

das Ω, der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte. Vgl. damit 1,8; 21,6; als Auslegung tritt Kap 1,8 noch hinzu: Der da war, der da ist und der da kommt, der Allmächtige; dies ist aber eben die Umschreibung des Jahwe-Namens. In Apg 20,28 heißt es, daß Gott die Gemeinde durch sein

78. Als ein teures Andenken bewahre ich folgenden Brief des verewigten Thiersch über 1.Joh 5,7, den ich hier wörtlich mitteile:

Herrn Prof. Dr. BÖHL. Basel, 7. Okt. 1884

Teurer verehrter Herr Professor!

Zur Beantwortung Ihres werten Briefes vom 26. Sept. mußte ich Tischendorfs letzte Ausgabe des N.T. vergleichen, und erst gestern fand ich Zeit, zu diesem Zweck auf die Universitätsbibliothek zu gehen. Das Beste aus älterer Zeit zur Erläuterung und Verteidigung der Stelle 1.Joh 5,7.8 ist meines Wissens in Bengels Apparatus criticus und in seinem Gnomon gegeben. Jetzt hat man zehnmal mehr Material zur Verfügung und doch hat die umfassendste Benützung der Handschriften den Stand der Sache, wie Bengel ihn auffaßt, nur bestätigt. In den griechischen Handschriften fehlte der wichtige Vers seit alter Zeit. Selbst Athanasius macht in seinen Schriften gegen die Arianer, die vollständig erhalten sind, keinen Gebrauch von dieser herrlichen Beweisstelle. An dieser Tatsache läßt sich nichts ändern. Dagegen ist durch die neuesten Forschungen erhärtet, was Bengel sagt: *Latino is versus nititur interprete, solo prope-modum, sed vetustissimo et sincerissimo, quem continuo sequuntur plurimi perpetuâ saeculorum serie patres (Latini) in Africa, Hispania, Gallia, Italia, cum provocatione ad Arianorum consentientem lectionem.*

Man kannte die Itala zu dieser Stelle bis vor kurzem nur aus den gelegentlichen Zitaten der lateinischen Väter (unter denen das des Cyprianus das älteste und deutlichste ist – siehe unten). Aber neuerdings hat Angelo Mai in der Patrum nova bibliotheca eine Handschrift der Itala versio des 1. Johannesbriefs veröffentlicht (bei Tischendorf mit m bezeichnet [N.T. ed. VII; I, pag. CCXLIV und II pag. 226]). Dieser Codex ist insignis testis, wie Tischendorf selbst sagt, und er enthält den Vers von den drei Zeugen im Himmel; und zwar nach dem von den drei Zeugen auf Erden, ganz so, wie Bengel auf Grund seiner Exegese es für das Richtige hielt.

Das Ungenügende der modernen Textkritik besteht darin, daß man durch Abwägung der äußeren Zeugnisse auch in solchen Fällen entscheiden will, wo Zeuge gegen Zeugen steht, und nur nach inneren Gründen, durch erleuchtetes tiefes Verständnis ein Endurteil gewonnen werden kann. Eben hierin ist nun Bengel unübertroffen, und seine Auslegung des Zusammenhangs dient in diesem Falle zur besten Begründung der Echtheit. Zu Ihren Bemerkungen, die Sie in demselben Sinne machen, läßt sich aus dem Gnomon noch einiges hinzufügen. – Bengel durfte sagen: *qui κερμήλιον amisit et invenit, etiamsi quomodo amissum fuerit ignoret, tamen id agnoscit et recuperat.* Also, wir freuen uns des wiedergefundenen Kleinods, gesetzt auch wir können nicht erklären, wie es der griechischen Kirche abhanden gekommen ist, was sehr früh geschehen sein muß. Die Auslassung im häretischen Interesse anzunehmen, scheint mir unmöglich.

Die Auslassung aus Versehen, in Folge des ὁμοιοτέλευτον, die so oft in Abschriften vorkommt, und jedem von uns begegnen kann, hat große Wahrscheinlichkeit für sich. Während im Abendland die lateinische Übersetzung aus einem fehlerfreien griechischen Exemplar gefertigt wurde, scheint es, daß alle griechischen Handschriften von einem unglücklicherweise lückenhaften Codex sich herleiteten.

Die Stelle bei Tertullian adv. Praxeam C. 25 lautet, mit Beziehung auf die Worte des Herrn bei Johannes vom Paraklet (14,16; 16,14 seqq.): *Ita connexus (der Zusammenhang) Patris in Filio et Filii in Paracletio tres efficit cohaerentes, alterum ex altero: qui tres unum sunt, non unus; quomodo dictum est: Ego et Pater unum sumus (Joh 10,30), ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem.*

Man muß gestehen, daß diese Stelle, für sich allein betrachtet, keinen deutlichen Beweis dafür abgibt, daß Tertullian den 1. Johannesbrief vor Augen gehabt habe; sein Satz: *Unum sunt, non unus*, könnte auch Folgerung aus dem Evangelium sein. Jedoch wenn wir nun auf seinen Nachfolger Cyprian kommen und bei ihm das deutliche Zitat finden, so wird es glaubwürdig, daß schon Tertullian in der Itala die fraglichen Worte gelesen und sie aus 1.Joh 5 geschöpft hat.

Bei Cyprian heißt es nämlich, De unitate ecclesiae Kap 6: *Dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus (Joh 10,30): Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: Et hi tres unum sunt.* Tischendorf versucht umsonst, dieses Zitat zu entkräften – es sei eine von Cyprian durch mystische Auslegung gezogene Folgerung aus dem Vers von den drei Zeugen auf Erden. Aber Cyprian sagt: *Iterum scriptum est* – er fand also diese Aussage in seinem lat. N.T. ebenso wie jene andere: *Ego et Pater unum sumus.*

Die lateinische Kirche hat uns dies Kleinod aufbewahrt. Wenn wir je über die tiefen Fragen von der Erwählung zu sprechen kommen, möchte ich gerne lernen, wie Sie zu Luthers Lehre von dem verborgenen und dem offenbaren Willen Gottes sich verhalten.

Mit herzlichen Wünschen für Ihre Gesundheit und Ihre Wirksamkeit unter den Studierenden (deren auch ich einige kenne und liebe) hochachtungsvoll Ihr treueregebener HEINRICH THIERSCH.

eigenes Blut erkaufte habe. Sie hätten den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt, sagt ein Apostel den Juden (1.Kor 2,8; vgl. Apg 3,15, wo es heißt: sie haben den Fürsten des Lebens getötet). Aus diesen Stellen folgt: Jesus heißt und ist Gott im höchsten Sinne des Wortes, und ist dennoch ein anderer als Gott, der Vater. Letzteres hebt der Name „Sohn Gottes“ hervor.

Dieser Name ist von der Art, daß er die gleiche Gottheit, zugleich aber auch den Unterschied vom Vater und heiligen Geiste aussagt. Die von dem „Sohn Gottes“ handelnden Stellen sind: Joh 1,14.18.34; 3,16; 5,17-26; 6,37-40; 10,29-33; 11,27; 20,31; Mt 11,27; 16,16; 26,63-65; Mk 1,1.11; 14,61.62; Lk 1,32.35; 10,22; 22,70; Röm 1,3.4; 8,3.32; 1.Joh 1,3.7; 2,22-24; 3,8.23; 4,10.14.15; 5,5.10-12.20. Der Name Sohn Gottes steht eigentlich auf gleicher Linie mit dem johanneischen Ausdruck Logos. Wie letzteres, wie das persönliche Wort, bei aller innigsten Einheit mit dem verborgenen Gott, doch die Selbständigkeit des Trägers dieses Namens aussagt: so sagt auch der Name „Sohn“ die Selbständigkeit bei aller Wesenseinheit und Gleichheit aus. Der Name Sohn Gottes verdankt seine Entstehung dem Alten Testament. Das Verhältnis des Sohnes Gottes zu Gott, dem Vater, kommt deutlich zur Aussprache in den Worten des zweiten Psalmes V.7. Der Sohn Gottes selbst redet hier durch Davids Mund und sagt: „Ich will von dem Beschluß Jahwes Kunde geben: Er hat zu mir gesagt, Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“. Die Benennung Sohn und der Begriff des Zeugens dienen dazu, um die Beziehung der einen Person der Gottheit zu der andern durch Analogien zu erläutern, aus denen noch keine Unterordnung des einen unter den andern folgt. Auf Grund dieser Stelle nannte man die erste Person den Vater und gab ihm das Prädikat ingenitus; die zweite nannte man den Sohn und hieß ihn genitus, und zwar von Ewigkeit gezeugt. Das „Heute“ unseres Psalmes war nämlich nach der seit Athanasius in der Kirche rezipierten Ansicht kein gewöhnliches Heute. Dieses „Heute“ Gottes war ein Heute der Ewigkeit, einer ewigen, zeitlosen Gegenwart, die Vergangenheit und Zukunft von sich ausschließt⁷⁹. Dieses „Heute“ geht auf ein ewiges Wesensverhältnis des Vaters zu dem Sohne. Es ist kein einmaliger Akt, daß Gott, der Vater, einen Sohn zeugte, sondern ein kontinuierlicher, ein in Gottes Wesen ewig begründeter Akt, ohne den Gott Vater gar nicht zu denken ist – ein Akt, der sich freilich nur durch ein schwaches Bild, nämlich durch das der immerwährenden Zeugung wiedergeben läßt. Diese Zeugung ist eine fortgesetzte, die besonders in der Geburt Jesu Apg 13,33 und seiner Erhöhung

79. Der Ausdruck „heute“ ist der allergeeignetste, die Ewigkeit zu bezeichnen. Sie fand nicht gestern, sie findet nicht in der Zukunft statt – sie findet statt. heute – wo immer man nach ihr fragt und ihrer bedarf.

Hebr 1,5 und zwar besonders der zum Hohenpriester nach Hebr 5,5 sich kräftig erwies. Alles, was der Vater zur Einführung des Sohnes tut, ist Folge des ewigen Verhältnisses zwischen Beiden, der auf Zeugung ruhenden Legitimität. Wenn er ihn auf Zion einsetzt Ps 2,7, wenn er ihn geboren werden oder zum Hohenpriester erhoben werden läßt, so ist das alles ein Ausfluß des ewig gleichen Verhältnisses zwischen ihm und dem Sohne, ein Verhältnis, das durch Zeugung ausgedrückt wird. Durch den Begriff der Zeugung werden alle jene großen Wendepunkte im Leben des Erlösers als Glieder an einer Kette gefaßt und zusammengeschlossen. Das, was sie alle zusammenhält, ist die Zeugung. Der Sohn Gottes heißt auch Kol 1,15 der πρωτότοκος der Erstling Gottes vor jeder Kreatur – vor Engeln und Menschen. Auf die Entstehungsweise des Sohnes durch Zeugung vom Vater ist in diesem πρωτότοκος nicht eigentlich reflektiert, aber soviel liegt darin, daß der Sohn nicht bloß als ἐν πᾶσι πρωτεύων V.18 in Betracht kommt, sondern als ein solcher, der aus Gottes Wesen hervorgegangen ist. Zufolge dieser Zeugung heißt Jesus auch μονογενῆς υἱός in Joh 1,14.18; 3,16, d.h. der einzigartig Erzeugte.

Ferner heißt der Sohn ἰδιος Röm 8,32, d.h. er ist einzig in seiner Art, einzig nach seinem Wesen und Verhältnis zum Vater, und er ist ein dem Vater ganz eigentümlicher Sohn mit Ausschluß aller anderen. Dieser Name Sohn schwächt keineswegs die Gottheit des Erlösers. In diesem Namen „Sohn Gottes“ liegt schon nach dem Zeugnis der Feinde Jesu, der Juden: daß er sich damit Gott gleichsetze. Sie beschuldigen ihn deshalb der Gotteslästerung; denn sie wußten, daß dieser Name ein Verhältnis zu Gott bezeichne, welches auf Wesensgemeinschaft ruht: Joh 5,18; Mt 26,65; Lk 22,70.71. Jesus weist die Deutung der Juden nicht zurück, wohl aber weist er es von sich, daß er darum Gott gelästert habe. Die Prärogative, die in dem Namen Sohn Gottes liegen, gibt in Summa das erste Kapitel des Hebräerbriefes an. Er ist unendlich erhaben über die Engel durch eben diesen Namen. Während jene Diener sind, ist er der, den alle Engel anbeten müssen, der Gott, dessen Thron ewiglich dauert, Jahwe, der Schöpfer der sich wandelnden Welt, immerdar derselbe, dem Gott, der Vater, alles zu Füßen legt. Die in Hebr 1 gebrauchten Ausdrücke υἱός, Θεός, Κύριος bilden eine Klimax: Er ist Sohn, Elohim, endlich Jahwe, kein δεύτερος θεός Philos.

II. Die Gottheit Christi erweist sich aus den göttlichen Wesensbestimmungen und Eigenschaften, die ihm beigelegt werden. Wir nennen

A. Die Ewigkeit.

Dieselbe tut sich kund in Joh 1,1; 8,58. An letzterer Stelle kann nicht von einer Präexistenz Christi im Ratschlusse Gottes die Rede sein, denn diese Präexistenz käme ja auch dem Abraham zu, und dann wäre kein Unterschied vorhanden zwischen Christus und Abraham. Es wird also Christo durch diesen Vers ein wesentliches, bleibendes Sein im Unterschied von Abraham beigemessen. In diesem Sinne braucht Jesus gern von sich die Redeweise: „Ich bin“ Joh, 8, 24. Dieses vielsagende ἐγώ εἰμι besagt die Existenz in überweltlicher Weise und ist mehr, als das Sein eines bloßen Menschen. Er spielt damit auf das göttliche Sein an; ebenso V.28. So nennt er sich in der Offb 1,4.8 ebenfalls: „der da war, der da ist, und der da kommt“. Offb 3,14 heißt es: „Er ist der Anfang der Schöpfung“, d.h. soviel als ihr persönlicher Urheber, auf dem die Welt ruht. Dies weist uns zurück auf Spr 8,22, wo die persönliche Weisheit von sich redend sagt: „Der Herr hat mich schon gehabt im Anfang seiner Wege, ehe er etwas schuf, von Anbeginn her“. Es ist ferner zu vergleichen Ps 72,17. Die Existenz des Sohnes Gottes in Herrlichkeit bei dem Vater vor der Welt Anfang sagt auch Joh 1,1.15.27.30 aus. Ferner nennen wir Joh 17,5, wonach Jesus die göttliche Herrlichkeit vor der Welt bereits besaß; vgl. Dorner a.a.O. I, S. 343, gegen Rothe a.a.O. II. S. 100, der die Socinianische Auffassung verteidigt. Weiter vgl. Kol 1,17: „Und er ist vor allem und alles hat in ihm seinen Bestand“. Auch Mi 5,1 gehört hierher, wo es vom Messias heißt: seine Ausgänge sind von Ewigkeit her gewesen, d.h. er ist ewig von dem Vater gezeugt, was gleich der Aussage in Ps 2,7 ist. „Vater der Ewigkeit“ nennt Jes 9,5⁸⁰ den Messias. Endlich gehört Hebr 1,8.11.12 hierher, wo Christus überall die Ewigkeit vindiziert wird.

B. Allmacht.

Dieselbe bezeugen Stellen wie: Joh 1,3; 5,19; 10,28; Hebr 1,3; sodann gehört hierher die Verheißung, daß der Sohn Gottes Tote auferwecken werde: Joh 5,25; 1.Thess 4,16.17; Phil 3,21. Endlich erinnern wir an Phil 4,18: Paulus vermag alles durch Christum, der ihm Kraft (zu allem) verleiht.

C. Die Allgegenwart.

80. Nach Luthers Übersetzung V.6.

Diese sagt Jesus Christus von sich, dem Sohne Gottes, aus, wo er von seinem Verkehr mit den Gläubigen redet: Mt 18,20; 28,20; kurz bevor er scheidet, redet er diese Worte.

D. Allwissenheit.

Die Allwissenheit des Sohnes Gottes läßt sich aus mehreren Stellen folgern : nämlich Mt 18,20;28,20; Joh 14,13.14;16,26; 21,17; Hebr 7,25. Der ganze Verkehr, den der zur Rechten Gottes thronende Christus mit seiner Gemeinde unterhält, legt ein Zeugnis für die Allwissenheit ab. Jeder Gedanke an ihn wäre ein rein unfruchtbarer, wenn Jesus nicht allwissend wäre; der ganze Gottesdienst der Christen würde eine Selbsttäuschung sein.

III. Die Gottheit des Sohnes folgt aus den ihm zugeschriebenen göttlichen Werken.

Der Prolog des Johannes (1,3-5) preist die Werke des Sohnes Gottes am höchsten. Dieser Prolog geht aus von den Werken der Schöpfung; alsdann, von V.14 an, wendet er sich zum Werk der Erlösung. Die Werke der Erlösung sind zwar auch Werke der Allmacht; sie stammen von demselben her, der zuvor die Welt geschaffen. Aber doch sind es Werke des inkarnierten Logos, und insofern fügen sie sich ein in den Lebensweg Jesu Christi, der durch Niedrigkeit und Selbstverleugnung hindurchging. In den Evangelien tritt uns stets der Mittler und der gehorsame Knecht Gottes entgegen. Wo Jesus sich auf seine Werke (wie in Joh 5,19.30; 14,11; 15,24; 16,15) beruft, da heißt es: „Der Sohn tut alles, was der Vater tut“. „Alles, was der Vater hat, das ist mein“. Von diesen Werken in den Tagen seines Fleisches ist verschieden, was Christus als dem erhöhten Heilande beigelegt wird; da ist dann Kampf, Versuchung und Anfechtung weit hinter ihm gelegen, und z.B. sein Hohepriestertum Hebr 5,6; 6, 20; 7,17.21 ist ewig; ewig ist sein Opfer und ewig gültig seine Genugtuung: Hebr 9,12; 10,12; der Thron oder das Reich Christi ist ewig: Hebr 1,8; Ps 45,7. Solche ewige Dauer seiner Werke zeugt für die Gottheit dessen, der sie verrichtet, also Christi. Und ebenso sind die Werke vor der Inkarnation des Logos ein Beweis für die Gottheit. Die Teilnahme an der Schöpfung also ein zweifellos göttliches Werk – wird der Weisheit, d.h. dem Sohne Gottes, beigelegt schon in Spr 8,31, gerade wie dem Λόγος Joh 1,3, vgl Kol 1,16. Ferner ist die Wirkung, kraft deren der Sohn die Toten auferweckt aus dem Schlafe, ein göttliches Tun, aber doch ein solches, das bereits der Mittler ausübt nach Joh 5,21.25.28; vgl 1.Thess 4,16. Auch heißt es von dem Sohne, bereits hiernieden, da er im Fleische wandelte, daß er aus eigener Machtvoll-

kommenheit (Mt 9,6; Lk 5,20.21; vgl. 2.Mose 23,21) Sünden vergibt. Er erhört Gebete: Joh 14,14; er rettet (Lk 19,10; Joh 3,17; 12,47; Röm 5,9) und richtet die Welt (Joh 5,22; 2.Kor 5,10; Mt 25,31); lauter zweifellos göttliche Werke. In Jes 63,9 wird dem Engel des Angesichts, d.i. Christo, die Erlösung des Volkes beigelegt. Paulus ruft 2.Kor 12,8 dreimal den Herrn an und preist die Kraft Christi, die in ihm wohne. Die Kraft Christi überwindet alle Schwachheit; sie ist allmächtig.

IV. Endlich ergibt sich die Gottheit des Sohnes auch aus der göttlichen Ehre, die ihm zuteil wird.

So nimmt der Sohn dieselbe Ehre für sich in Anspruch, welche dem Vater gebührt Joh 5,23. Mit dieser Stelle ist zu vergleichen Jes 42, 8, wo Jahwe ausdrücklich es verneint, daß er seine Ehre einem andern geben werde. Weiter heißt es, daß man an den Sohn glauben müsse, Joh 3,16; 6,40, was dann wieder an Ps 2,12 erinnert, wo diejenigen glückselig gepriesen werden, die auf den Sohn Gottes ihr Vertrauen setzen. Man soll ferner Christum nicht versuchen, wie etliche von Israel in der Wüste taten und umkamen (1.Kor 10,9). Auf seinen Namen wird getauft Mt 28,19, vgl. Apg 2,38; Röm 6,3, wonach also sein Name dem des Vaters und des Geistes gleichgestellt wird, und sein Name sogar für denjenigen der zwei andern Personen gesetzt werden darf.⁸¹ In seinem Namen – wo dieser sein Name sich offenbar machen wird – sollen sich aller Knie beugen, Phil 2,10; vgl. damit die göttliche Verehrung, welche die Engel dem Sohne Gottes bezeugen nach Hebr 1,6 vgl. Ps 97,7, oder etwa LXX zu 5.Mose 32,43; und damit ist zu vergleichen die göttliche Verehrung, welche dem Lamme gezollt wird Offb 5,8. In Joh 9,38 kann der Blindgeborene auch nur vor Jesu, als dem Sohne Gottes, betend niedergefallen sein. In Joh 20,28 betet Thomas ihn an; in Apg 7,59 betet Stephanus zu Jesu, was eine Gotteslästerung sein würde, falls Jesus nicht Gott wäre. Dahin gehört auch die Aufforderung in Ps 2,12: „Küsstet (oder huldigt) den Sohn“, nach der allein richtigen messianischen Auslegung des Psalms; Ps 45,18 und 72,5.9 ist auch eine göttliche Verehrung des Messias geweissagt. 1.Mose 48,16 ruft Jakob den Engel des Herrn an, der ihn erlöste, und stellt ihn neben Jahwe. Selbst die Arianer wagten nicht, dem Sohne Gottes göttliche Verehrung zu versagen. Endlich ist es, wie schon angegeben ward, Schriftlehre, daß wir alle vor Christi Richterstuhl stehen werden (Röm 14,10.11; Mt 25,31; 2.Kor 5,10). Auch dies aber ist mit göttlichen Ehren, die alle ihm dabei erweisen werden, verbunden (s. Röm 14,11).

81. Für das hohe Alter der Verwendung dieser Taufformel aus Mt 28,19 vergleiche man die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων* ed. Bryennios S. 28 Note.

§ 22. Die Gottheit des heiligen Geistes

Im Namen „heiliger Geist“ dient das Prädikat „heilig“, um den Geist Gottes abzusondern von allen übrigen Geistern der Menschen und Engel. Geist besitzen viele Wesen; aber die Heiligkeit steht diesem Geiste Gottes allein zu; er ist die Quelle der Heiligkeit, welche im Gegensatze zu aller Unreinigkeit steht. Die Gottheit des heiligen Geistes beweisen wir ganz in der gleichen Weise, wie die Gottheit des Sohnes. Daß nun zunächst der heilige Geist eine für sich bestehende Person, und nicht eine unpersönliche Kraft sei, erweist sich daraus, daß er „Ich“ sagt. Das folgt z.B. aus Apg 10,19.20; 13,2, woselbst der Geist Gottes sein Ich klar hervortreten läßt. Zudem wird er von dem Sohne Gottes ausdrücklich als ein anderer Tröster verheißen, der ihn – den Sohn – ablösen, d.h. seine sichtbare Gegenwart ersetzen werde, Joh 14,16. Ferner heißt es, daß man den heiligen Geist betrüben könne, Eph 4,30; Hebr 10,29; vgl. Jes 63,10. In Apg 15,28 wird der heilige Geist neben den Aposteln als Autor des Synodalbeschlusses an die Antiochenischen Christen genannt. In Apg 16,6.7 wird dem Geiste eine persönliche Intervention zugeschrieben, und ist er also ein für sich bestehendes „Ich“. Ferner wird dem heiligen Geiste ein Forschen und also Verstand zugeschrieben, 1.Kor 2,10.11, und desgleichen Wille in Apg 20,28; 1.Kor 12,11; vgl. ferner Apg 8, 29. 39. Der heilige Geist steht auf einer Linie mit dem Vater und dem Sohne in der Taufformel. So ist denn der heilige Geist ganz und gar eine selbständige Person.⁸²

I. Wir beweisen nun die Gottheit des heiligen Geistes aus den Namen.

Der heilige Geist heißt Gott – das ergibt sich aus dem Vergleich von Apg 5,3 mit V.4. In V.3 heißt es: Ananias habe den heiligen Geist belogen; ein anderes Mal V.4 heißt es: er habe Gott belogen. Ferner heißt es 1.Joh 5,6: der Geist zeugt, und V.9. wird jenes Zeugnis ein Zeugnis Gottes genannt. So ist es nach dem Neuen Testament einerlei, ob man sagt: Jahwe hat es geredet, z.B. das in Jes 6,9 Geschriebene, oder der heilige Geist hat es geredet, was Paulus in Apg 28, 25 bezeugt. vgl. Hebr 3,7. mit Ps 95,7. Desgleichen alternieren im Neuen Testament die Formeln: Gott sagt – und: der Geist sagt. Letzteres steht 1.Tim 4,1; Hebr 3,7; 10,15-17; während dagegen Mt 1,22 und öfter „Gott“ oder der Herr steht. Es ist demnach von gleichem Gewicht, ob Gott etwas gesagt, oder der heilige Geist. Auch ist

82. In der alten Kirche stand man entschieden ein für die Person des heiligen Geistes „Et spiritui gratiae contumeliam faciens“ (Hebr 10,29) – diese Stelle weist auf die Person des heiligen Geistes, sagt Didymus bei Hieronymus, Opp. II, S. 100; ed. Vallars.

es ein und dasselbe, daß die Christen Tempel Gottes, oder aber des heiligen Geistes genannt sind: 1.Kor 3,16; 6,19.

II. Die Gottheit des heiligen Geistes ergibt sich aus den Grundbestimmungen und Eigenschaften, die ihm beigelegt werden.

A. Die Ewigkeit.

Das Sein des heiligen Geistes bei Gott vor der Welt Anfang folgt aus Hebr 9,14, wo der Geist das Prädikat „ewig“ erhält. Vgl. 1.Mose 1, 2.

B. Die Allmacht.

Diese wird aus der Teilnahme des Geistes an den göttlichen Werken evident. Die Ausführung der ersten, wie der zweiten Schöpfung liegt in des Geistes Hand: 1.Mose 1,2; Ps 33,6; Jes 34,16; Joh 3,5. Er teilt die Pfingstgaben mit, wem er will (1.Kor 12,8-11); vgl. 1.Petr 1, 2.

C. Die Allgegenwart.

Dieselbe folgt aus Ps 139,7: „Wo soll ich hingehen vor deinem Geist?“ Ferner folgt sie aus seinem Beten in den Gläubigen (s. Röm 8,26); weiter aus seinem Wohnen in denselben (1.Kor 6,19).

D. Die Allwissenheit.

Sie folgt aus 1.Kor 2,10: „Der Geist erforscht alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit“.

III. Die Gottheit des heiligen Geistes ergibt sich aus den göttlichen Werken.

Der heilige Geist nahm Teil an der Schöpfung, indem er, was Gott schuf oder durch sein Wort hervorgerufen, durch seine allgegenwärtige Kraft erhielt. Er wird in 1.Mose 1,2 unter dem Bilde einer Vogelwutter vorgestellt, die auf ihren Eiern brütend ruht, was schon der Kirchenvater Basilius von einem sprachkundigen Syrer erfuhr. Was somit durch das Wort ins Dasein gerufen ward, das gestaltete und pflegte er, und brütete es gleichsam durch seine schöpferische Kraft vollends aus. Er ordnet und hält zusammen, was der Logos ins Dasein gerufen, nach Gottes des Vaters Willen und Vorsatz. Vgl. als weitere Belegstellen für die Teilnahme des heiligen Geistes an der Schöpfung Ps 33,6; 104,30; (vgl. Hiob 34,14f.). Ferner wird dem Geiste Gottes die Sendung und Ausrüstung Christi und der Propheten mit den zu ihrem Amte nötigen Gaben beigemessen, Jes 11,2; 48,16; 61,1; Lk 4,18;

Joh 3,34; 2.Petr 1,21. Er sendet Barnabas und Paulus Apg 13,2 und in der ganzen Apostelgeschichte tritt er als oberster Lenker hervor (Apg 15,28; 16,6.7 etc.) Wichtig ist noch Lk 3,22 der Ausdruck: in leiblicher Gestalt, wie eine Taube anzuschauen – analog mit 1.Mose 1,2: es kam der Geist Gottes hier objektiv wahrnehmbar auf den Sohn Gottes, der seiner bedurfte, herab. Bei der christlichen Taufe wird das Kind unter den Schutz des heiligen Geistes gestellt, und dessen Name auf dasselbe herabgerufen; an ihn wendet sich der Taufende ebenso gut, wie an den Sohn und den Vater. Der heilige Geist steht in einem Range mit dem Vater und Sohn nach der Aussage der Taufformel. Beim Pfingstfest setzte der heilige Geist sich in Gestalt von feurigen Zungen auf jeden der anwesenden Jünger und begabte sie zunächst mit den verschiedenen Sprachen, Apg 2,3. Auch in seiner späteren Wirksamkeit auf die Gläubigen wird der Geist als freier Urheber von seinen Gaben unterschieden. Dies geschieht besonders 1.Kor 12,4: „es sind vielerlei Gaben, aber ein Geist“. Sodann werden vielerlei Gaben genannt, und V.11 schließt damit, daß alle diese Gaben ein und derselbe Geist wirke – indem er einem jeden davon mitteile, wie es ihm gefällt. Diese freie Initiative beweist ein souveränes göttliches Verhalten. Die nie zu vergebende Lästerung des heiligen Geistes beweist die göttliche Majestät desselben (Mt 12,31; Mk 3,29; Lk 12,10). Laut Röm 8,26.27 vertritt der heilige Geist die Gläubigen vor Gott ganz ebenso, wie dies der Sohn Gottes tut Hebr 7,25. Von dem heiligen Geiste als dem Stellvertreter Christi haben wir die Aneignung dessen, was Christus für uns erworben, zu erwarten: Joh 16,13.14. Er herrscht in der Gemeinde und leitet sie als ὁδηγός, wie zuvor Christus die Jünger laut Joh 16,4.12 sichtbar leitete. Die Gemeinschaft des heiligen Geistes wird der Gemeinde vom Apostel erbeten 2.Kor 13,13. Demgemäß kommen dem heiligen Geiste nun auch göttliche Ehren zu.

IV. Auf den Namen des heiligen Geistes werden wir getauft Mt 28,19; es stehen also die Getauften unter seiner Herrschaft und werden durch ihn beim rechten Glauben erhalten. Die Gemeinschaft des heiligen Geistes steht in 2.Kor 13,13 ebenso hoch, wie die Liebe Gottes und die Gnade Christi. Von dem seinen Gaben nach als siebengeteilter erscheinenden Geiste wünscht Johannes den sieben Gemeinden Gnade und Frieden an (Offb 1,4). Auf Grund dieser Stelle sang die alte Kirche, indem sie den heiligen Geist anredete: tu septiformis munere. Überhaupt hat die alte Kirche viele Lobgesänge, die direkt an den heiligen Geist sich wenden. Der Grund, warum der heilige Geist nicht direkt in der heiligen Schrift angebetet wird, ist wohl darin zu suchen, daß er als der, welcher die Gebete vermittelt und zum Beten tüchtig macht, uns zu Gott, dem Vater, weist, um

durch den Sohn ihn anzurufen. Der heilige Geist verherrlicht den Sohn und nimmt alles von dem Sohne herüber, um uns zum Vater zu bringen Joh 16,13-15; Röm 8,15.16. Auch Jesus weist uns an den Vater Joh 16,23; nur sollen wir in seinem Namen beten. Daher ist auch das reformierte Kirchengebet von Alters her entweder an Gott gerichtet, wo dann die Trinität ohne Unterschied der Personen angeredet wird, oder an den Vater – im Namen Jesu – durch den heiligen Geist. Die direkt an den heiligen Geist gerichteten Gebete sind in der Bibel nicht gebräuchlich, und daher in der reformierten Praxis mit Recht vermieden.

Der heilige Geist – was wir schließlich noch bemerken – geht nach der Schrift von dem Vater und dem Sohne aus Joh 14,26; 15,26; 16,7, worüber wir später noch das Nötige sagen werden. Es ist nun eine der schwächsten Seite der Schleiermacherischen Dogmatik, daß dieselbe den heiligen Geist zum Gemeingeist der christlichen Kirche herabsetzt und ihn zum allgemeinen Prinzip des Heiligen oder Göttlichen in ihr macht (analog der allgemeinen Vernunft in der Philosophie oder der Idee des Guten, an der alle Dinge irgendwie partizipieren). Schleiermacher verurteilt die kirchliche Dogmatik (§ 123 des Chr. Glaubens), weil sie die Einheit des Selbstbewußtseins durch die Einwohnung des heiligen Geistes zerstöre – und zeigt damit, daß er solches Geheimnis nicht versteht. Aber schon der III. Artikel unseres apostolischen Bekenntnisses sagt: Ich glaube in den heiligen Geist. Das Einwohnen desselben in uns ist nach der Analogie des Glaubens zu beurteilen.

§ 23. Das Verhältnis der drei Personen der Dreieinigkeit zueinander

Wir haben in den zwei letzten Paragraphen die Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes, sowie ihre Selbständigkeit und ihr besonderes Sein, Gott, dem Vater, gegenüber erwiesen und damit die Dreiheit der Personen innerhalb des einen göttlichen Wesens, also die ontologische Trinität, bewiesen. Neben der Unterscheidung von drei Personen in der Gottheit halten wir nun aber fest, daß trotz der Dreiheit der Personen nur ein Wesen vorhanden sei, welches eben drei Personen mitgeteilt wird. Nur ein persönliches, selbständiges, unterschiedliches Bestehen kommt einer jeden der drei Personen zu; das Wesen ist allen dreien gemeinsam. Freilich schwebt unser Denken nunmehr zwischen zwei für unseren Verstand entgegengesetzten Polen. Die Philosophie kann sich nur retten, indem sie auf den Tritheismus oder Pantheismus verfällt. Es ist unmöglich mit dem Verstande beide Pole zusammenzubringen, also die Dreiheit der Personen und

die Einheit des Wesens auf einmal auszudenken; wir haben eben keine Analogie für dieses größte aller Geheimnisse in der Sichtbarkeit. Am nächsten kommt ihm noch die sogenannte *unio mystica*, d.h. die liebende Vereinigung der Gläubigen mit Gott in Christo. Nach dem hohenpriesterlichen Gebet, Joh 17, ist ja das Absehen Christi und demgemäß seine Bitte darauf gerichtet, „daß sie alle eins seien, gleichwie du Vater in mir, und ich in dir, daß auch sie eins seien in uns“ (V.21). Nach V.21 und 23 sind die Gläubigen, der Vater und der Sohn eins und doch verschieden. Vgl. auch Joh 14,23, wo es heißt: wir werden Wohnung bei ihm machen. Aber diese *unio mystica* ist nur eine Nachbildung, nicht aber das Urbild jenes trinitarischen Verhältnisses. Und wenn auch die *unio mystica* der Christen mit Gott in Christo die nächstliegende Analogie zur Trinität ist, so ist selbige doch nur ein aus Gnaden ihnen angeeignetes Verhältnis und nur ein unvollkommenes Bild der ewigen Vereinigung der drei Personen der Gottheit.

Es geht nun aber die Schriftlehre von der Dreieinigkeit wieder einen heilsamen Mittelweg zwischen der Lehre von drei Göttern (Tritheismus⁸³) und dem sogenannten Modalismus oder Pantheismus, wonach Vater, Sohn und Geist nur die Anfänge und ersten Stationen eines göttlichen Prozesses sind, in den alles Bestehende einbezogen wird. Wir können nicht ohne mit unserem Verstande anzustoßen zugleich die Einheit des Wesens und die Dreiheit der Personen festhalten. Aber beide Pole, die für unser Denken bestehen, müssen wir mit der heiligen Schrift ruhig zusammenbestehen lassen. Es bleibt einfach bei dem altkirchlichen Satz:

„*Unus deus in trinitate, et trinitas in unitate*“.

Neben der Einheit des Wesens, das, wie gesagt, allen drei Personen gemeinsam ist, hat nun aber jede der drei Personen ihre ganz besonderen Eigentümlichkeiten, wodurch sie auseinander treten, ohne doch auseinander zu fallen. Diese Erscheinung bietet unserem schwachen Verständnis auf diesem schwierigen Gebiete eine große Stütze. Auf dem Boden, wo wir uns bewegen, würde alles ineinander fließen, wo nicht der Vater, der Sohn und der heilige Geist in einem deutlich offenbarten, wechselseitigen Verhältnis zueinander stünden, welches Verhältnis eine gewisse Ordnung in der Trinität begründet.

83. Nach dem Tritheismus werden die drei Personen urgiert, mit dem Erfolg, daß die Einheit des Wesens verloren geht.

Diese Ordnung in der Trinität, die jedoch nur fälschlich als eine Unterordnung aufgefaßt werden würde, äußert sich:

I. In einer dreifachen Bestimmtheit des Seins oder quoad modum existendi. Jede der drei Personen hat ihre besondere Eigenheit, wodurch sie sich von den anderen unterscheidet.

II. In einer dreifachen Bestimmtheit des Wollens oder quoad modum operandi. Hiernach gibt sich eine gewisse Ordnung innerhalb der Gottheit kund.

I. Die Ordnung innerhalb der Trinität, welche durch die dreifache Bestimmtheit des Seins ausgedrückt ist, veranschaulicht sich uns zunächst ganz allgemein in einer Stufenfolge: Gott Vater ist die erste, der Sohn die zweite, der Geist die dritte Person, wobei an eine Rangordnung oder einen Rangunterschied in dem einigen, ewigen, göttlichen Wesen selber nicht gedacht werden darf. An dieser Stufenfolge darf man sich, trotz der Zahlen, die unser Verständnis erheischt, nicht stoßen. Wo Leben ist, da ist auch Bewegung, und über den Charakter und die Besonderheit dieser Bewegung und des daraus entstehenden Verhältnisses der drei Personen zu und untereinander gibt uns die heilige Schrift in Verbindung mit unserer Erschaffung und Errettung Auskunft. Um das Verhältnis der zweiten Person zu der ersten Person in der Gottheit anschaulich zu machen, läßt die heilige Schrift an passenden Stellen die erste Person als Vater von der zweiten als Sohn sich besondern und nebeneinander stehen. Die Schrift geht dabei aus von der Heilsgeschichte und erläutert gegebenenfalls den Unterschied zwischen dem Vater und Sohn näher dahin: daß der Sohn vom Vater gezeugt ist. Dies sagt Ps 2,7 in grundlegender Weise aus, eine Stelle, aus der die Apostel geschöpft haben; sie wird im Neuen Testamente wiederholt angewendet: Apg 13,33; Hebr 1,5; 5,5. An allen genannten Stellen ist von einer heilsgeschichtlichen Tatsache die Rede: von der Geburt des Messias, von seiner Erhöhung und speziell von seiner Erhebung zum Hohenpriester. In diesen Tatsachen der heiligen Geschichte, in der Einführung des Sohnes in die Welt, oder seiner Erhöhung realisiert sich die Zeugung des Sohnes durch den Vater, es liegt dabei ein ewiges Wesensverhältnis zugrunde und tritt in ihnen zu Tage. Von diesen ökonomischen Tatsachen der heiligen Geschichte schließen wir auf ein immanentes Verhältnis zwischen dem Sohne und dem Vater. Alle Lebensakte des Sohnes, nämlich z.B. die Geburt, die Erhöhung oder die Erhebung des Sohnes zu unserem einzigen Hohenpriester sind Glieder an der Kette der ewigen Zeugung vom Vater. Auch bei der Auferstehung wurde erwiesen, daß der Messias Sohn Gottes

sei, Röm 1,4. Jeder neue Lebensmoment des Sohnes, auch nach seiner Erniedrigung, hat dies zum Grunde und zur Voraussetzung, daß er vom Vater gezeugt ist. Obgleich diese Zeugung kein völlig adäquater Ausdruck, obgleich auch sie nur ein Bild ist, so dient sie doch dazu, den Unterschied zwischen Vater und Sohn hervorzuheben oder zu markieren, bei aller Wesenseinheit, die da besteht zwischen beiden Personen in der Gottheit. Es wird ein ewig sich wiederholender *actus divinus* durch die Zeugung angezeigt und es kommt Leben und Bewegung in die Gottheit, ohne daß aber eine Unterordnung, ein Mehr von Macht und Gottheit, etwa bei dem Vater, dadurch begründet würde. Es ist die *via media* zwischen Tritheismus und Pantheismus, die wir wählen. Das Gleiche gilt nun von dem Verhältnis der dritten Person zu den beiden ersten. Der heilige Geist geht aus vom Vater und vom Sohne. Dies ist ein heilsgeschichtliches Factum; – die ökonomische Trinität gestattet aber wieder einen Rückschluß auf die ontologische Trinität. Ausdrücklich wird der heilige Geist als ein solcher bezeichnet, der vom Vater ausgeht: ἐκπορεύεται Joh 15,26. Zugleich heißt es nun aber von diesem Geiste, daß ihn der Sohn sendet: Joh 14,26; 15,26; 16,7. Desgleichen heißt der Geist Gottes ohne weiteres der Geist des Sohnes Gottes, Gal 4,6. Ebenso Röm 8,9.11, wo der heilige Geist einmal Christi, das andre Mal Gottes Geist heißt. So ist es denn eins und dasselbe, ob man vom πνεῦμα Θεοῦ oder vom πνεῦμα Χριστοῦ redet, was sich aus Röm 8,9 ergibt. Vgl. Eph 3,16 mit Phil 1,19. Was der heilige Geist den Gläubigen mitteilt, das hat er von dem Sohne sowohl, als von dem Vater, Joh 16,13-15. Er bringt die Fülle Gottes, des Vaters, und die Fülle Gottes, des Sohnes, mit sich und eignet sie der Gemeinde zu. Dieser heilsgeschichtlichen Tatsache, wonach der Geist Gottes von dem Vater und dem Sohne ausgeht, liegt nach der tiefsinnigen Deutung des kirchlichen Altertums abermals ein ewiges Wesensverhältnis zum Grunde. Von diesem ökonomischen Verhältnis aus schließen wir auf das immanente Verhältnis zwischen Geist, Sohn und Vater. Gerade wie an dem Ausspruche Ps 2,7 die Zeugung als Ausdruck für das zwischen Vater und Sohn obwaltende Verhältnis erkannt wurde, so darf man hier an dem Ausdruck „*procedere*“ sich über den *character hypostaticus* des heiligen Geistes orientieren. Das *procedere spiritus sancti a patre et filio* in der Zeit ist ein Glied an der Kette ewiger, immanenter *processiones* des Geistes vom Vater und vom Sohne. Das *procedere spiritus sancti* haben die alten Kirchenväter durch das Bild des Hauchens klar zu machen gesucht; *per viam spirationis* geschehe es. So gut nun, wie wir § 20 sagen konnten hinsichtlich des Wortes am ersten Tage der Schöpfung: wo Gott redet, da ist sein Wort, was er selbst ist, nämlich Gott, so können wir hier sagen: wo Gott bläst, da ist sein Blasen, was er selbst ist – Gott.

Denn am ersten Schöpfungstage waren die natürlichen Bedingungen für das Reden nach Menschenweise so wenig gegeben, wie für das Blasen. Es ist dieses Blasen ein dem Zeugen des Sohnes durch den Vater analoger, aber mit ihm nicht identischer Hergang. Es bezieht sich das Ausgehen des Geistes vom Vater und Sohn, gerade wie das Zeugen, auf eine Mitteilung des Wesens; eine *processio originis* nannte man es wohl. Der Geist ist aus Gott, 1.Kor 2,12; aber doch nicht in der Weise, wie der Sohn. Den Unterschied zu bestimmen ist nicht möglich. Trefflich sagt Gregor von Nazianz: „Sage du mir, was die ewige Zeugung sei, so will ich dir sagen, was die *processio* des Geistes sei, um dann beide als Toren zu erscheinen, indem wir Gottes Geheimnisse ergründen wollen“. Nur soviel halte man fest, daß die von dem heiligen Geiste ausgesagte *processio* den zur Auseinanderhaltung von Sohn und Geist Gottes wichtigen Unterschied begründet, daß der Sohn als Erzeugter den Geist von sich ausgehen läßt und darin dem Vater gleich ist, wohingegen der heilige Geist von beiden ausgeht – procedit, nicht aber jene beiden von sich ausgehen läßt.

II. Die Ordnung, die in der Trinität obwaltet, äußert sich in der Wirkungsweise der drei Personen, oder quoad modum operandi.

Die heilsgeschichtlichen Wirkungen der Trinität spiegeln ab jenes außergeschichtliche Wesensverhältnis, das wir die ontologische Trinität nennen. Was die Wirkungen der drei Personen betrifft, so handelt der Vater aus und von sich selbst; vgl. Hebr 1,2. 3; Kol 1,15.16. Gott ist die oberste Quelle der Heilsökonomie; alle zu ihr gehörenden Akte gehen von ihm aus. Der Sohn tut, was der Vater tut: Joh 5,17-19. 30; 4,34; 12,49.50; Hebr 10,9: also durch den Sohn wirkt der Vater. Der heilige Geist handelt im Hinblick auf beide und für beide: Joh 16,13-15 (als Mandatar). – In der heiligen Schrift erblicken wir zunächst Gott, wie er ein verborgener Gott ist: Joh 1,18; Kol 1,15; 1.Tim 6,16; wir erblicken Gott als den Urquell, aus dem das Gesamte ist: Röm 11,36; 1.Kor 8,6; und zu dem hin als dem Ziele es ist: Eph 1,5; ferner Hebr 2,10.11: wo δι’ ὧν (Zweck), δι’ οὗ (Ursache) und ἐξ’ οὗ (Ursprung) auf Gott, den Vater, angewendet werden. Hier merken wir uns also die Präpositionen ἐξ, διὰ und εἰς, als für den Vater charakteristisch. Neben den unsichtbaren Urquell tritt nun der Sohn, der als das alles vermittelnde Organ zwischen der verborgenen Gottheit und den Kreaturen dasteht. Er ist es, durch den alle Dinge sind und zu dem hin sie sind als ihrem Ziele; 1.Kor 8,6 (διὰ); Kol 1,16: δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν, Hebr 1,2: durch diesen Sohn hat Gott Vater die Welt gemacht. Durch diesen Sohn hat er aber auch die Welt wieder aufgerichtet, so daß die neue, erlöste Welt ebenso gut in ihm besteht, wie die erste alte Welt: Eph 1,3.5; Hebr

1,2,3; durch diesen Sohn kam die erste Geburt und die Wiedergeburt zustande; in den Tagen seines Fleisches war er stets der Vermittler und Exekutor des Heilswillens Gottes; in genauester Abhängigkeit von dem Vater wirkte er (Joh 5,30; 8,28 u.o), ganz als der Logos, der den Gedanken oder verborgenen Willen Gottes zu erkennen gibt (Joh 17,26). Wer nun den Sohn erkannte, hatte mit ihm den Vater: Mt 11,27. Auch hier spiegelt die Beziehung von Sohn und Vater auf dem Gebiet der Offenbarung die *ipsa veritas* oder ein ewiges Wesensverhältnis wider. Wir merken uns die Präpositionen διὰ und εἰς als charakteristisch für den Sohn Gottes.

Was endlich den heiligen Geist betrifft, so ist es in dem göttlichen Haushalte, den wir in der Heilsgeschichte wahrnehmen, seine Aufgabe, die Berufenen zu Gott, dem Vater, und Gott, dem Sohn, hinzuführen, und zwar mit den Mitteln, die er vom Vater und vom Sohne entnommen. Der Geist wird in den Glaubenden vom Sohne zeugen; aus dem, was des Sohnes und des Vaters ist, wird er seinen Lehrstoff entnehmen; was er hören wird – offenbaren; er wird den Sohn verklären: Joh 15,26; 16,13-15. Er wird die Welt strafen wegen der Sünde, daß sie nicht an den Sohn glauben: Joh 16,9. In 1.Kor 12,3 heißt es: „Und niemand kann Jesus einen Herrn heißen, ohne durch den heiligen Geist“. Also der Geist bringt zum Sohne und vertritt des Sohnes Stelle bei den Gläubigen. Endlich: er lehrt uns auch Abba, Vater schreien: Röm 8,15 vgl. V.26; Gal 4,6. Also auch die Zurückbringung der Berufenen und Erwählten zum Vater ist des Geistes Obliegenheit. Charakteristisch für ihn ist εἰς.

Der Geist hat also eine zum Vater und Sohn zurückführende Bewegung; er leitet den Menschen zurück zu seinem Ursprung durch Christum. Daraus folgt für den Geist auch eine besondere, vom Vater und Sohn abgesonderte Tätigkeit. Er zieht die Kreaturen zum Vater und Sohn hin, von denen sie ausgegangen. Er realisiert das εἰς Röm 11,36. Auch diese ökonomische Wirksamkeit spiegelt nun ein ewiges Wesensverhältnis wider. Ein Resumé jener Präpositionen, die für die Trinität charakteristisch sind, gibt Paulus Röm 11,36. Der Dreifachheit der Wirkungen in der Welt, speziell in der Heilsgeschichte, entspricht eine Dreiheit der Personen in dem einen göttlichen Wesen.

Nach allem Gesagten ist die Dreieinigkeit in einer ganz naturgemäßen Bewegung, wenn sie es unternimmt den Menschen zu schaffen, den Gefallenen durch die Erlösung wiederherzustellen und ihn zu erhalten bei der erworbenen Erlösung durch stetige Wiederbringung des Gefallenen zu Gott hin, d.h. durch die Heiligung, welche vom heiligen Geiste ausgeht.

§ 24. Die kirchliche Lehre von der Trinität

Die kirchliche Lehre entwickelt nur die Elemente des Dogmas begrifflich, welche in der heiligen Schrift gegeben sind. Durch die im Bisherigen von uns aus der heiligen Schrift gezogenen Bestimmungen rechtfertigt sich der sogenannte Athanasianische Lehrbegriff von der Trinität vom Nicänischen Konzil an bis zur Aufstellung des Symbolum Quicunque, dessen Hauptsätze sich auch unsere Symbole angeeignet haben: vgl. II. Helv. Conf. 3, Conf. Belg. 8 und 9, Conf. Gallic. 6 und Conf. Angl. 1.2.8. Dieser Lehrbegriff war nicht zuerst von Athanasius ausgedacht, sondern er war seit der Apostelzeit das Besitztum der Kirche gewesen und erhielt in Nicäa (325) nur seine erste begriffliche Ausprägung. Er wurde dann in der Kirche weiter ausgebildet und endlich nach Ambrosius und besonders Augustinus tonangebender Wirksamkeit im sogenannten Athanasianischen Symbol zum Abschluß gebracht. Dieser Lehrbegriff hält die richtige Mitte ein zwischen Sabellianismus oder Modalismus und Arianismus. Nach der ersteren Denkweise wären die drei Personen der Trinität nur Modalitäten des einen Wesens und keine unterschiedliche Hypostasen. Der Sabellianismus oder Modalismus denkt sich das Wesen Gottes als die abstrakte Einheit, welche keinen Unterschied zuläßt; so leugnet er denn den persönlichen Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist. Erst in der Offenbarung nach Außen entfaltet sich die Monas zur Trias.

Zufolge der Lehrweise des das gerade Entgegengesetzte lehrenden Arianismus ist der Sohn zu einem Geschöpf herabgesunken, das aber eine Mittelstellung zwischen Gott und Menschen einnimmt, und dem dann göttliche Ehre zuteil wird. Er schließt den Sohn und Geist von der substantiellen Einheit mit dem Vater aus. Der Arianismus neigt sich damit zum Polytheismus; seine Kinder sind der Deismus und der ältere Rationalismus, die es nur zu einem ganz starren Gottesbegriff brachten. Der Sabellianismus schwankt hinüber zum Pantheismus; seine Kinder erkennen wir in den neueren spekulativen Darstellungen dieser Lehre, besonders aber bei Schleiermacher. Nur der von Athanasius ausgehende Lehrbegriff gibt die richtigen, schriftgemäßen Bahnen an – gleichsam die limites –, in denen sich die kirchliche Betrachtungsweise der Trinitätslehre zu halten hat. Er bezeichnet zugleich die richtige Mitte zwischen dem Sabellianismus und Arianismus. Daß nun die Kirchenlehre so manche in der heiligen Schrift nicht vorkommende termini angewendet hat, als da sind οὐσία, ὁμοουσία, ἰσότης, περιχώρησις, ὑπόστασις, πρόσωπον, τρόπος ὑπάρξεως ἀποκαλύψεως, γεννητός, ἀγεννητός etc. das sollte man ihr nicht zum Verbrechen machen.⁸⁴ Zu solcher Präzisierung des Dogmas mittelst allerlei phi-

losophischer Ausdrücke war die alte Kirche durch die Not gedrängt. Der Aufwand, den die Ketzer bei der Bekämpfung der orthodoxen Wahrheit machten, veranlaßte auch die Kirche, mehr Aufwand zu machen, als ihr lieb und auch wirklich gut war. So ward sie auch in der Trinitätslehre gezwungen, sich des eignen Besitzes in begrifflichen Formeln bewußt zu werden. Die Epigonen nahmen dann nur zu leicht die Form für das Wesen und wollten mit dem Festhalten an der Form ihren Glauben beweisen. So entstand die orthodoxe Vermessenheit, eine der schlimmsten Arten des Stolzes. Am besten ist, wenn wir die kirchliche Lehre von der Trinität möglichst frei von den Schulausdrücken in rein biblischer Gestalt reproduzieren. Das Nähere über die kirchliche Entwicklung dieser Lehre gehört in die Dogmengeschichte. Wir verweisen zum Schluß auf Calvin, I. Cap. XIII und G. Meier „Die Lehre von der Trinität“ 2 Bände.

Schleiermacher ist natürlich außerstande, eine Trinitätslehre zu entwickeln, da er nicht einmal eine Formel für das Sein Gottes an sich will gelten lassen, sondern meint, solches müßte man sich von dem spekulativen Gebiet erborgen, und somit der Dogmatik (d.h. den Data des frommen Selbstbewußtseins) untreu werden. Schleiermacher krönt den Abfall in seinem Schlußsatz „Von der göttlichen Dreiheit“. Er neigt zum Sabellianismus hin, aber will am liebsten gar nichts darüber entscheiden und meint auch ohne diese Lehre mit einem Göttlichen, das in Christo und weiter sodann in der Kirche sei, auszukommen. Er kennt eben nur allerlei Aufgaben und das Interesse an gewissen Aufgaben – aber er verkennt, wie sehr die Trinität die Bedingung sei, ohne welche an die Erlösung und die Heiligung nicht könne geglaubt werden und auch niemals in der Kirche geglaubt worden ist. Schleiermachers Schule schlug dann größtenteils den Rückweg zur biblischen Wesenstrinität ein. Die Schelling-Hegelsche Religionsphilosophie und die von ihr beeinflusste spekulative Theologie fand den Grundgedanken der Trinität darin, daß Gott sich von sich unterscheide, aus seinem Ansichsein in die Endlichkeit eingehe, um durch den Weltprozeß sich mit sich selbst zu vermitteln, und so sich als Geist zu wissen und zu verwirklichen in der Gemeinde. Erst die neuere Orthodoxie strebt danach, diesem Geheimnis wieder gerecht zu werden und es nach Gebühr zu bewerten.

84. Wie das Gold von Schlacken umgeben ist, so ist in jenem Lehrbegriff das reine Gold der biblischen Lehre von den Schlacken der Schulweisheit umgeben. Wirft man das eine weg, so verliert man auch das andere.

VIERTE ABTEILUNG

Die göttliche Tätigkeit in Beziehung auf die Welt

§ 25. Einleitung

Wir behandelten in den ersten drei Abteilungen das Wesen Gottes an der Hand der Offenbarung, ohne nähere Rücksicht auf die Welt und den Menschen zu nehmen. Denn alles Bisherige hat seine Wahrheit auch ganz abgesehen von der Weltschöpfung. Die letztere bringt in das göttliche Wesen keine Änderung hinein. Gott bleibt sich gleich, sei es, daß er die Schöpfung oder die Erlösung oder endlich die Heiligung ins Werk setzt. Wohl aber findet nunmehr eine Bereicherung der menschlichen Erkenntnis statt; ja, indem wir Gott anschauen in den Werken der Schöpfung, der Erlösung und Heiligung, gewinnt das unfafßbare Wesen der Gottheit mehr und mehr eine Gestalt vor unseren Augen und schaut uns lieblich und freundlich an. Die Trinitätslehre tritt mehr und mehr in ein helles Licht für unsere menschlichen Augen. Wenden wir uns dem Ratschluß Gottes zu.

§ 26. Vom Ratschluß Gottes

Indem wir von dem dreieinigen Wesen Gottes uns wenden zur Betrachtung des Wirkens Gottes nach außen hin oder in Beziehung auf die Welt, so tritt uns zuerst der Ratschluß Gottes entgegen. Die Notwendigkeit eines Ratschlusses ist evident. In einer Gleichnisrede fordert Jesus, daß, wer einen Turm baue, zuvor sich einen Plan mache und alsdann ans Werk gehe, Lk 14,28.29. Wenn man nicht verspottet werden will, so entwirft man vor allen Dingen einen Plan nach Jesu Aussage. Auch Gott hat einen Plan oder Ratschluß in Hinsicht auf die Welt gefaßt, natürlich vor der Welt Anfang. Die Schrift gedenkt wiederholt dieses Plans oder Ratschlusses, und zwar besonders dann, wenn von sehr wichtigen Ereignissen die Rede ist. Die Kreuzigung Jesu wird z.B. als das Resultat eines ganz bestimmten, im voraus gefaßten Ratschlusses Gottes dargestellt: Apg 2,23; 4, 28. Eph 1,9 redet von einem Geheimnis seines Willens, welches nach Gottes Wohlgefallen, das er bei sich selbst gefaßt, bestellt sei; ebenso Mt 11,26, woselbst εὐδοκία das Wort für Ratschluß ist. Alle Werke Gottes sind ihm von Anfang an bewußt, heißt es Apg 15,18; er braucht nichts Neues zu erleben. Alles liegt im Ratschluß bereits aufgedeckt vor ihm nach Hebr 4,13.

Zur rechten Einsicht in diesen Ratschluss, auf den wir bereits in den §§ 10-14 wiederholt hingeführt wurden, muß uns die Beantwortung der Vor-

frage anleiten, wozu dieser Ratschluß dienen sollte, zu welchem Endzweck er gefaßt worden ist. Und eben in bezug auf den Endzweck, den Gott bei seinem vor der Welt gefaßten Ratschluß im Auge hatte, irren die neueren Dogmatiker vielfach. Zwar sind auch sie bestrebt, allerlei Pläne ausfindig zu machen, die bei der Weltschöpfung maßgebend gewesen; auch sie bemühen sich, für diese Pläne die Motive anzugeben. Gott habe seine Liebe und Güte offenbaren wollen; er habe ein Reich seliger Geister schaffen wollen, die dadurch selig geworden, daß sie sich liebend Gott hingegen. So lautet es bei lutherischen und unionistischen Dogmatikern, wie z.B. bei Thomasius und Julius Müller. Ebrard, *Christliche Dogmatik* 1. S. 395 nimmt an: Gott habe sich als Zweck bei der Weltschöpfung vorgesetzt, sein Wesen zu verklären mittelst Beseligung der vernünftigen Kreaturen. Die Notwendigkeit aber dieses sein Wesen zu verklären, liege darin, daß Gott die Liebe sei. Solche und ähnliche Definitionen des Weltplanes legen die Liebe zum Grunde, sind aber behaftet mit dem Irrtum der Mystiker, daß die Liebe Gott gedrängt habe, auf die Gewinnung seliger Geister bedacht zu sein. Das tut aber der Absolutheit Gottes Eintrag. Wir bedürfen ja der Annahme solches Liebesdranges schon darum nicht, weil der Vater von Ewigkeit her den Sohn liebend umfaßte. Nach Dorner (I, S. 642 ff.) ist alles darauf angelegt, daß sich die Vollendung der Welt vollziehe „in Einem, der als absoluter Gottmensch sowohl der Offenbarer schlechthin, als der vollkommen Gott ebenbildliche Mensch ist, aber die Vollendung der Welt vermittelt“. Das Gespenst des Gottmenschen geht in Dorners Dogmatik um und macht dieselbe zu einern ganz unheimlichen Produkt.⁸⁵

Halten wir uns dagegen an Gottes Wort, so werden wir sehen, daß dasselbe andere Tendenzen oder Motive bei der Fassung dieses göttlichen Ratschlusses angibt. Das Haus Israel und Juda ist dazu da, daß es Jahwe einen Namen mache, daß es zu seinem Lobe und seiner Verherrlichung gereiche: Jer 13,11. Zum Lobpreis der Herrlichkeit seiner Gnade, Eph 1,6, oder auch bloß, um seine Herrlichkeit zur Anerkennung zu bringen, V.12, hat der Allerhöchste zur Erschaffung der Menschen sich herabgelassen. Der Endzweck der Erlösung ist Preis Gottes durch Christum (1.Petr 4,11). Gott hat also den ganzen Reichtum seiner Eigenschaften offenbaren wollen, nicht etwa einseitig die Liebe: das ist sein Wohlgefallen gewesen. Gepriesen und bewundert zu werden ist Gottes Zweck, 2.Thess 1,10. Alles hat Gott dazu gemacht, daß es ihm diene, ihm entspreche, ihn verherrliche. Gott kann nichts Anderes zum Endzweck der Schöpfung sich vorsetzen, als wiederum sich selber, nichts, als seines Namens Verherrlichung.

85. Vgl. darüber mein Werk: *Von der Inkarnation des göttlichen Wortes*, S. 82ff.

und wenn man dies vom menschlichen Standpunkt aus als Egoismus ansehen möchte, so verkennt man dabei, daß die ausschließliche Herrschaft des göttlichen Ich die einzige Garantie bietet für eine dauerhafte Beseligung der Menschen. Darauf führt uns auch der wichtige Satz Spr 16,4. „Alles hat Gott gemacht um seinetwillen“; Gott setzt die Dinge so, daß sie ihm oder seinem aus eigenster Initiative gefaßten Zwecke entsprechen. Daher kommt auch so oftmals in der Schrift vor, daß Gott etwas tut, wie es heißt, „um meinetwillen“ oder „um meines Namens willen“. Psalm 23,3; Jes 37,35; 43,25; Hes 36,21.22. Immerdar setzt Gott sich selber als Mittelpunkt. Auch Jesus Christus tut alles, was er tut, zur Verklärung und Offenbarung des Namens Gottes, des Vaters, auf Erden, Joh 17,4.26. Einen höheren Zweck kennt der Erlöser nicht. So ist denn der Ratschluß Gottes die allerhöchste Entschließung, kraft welcher Gott betreffs alles dessen, was in der Zeit geschehen sollte, seine weisen Maßnahmen getroffen hat. Dieses weise Walten Gottes in Natur- und Menschenwelt ist aber näher auf die Zwecke eines allumfassenden Reiches Gottes gerichtet. Man vergleiche die Bitten: Geheiligt werde Dein Name; Dein Reich komme; Dein Wille geschehe wie im Himmel, also auch auf Erden. Der Ratschluß Gottes ist dabei durch nichts außer ihm bestimmt, er wird durch keine Kreatur soliziert: indem er selber es ist, der erst allem dem, was existieren soll, zum Wesen und Dasein verhilft. Er ist die Brücke für alles, was einmal wirklich werden soll. Wir machen jedoch aus diesem Ratschluß Gottes keine Arcandisziplin oder Geheimlehre, durch die es uns Menschen verliehen wäre, in Gottes Pläne recht eingeweiht zu werden. In das Innere dieses Rates dringt kein menschlicher Verstand, vgl. 5.Mose 29,28, wo es wörtlich heißt: „die verborgenen Dinge gehören dem Herrn, unserem Gott, an; die geoffenbaren uns und unsren Kindern“. Wir konstatieren zunächst bloß das Vorhandensein eines Ratschlusses und die ihm zugrunde liegende Tendenz. Und zwar brauchen wir vor diesem Ratschluß nicht zu erschrecken; denn es liegt alles, was nur immer in der Zeit geschieht, in der Hand eines liebenden, gerechten, heiligen Gottes; vgl. Heidelb. Kat. Fr. 27. Nichts kommt von ungefähr, sondern alles von seiner väterlichen Hand uns zu. Es ist die Sünde aller Sünden und eine rechte Majestätsbeleidigung, wenn wir an der Weisheit dieses Ratschlusses zweifeln wollten. – Wir werden nunmehr bei den einzelnen Werken Gottes, die nach außen in die Erscheinung treten, jedes Mal a posteriori aus der heiligen Schrift erheben, welcher Art der Ratschluß in diesem oder jenem Fall gewesen. Es genüge uns für jetzt zu wissen: daß alles dem Ratschluß Gottes unterstellt ist: die Schöpfung sowohl, wie die Erlösung und die Heiligung des Menschen. Wir bemerken zum Schluß noch, daß der Urheber des Ratschlusses die Dreieinigkeit in ihrer

Gesamtheit ist; daß hingegen die Ausführung auf die Personen derselben verteilt ist: Gott Vater handelt als der Urquell; er sendet den Sohn, der Sohn ist der Gesandte, der heilige Geist endlich der von beiden Genannten Ausgehende. Gefaßt ist der Ratschluß vor der Welt Grundlegung; Eph 1,4; 2.Thess 2,13; 2.Tim 1,9. Wir dürfen vom Ratschluß sagen: Der Ratschluß Gottes dient seiner Selbstverherrlichung; sich selber zu verklären in vollster Souveränität, und nach allen seinen Eigenschaften erkannt zu werden an allen seinen Creaturen (1.Kor 1,27.28) und deren Schicksalen – das ist die Tendenz. Gott erweist sich nach diesem Ratschluß bei der ersten Schöpfung der kreatürlichen Dinge und bei der zweiten Schöpfung der Gnade. In beiden Fällen ist Gott der Geber, die Kreaturen aber die Empfänger, Gott der Erste, die Kreaturen die Letzten.

§ 27. Die Schöpfung der Welt

Aus dem Ratschluß Gottes, dessen Anfang sich im Abgrund der Ewigkeit verliert, stammt das Dasein der Welt. Wie nun Gott alles gemacht hat um seinetwillen, laut Spr 16,4, so ist auch die Welt da, daß sie ihn verherrliche. Um zum rechten Begriff dessen, was Welt ist, zu gelangen, darf man nicht von dem griechischen „κόσμος“ ausgehen; noch weniger von dem lateinischen „mundus“, sondern man muß das Hebräische zu Rate ziehen. Hier gibt es nun aber kein völlig entsprechendes Wort, das sich mit unserem Begriff „Welt“ deckte. עוֹלָם für Welt ist rabbinisch. Was wir Welt oder Weltall nennen, das wird im Hebräischen mit den Worten „Himmel und Erde“ umschrieben. Himmel ist im Sinne des Hebräers alles das, was hoch ist für des Menschen Anschauung: alle Planeten, Fixsterne und Sonnensysteme sind darunter mit zu begreifen. Erde ist der hebräischen Etymologie nach dasjenige, was greifbar vor unseren Füßen liegt; im Gegensatz zur Höhe des Himmels. Die Worte „Himmel und Erde“ lassen demnach zwar eine sinnliche Deutung zu, aber keinerlei philosophische. Für die Spekulation bietet der Urtext überhaupt keinen Anhalt. Es hält die Schöpfungsgeschichte uns nur einen Spiegel vor, aus dem (wie Calvin sagt) Gottes lebendiges Bild, seine väterliche Fürsorge uns entgegenstrahlt. Der Wißbegierde wird hier nur sparsam Nahrung geboten. Und doch ist die menschliche Naseweisheit gerade hier in 1.Mose 1 sehr geschäftig.

So hat man darüber spekuliert, ob das Weltall aus dem Nichts oder aus einem vorhandenen Urstoff entstanden sei. Diese Spekulation ist sehr müßig, wenn Gott also beschaffen ist, wie wir ihn anhand der heiligen Schrift beschrieben haben. Der absolute Gott, der da Geist ist, kann ja keinen Grundstoff, etwa in der Form einer ewigen Materie, in sich geborgen ha-

ben. Er kann sie auch nicht neben sich geduldet haben, so lange als sie keinen Zweck zu erfüllen hatte. Außerhalb Gottes ist natürlich noch weniger Platz für die Materie gewesen, und so folgt schon daraus, daß keine ewige Materie, kein Urstoff vorhanden sein konnte, aus dem die Welt entstanden wäre. Nun ist aber auch nach einem richtigen Sprachgefühl סָרַף , das hebr. Wort für das göttliche „schaffen“, ausschließlich im Gebrauch für die Produktion eines neuen, bisher nicht vorhandenen Dinges.⁸⁶ Ganz im Rechte ist also Paulus, wenn er in Röm 4,17 von einem Rufen Gottes redet, das sich auf das zuvor Nichtseiende erstreckt. Ebenso heißt es Hebr 11,3, daß die sichtbaren Dinge nicht aus gleichfalls sichtbaren entstanden seien; vielmehr durch ein Wort Gottes sei das Weltall zubereitet. Hiermit stimmt die jüdische Tradition in 2.Makk 7,28. Also die „*creatio e nihilo*“, die Schöpfung aus Nichts, steht nach dem Gesagten fest. Durch das göttliche Schaffen wird ein vom Schöpfer wesentlich verschiedenes Sein begründet. Dasselbe ist nicht aus einer schon vorhandenen Materie entstanden, denn alsdann hätten wir zu fragen, woher ist diese Materie? und kämen zuletzt auf einen Dualismus, Gott und Welt. Andererseits ist aber auch die Welt kein bloßer Schein (vgl. die Maja), wie der Pantheismus lehrt, sondern als von Gott geschaffene besitzt sie ein wirkliches Sein, das aber Anfang und beziehungsweise auch ein Ende hat. Die erste Schöpfung ist gerade wie die zweite Schöpfung – die Schöpfung der Gnade – ohne Zutun der Kreatur ins Werk gesetzt. Das eine Wunder, das der Schöpfung, schließt alle andern in sich. Aus diesem ersten Entschluß, die Welt zu schaffen, folgt alles Weitere – auch die Erlösung, auch die Heiligung.

Man hat weiter gefragt, weshalb der allmächtige Gott die Welt nicht lieber in einem Augenblick hinstellte, wie sie sein sollte, als sechs Tage dazu zu verwenden. Hier aber greift der Gedanke Platz: daß Gott ein Gott der Ordnung ist („*ordo rerum animarum*“), und daß er die Ordnung, mit der er alles tut, auch in dem stufenmässigen Gange der Schöpfung hat ausprägen wollen. Und diese Stufenfolge hat die beste Naturforschung bestätigen müssen. Keine bessere Gliederung und Aufeinanderfolge des Geschaffenen hat man erdenken können, als die in 1.Mose 1 gegebene. Naturforscher wie Cuvier, Haller, de Luc u.a. nehmen die gleiche Reihenfolge an, die, mit dem Grundstoff des ersten Verses anhebend, aufsteigt bis zur Erschaffung des Menschen. Ferner ist zu sagen, daß die Sechsteilung der Tagewerke von vornherein im Hinblick auf den Sabbath geschehen ist: 1.Mose 2,3; 2.Mose 20,8ff. Gottes Tun in der Schöpfung ist konstitutiv für unser Tun.

86. So ist es z.B. auch Psalm 51,12 und Jes 65,17 für das Schaffen von Neuem, das zuvor nicht da war, verwendet.

Gott, der Herr, ist plastisch in seinem Handeln. Er gibt uns mit demselben ein zuverlässiges Vorbild, wonach wir uns richten können. Gerade so ist der Bericht über die Bildung des Weibes aus dem Manne 1.Mose 2,21 höchst plastisch oder vorbildlich. Diese Erschaffung des Weibes sollte konstitutiv für den Begriff der Ehe werden. Aus dem Einem – dem Adam – ist das Weib genommen, damit ihre Zugehörigkeit zu dem Einem recht schlagend veranschaulicht werde. Und ganz so verhält es sich in 1.Mose 1. Die Zeiteinteilung der Welterschöpfung sollte normativ für unsere Zeiteinteilung sein. Die Woche ist der Rahmen, in den Gott unsere menschliche Tätigkeit hat einschließen wollen – damit sie nicht ins Ziellose schweife. Das Ziel ist der Sabbath. Dieser Sabbath, das Symbol der Ruhe des Menschen nach getaner Arbeit und seines Ausruhens in Gott, von dem das Gesamte ausgeht, ist ja eine Hauptsache in der göttlichen Ökonomie und etwas, worauf die Schrift immer wieder zurückkommt. Wie kann es uns also Wunder nehmen daß Gott diesen fundamentalen Gedanken von der Ruhe nach dem eigenen Wirken durch sein allerhöchstes Exempel dem Menschen gleichsam ad oculos demonstriert und also sein Schaffen von vornherein nach der den Kreaturen anzuweisenden Zeiteinteilung eingerichtet hat? In der Stufenfolge, welche die Schöpfung einhält, haben wir vor allem die väterliche Vorsorge wohl zu beachten, daß Gott nämlich den Menschen nicht eher schuf, als bis er die Welt mit einem Reichtum von allerlei Gutem versehen hatte (s. Calv. I,XIV,2).

Die Welt war also eine von Gott gut und vollkommen erschaffene. Gott sah, wie es am Schluß der Schöpfung heißt: daß alles sehr gut sei, V.31. Kein Mißklang trübte bis dahin die Harmonie und Schönheit des von Gott erschaffenen Weltalls. Was nun den Urheber der Schöpfung betrifft, haben wir schon früher § 20 das Wirken der Dreieinigkeit im Werke der Schöpfung hervortreten sehen. Das Weltall ist nach dem Willen Gottes, des Vaters, durch das Wort, oder den Sohn Gottes, ins Dasein gesetzt. Endlich ist dieses Weltall durch das Einwohnen des heiligen Geistes in ihm zum organischen Ganzen ausgestaltet worden. Was Gott Vater entworfen und verordnet, gleichsam prämeditiert, was der Logos oder der Sohn sodann dargestellt und vollbracht hat, das hat der heilige Geist beim Dasein erhalten und ausgestaltet. Als den Zweck der Schöpfung gibt die heilige Schrift die Offenbarung der Herrlichkeit und Güte Gottes oder seine Verherrlichung an: Ps 19,2; 136,1-9; Neh 9,6; Röm 1,20.

§ 28. Die Welterhaltung oder Providenz

Es fragt sich, ob Gott, nachdem er das Weltall durch seine dreigeteilte Tätigkeit ins Dasein gerufen, dasselbe sich selbst überlassen habe? Hat er nur der Weltmaschine den ersten Anstoß gegeben, so daß sie fortan, in der Art eines freilich noch nicht erfundenen *perpetuum mobile*, sich selbst weiter bewegt und entwickelt? Nein, Gott hat, was er schuf, auch erhalten! Gottes schöpferische Tätigkeit wird abgelöst durch seine erhaltende oder fürsorgliche Tätigkeit. Dies ergibt sich aus einer Tatsache, die in 1.Mose 2,3 berichtet wird. Wenn es nämlich heißt (2,2): Gott ruhte am siebenten Tage und stand ab von allen seinen Werken, so ist damit kein Ruhen im Sinne von Untätigkeit gemeint. Solches Ruhen leidet auf Gott, den Lebendigen, keine Anwendung. Vielmehr ist hier dem hebräischen Wortlaut nach ein Abstehen von der zuvor während der sechs Tage eingehaltenen Tätigkeit gemeint. Gott stand ab von seiner schöpferischen Werk­tätigkeit, – aber hier beginnt nun die Erhaltung. Die schaffende Tätigkeit Gottes ist durch den Beginn des Sabbaths streng geschieden von der erhaltenden Tätigkeit. Das Schaffen Gottes ist einmal zum Abschluss, zur Ruhe gekommen. Eine Gesamtheit der Dinge ist einmal erreicht worden, an der Gott als der Erhalter sich nunmehr betätigen will. In der Mythologie gibt es keine solche Trennung zwischen Schöpfung und Erhaltung, eben deshalb aber auch kein deutlich vorgezeichnetes Weltziel. Von wem nun diese Erhaltung ausgeht, ist zu entscheiden nach Analogie des im vorigen § Bemerkten. Auch hier nämlich ist es offenbar Gott, der Vater, vom dem der Fortbestand des Geschaffenen im letzten Grunde ausgeht; es ist ferner Gott, der Sohn, durch dessen Wort fortwährend noch das Gesamte getragen wird: Hebr 1,3, vgl. Kol 1,17; und endlich ist es Gott, der heilige Geist, der den Kreaturen einwohnt und belebend, erwärmend, befruchtend alles durchwaltet. Das gute Werk also, das die Trinität mit der Schöpfung begonnen, setzt sich fort und vollendet sich in der Erhaltung. Zöge sich der heilige Geist einen Augenblick zurück von den geschaffenen Dingen, so würde alles zu Staub werden, denn er belebt alles, 1.Mose 1,2; Hiob 34,14,15; vgl. Ps 104,30, wo das Aussenden des Geistes zum Zweck der Erschaffung erwähnt wird. Das Gleiche würde eintreten, wenn der Ausspruch des Sohnes, von dem das Gesamte getragen wird, seine Kraft verlöre. Der Sohn Gottes trägt das Gesamte durch sein Wort (Hebr 1,3). Endlich, entzöge Gott Vater den Geschöpfen sein väterliches, ihnen segnend zugewandtes Angesicht, so würde das Gesamte wieder vergehen, d.h. in das vorige Nichts zurücksinken (Ps 104,29). Denn von des Vaters fürsorglichem Blicke hängt das Gesamte im letzten Grunde ab.

Obwohl also die Dreieinigkeit weit über die Zeit- und Raumschranken erhaben ist, so ist sie doch mit ihrer wirksamen Gegenwart bei den Kreaturen und durchwaltet sie und erfüllt sie mit den Kräften ihres ewig unvergänglichen Lebens. Das ganze Universum lebt in allen seinen Teilen von der lebendigen Anwesenheit der Dreieinigkeit in jedem kleinsten Moment seines Daseins. – Bei der Erhaltung betätigen sich zunächst die in den §10-13 behandelten Eigenschaften der Allgegenwart, der Allmacht, der Allwissenheit und der Weisheit. Die Allgegenwart versichert uns davon, daß Gott der von ihm geschaffenen Gesamtheit der Dinge in jedem Moment und an jedem nur denkbaren Punkte gegenwärtig sei. Gott ist in allem und alles wiederum in ihm (Apg 17,27.28). Indem nun diese Allgegenwart nicht unwirksam zu denken ist, sondern vielmehr wirksam, so werden wir auf die Allmacht gewiesen als die Eigenschaft Gottes, die ebenfalls in der Welterhaltung tätig ist. Gott, als der der Welt Gegenwärtige, ist dies als der Allmächtige. Gemäß dieser Eigenschaft betätigt er seine absolute Macht an der Totalität der Welt. Die Naturordnung und das Naturgesetz werden durch diese wirksame Gegenwart Gottes in Bestand und Wirksamkeit erhalten. Den Naturgesetzen verschafft die beständige Anwesenheit des Gesetzgebers erst ihre Kraft und Wirksamkeit (Jer 31.35ff.; Am 4,13; Dan 4,32; Ps 19,2; 74,15-17; Ps 89,12-14; 147,16-18). Der Bildner verläßt hier sein Gebilde nicht, wie das beim Menschen der Fall ist; denn ohne des Bildners und Schöpfers Anwesenheit zerfiel das Werk in Staub. Gottes energische Anwesenheit in der Natur ist die einzige Garantie für die Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze.

Ferner betätigt sich bei der Erhaltung des Weltalls die Allwissenheit. Vermöge dieser Eigenschaft spiegelt sich die Totalität des endlichen Seins und zwar das Kleinste, wie das Größte in Gottes Bewußtsein ab (Ps 147,8.9; Mt 6,26.28-30; 10,29.30). Er durchschaut alles bis auf den innersten Lebensgrund (1.Kor 2,10); Alles liegt bloß und entdeckt vor ihm (Hebr 4,13).

Weiter betätigt sich bei der Erhaltung auch die Weisheit Gottes. Vermöge dieser Eigenschaft weiß er, wo und wie nachzuhelfen ist; wo und wie Lebensstörungen zu verhüten sind. Gott hat alle seine Werke mit Weisheit gemacht, und er erhält sie mit Weisheit (Ps 104,24). Vermöge dieser Eigenschaft verknüpft er die Naturereignisse mit den Geschicken der Menschheit; vermöge dieser Eigenschaft, in Verbindung mit den vorher genannten und den § 14-16 erwähnten Eigenschaften – nämlich der Liebe, der Gerechtigkeit und der Heiligkeit, – kommt es zu einer Weltregierung. Die Weisheit ist die zentrale Eigenschaft, von der in Verbindung mit allen übrigen Eigenschaften die Weltregierung ausgeht; die letztere empfängt von

der Weisheit in Verbindung mit den übrigen Eigenschaften ihre Normen und Richtung vorgeschrieben. Die Weisheit ist der focus, von dem die Strahlen ausgehen, die bis an die äußerste Peripherie des Universums alles mit Licht erfüllen, so daß es keinen Punkt im Universum gibt, der im Dunkeln läge, und nicht in Beziehung zu dem Ratschluß stünde – alles ist Licht, wenn es von diesem höchsten Standpunkt aus betrachtet wird. Es bestimmt sich hier die erhaltende Tätigkeit Gottes zu einer nach Endzwecken und Zielen bestimmten Tätigkeit, und diese gesamte Tätigkeit ist eine absichtsvolle, die sich bis zum Wurm⁸⁷ und zum letzten Atom hin erstreckt, und nichts ist ihr gleichgültig, vielmehr gehört alles mit zu dem Wunderbau der Weisheit Gottes.

Der göttlichen Providenz, also jener Erhaltung, die nach Zielen und Zwecken geschieht, ist nichts von dem entzogen, was existiert. Wiefern dies von den Naturdingen gilt, wollen wir zuerst betrachten. Das Himmlische und das Irdische, das Größte und das Kleinste, die Gattungen und die Spezies, alles ist der Providenz unterstellt, alles muß Gott dienen, und wird nur dazu erhalten, um ihm zu dienen. Davon gibt Ps 148 ein treffendes Beispiel, wo die geschaffenen Dinge als zum Lobe Gottes dienlich erscheinen; denn es heißt in V.8, daß Feuer, Hagel (in Ägypten), Schnee und Dampf Gottes Befehl ausrichten. Die unvernünftige Kreatur steht hier in einer Reihe mit der vernünftigen. Es gibt nichts Unnötiges und Unnützes im Weltraum, sondern alles ist Gegenstand einer fürsorglichen, weisen Erhaltung Gottes, ja vielmehr einer väterlichen Providenz. Geben wir einige Beispiele: Gott sorgt, daß die gefräßigen Raben dem Elia Brot bringen (1.Kön 17,6), und daß die Hunde gemäß seinem Wort des Ahab Blut lecken und der Isebel Fleisch fressen: 1.Kön. 22,38; 2.Kön 9,36. Er sorgt für das Wasser, das Manna und die Wachteln in der Wüste 2.Mose 16,15; 4.Mose 11,31.⁸⁸ Weiter unterliegt dieser Providenz Gottes besonders auch der Komplex der vernünftigen Wesen und ihre Handlungen. Selbst von einem unfreiwilligen Totschlage heißt es in der heiligen Schrift (2.Mose 21,13), daß Gott den Ermordeten dem Mörder habe in die Hände fallen lassen. Auch den Losenden, wie das Los selber, lenkt Gott, der Herr, nach seinem Wohlgefallen. Spr 16,33. Nach Hes 21,21.22 weiß Gott, daß Nebukadnezar sich Jerusalem herauslösen wird, um gegen dasselbe alsdann zu ziehen. Um dies zu wissen, muß er das Resultat des Losens zuvor bestimmt haben. Von solcher speziellen Providenz zeugen Sprüche wie: Ps 33,15; Spr 16,1.2.9; 20,24; 21,1.2.31; Jes 10,15; Jer 10,23. Ohne Gott können nach

87. Man vergleiche die von Darwin jüngst (1881) beschriebenen Erdwürmer, welche den humus zu präparieren dienen.

88. Vgl. 1.Kön. 13,24.25.

Spr 16,2; Jer 10,23 die Menschen nicht einmal reden, oder ihren Gang richten, wohin sie wollen. Nach der Schrift ist auch dasjenige, was uns das Zufällige⁸⁹ scheint, der Providenz Gottes unterstellt. Gott lenkt der Könige Herz, wie Wasserbäche; des Menschen Tun steht nicht in seiner Gewalt. Es sind endlich auch die Willensakte des Menschen abhängig von Gottes Erhaltung, und es ist Gott als mittätig auch bei ihnen zu denken. In der Tat, des Menschen Herz muß wohl in seiner Hand sein; wie könnte er sonst seine Liebe, Gerechtigkeit und Heiligkeit an den Menschen beweisen – Eigenschaften, welche gar sehr bei der Welterhaltung und Regierung sich betätigen. Gottes Liebe erweist sich darin am herrlichsten, daß er das Herz, welches er geschaffen, auch erneuert: Hes 36,26.27, oder den Menschen wiedergebärt: Jak 1,18; Joh 3,6; 1.Petr 1,23. Nun aber könnte Gott das alles nicht, wenn er nicht Macht hätte über den menschlichen Willen. Selbst den bösen Handlungen darf die erhaltende Tätigkeit Gottes nicht abgehen, sonst würde der Mensch sie gar nicht auszuüben vermögen. Wenn nun Gott den Menschen selbst bei bösen Handlungen seine erhaltende Tätigkeit nicht vorenthält, so ist dies freilich zu beschränken auf das Materiale dieser Handlungen; das heißt: er gibt, was dazu nötig ist, damit sie faktisch werden. Die böse Richtung aber, welche solche menschliche Handlung erst zur Sünde macht, ist, wie wir unten sehen werden, des Menschen Schuld; und wenn Gott auch dieser Richtung nicht fremd bleibt, sondern die Handlung bis zu Ende mit seiner erhaltenden Tätigkeit begleitet, so tut er das aus einer ganz anderen Intention, nämlich er bezweckt Gutes auch da, wo die Menschen Böses bezwecken. Er bleibt rein, auch wo er zum Bösen mitwirkt: Röm 3,4; vgl. Ps 51,6.

Gleichwohl darf die Mitwirkung Gottes auch bei solchem Handeln nicht fehlen und zwar aus folgenden Gründen:

1. Ohne dieses Mitwirken würde das Einhalten eines festen Planes bei der Weltregierung unmöglich sein.
2. Gott müßte sich der so wichtigen Regierungsgewalt begeben, die bösen Handlungen zum Guten zu lenken, sie zu limitieren und ihnen eine seinem Zweck dienstbare Richtung zu geben.
3. Endlich könnte Gott die früheren Sünden des Menschen nicht durch immer tieferes Versinken in Sünden strafen, was doch Röm 1, 24ff. deutlich gelehrt wird.

89. Vgl. die Sätze über die *τυχή* bei Stobaeus Eclog. und den Thesaur. sententiarum v. Opsimathes S. 316. Die Alten schwanken in der Wertschätzung des Zufälligen, gerade wie heutige Philosophen und selbst Dogmatiker.

Geben wir etliche konkrete Beispiele. Die lenkende Hand Gottes ist in der heiligen Schrift bei den bösen Handlungen oft genug angemerkt. Dahin gehören Stellen, wie z.B. 1.Mose 50,20, wo Gott selbst beim Verkauf des Joseph Gutes im Auge hatte; er bezweckte nämlich die Errettung Ägyptens und die Beseligung des Hauses Jakobs. Bei der Verstockung Pharaos hatte Gott auch seine alles leitende Hand mit im Spiele; er verstockte ihn. Aber wodurch? Dadurch daß er sein Wort durch Mose zu ihm sandte, das ihn auf seine rechte Pflicht hinweisen sollte. Dies Wort verwarf Pharaos stolzen Mut und im Vertrauen auf sein gutes Recht. Im Kampf wider Gottes wohlgemeinten Rat ging Pharaos unter. Von Gottes Standpunkt aus geschah diese Verstockung nicht aus Freude an Pharaos Verderben, sondern auf daß Gott durch Zeichen und Wunder seine Größe an diesem Riesen beweise; auch hatte Gott den höheren Zweck dabei im Auge, daß er Israel Stoff gebe, um nachmals Gottes Wunder zu rühmen: 2.Mose 10,1.2; Ps 136,15; Röm 9,17. Auch Jes 6,9.10 gehört hierher, laut welcher Stelle Gott den Israeliten zur Strafe ihrer Sünden für einige Zeit alles Verständnis entzieht, wo dann dies eintritt: daß sie – obgleich Jesaja so herzwinnend predigt – kein Ohr haben für solche Predigt. Diese Strafe der Verstockung wiederholt sich im Volke Israel nach Joh 12,39-41; Apg 28,25-28. Wenn Gott ferner seine Hand leiht, auf daß Böses geschehe, so hat er als der Gerechte auch die Strafe früherer Sünden im Auge, ohne das neu geschehende Böse irgendwie zu billigen. Dahin gehören Stellen, wie 2.Sam 12,11.12; 1.Kön. 22,20-23. Die gleiche Strafe der Sünde durch Verhängung neuer Sünden ist Röm 1,24-32 und 2.Thess 2,10.11 vom Apostel Paulus hervorgehoben. Selbst bei der Verwerfung Christi hatte Gott der Herr seine Hand nicht abgezogen (Apg 2,23; 4,28); vielmehr taten die Feinde Christi nur, was Gott zuvor bestimmt hatte, freilich aber in einem dem ihrigen gerade entgegengesetzten Sinne. Auch dies geschah *ad majorem Dei gloriam* und zur Strafe der Widerstrebenden.

Überdies ist bei der Verstockung, die Gott beigelegt wird, speziell noch dies im Auge zu behalten, daß dieselbe von Seiten Gottes nicht geschieht durch Eingießung böser Gedanken. Gott versucht niemand zum Bösen (Jak 1,13). Vielmehr bewirkt Gott die Verstockung durch seine Güte und Geduld; dadurch, daß er sich den Menschen als Gott zu erkennen gibt, ja ihnen die gute Predigt des Wortes zuteil werden läßt, was aber diese Menschen so wenig ertragen können, daß es ihren Widerstand nur steigert. Und da macht nun gerade das stille, demütige Walten Gottes die Sünder so frech und hart, nicht aber die Eingießung böser Herzensbewegungen. Zuweilen wirkt Gott auch auf die Menschen mittels des Satans (Hiob 1 und 2; 2.Sam 24, 1f; 1.Chr 21[22].1); da läßt er dem Verkläger der Men-

schen seinen Willen, und Satan reizt zur Sünde – nicht ohne Gottes Willen.

Wenn Gott schließlich die zur ewigen Strafe Verdammten als ein bleibendes Denkmal des göttlichen Zornes wider das Böse erhält, so entspricht auch dies abermals seinem Wesen. Gott ist ein gerechter und heiliger Gott, und nach seinem gerechten Gericht fordert er die Erhaltung der Verworfenen in der Hölle als notwendiges Relief und Folie für die unverdiente Seligkeit der Erwählten.

Es bezieht sich also die erhaltende Tätigkeit Gottes, sein Mitwirken (oder concursus) auf alles. Alle seine Eigenschaften erweisen sich bei dieser Welterhaltung und Regierung. Glänzende biblische Beispiele dafür sind ja die Geschichte Josephs, von der Ruth, der Ahnfrau Christi, von David, von Ahasverus und seinen Kämmerern, von Haman, Esther und Mardochai; besonders auch Lk 2,1 und überhaupt die ganze evangelische Geschichte; ja, wollte Gott, auch die Lebensgeschichte derjenigen, die dies lesen. Und nichts ist tröstlicher als gerade diese Lehre von der speziellen Fürsorge oder Providenz Gottes, die sich so ganz bis ins Einzelne hinein zu jeder Kreatur herabläßt und alles – das Größte wie das Kleinste – in ihren Bereich hineinzieht. Diese Lehre ist ein Hauptbestandteil der wahren Gottesfurcht. Die Erkenntnis davon erzeugt – wie Calvin treffend sagt – Dankbarkeit im Glück, Geduld im Unglück und eine unglaubliche Zuversicht für die Zukunft, endlich auch Beruhigung wegen der Vergangenheit. Sind die Haare auf unserem Haupte gezählt laut Mt 10,30; Apg 27,34; sorgt Gott um so viel mehr für uns, wie für die Sperlinge, als wir höher stehen, wie sie: was könnten wir dann noch wünschen, was noch fürchten, in welcher Not könnten wir dann noch verzagen? Alsdann müssen alle Dinge uns zum Guten dienen, Röm 8,28; gleichwie dem Joseph der Haß seiner Brüder, dem Hiob die Vernichtung von Hab und Gut, dem Mose die Flucht nach Midian, dem Paulus die Gefangenschaft in Judäa nur zum Guten gereichte. Es gilt da allein, daß wir bei eintretendem Unglück nicht bei den Mittelursachen stehen bleiben, sondern zur obersten Ursache hindurchdringen und demnach in allem Gottes Finger erkennen: der alles so in seiner Gewalt und Macht hat, daß nichts ohne seine Fügung geschehen kann, und daher nichts von ungefähr, sondern alles aus seiner väterlichen Hand uns zukommt: Ps 27,3; 56,5; 91,3; 118,6. Wie unglücklich der Christ ohne diese Lehre wäre, ist klar. Wer die tausend Stricke kennt, die dem leiblichen und geistlichen Wohlstande der Menschen täglich gelegt sind, wer da weiß, wie die eigene Wohlfahrt vom Teufel und von boshafte Menschen bedroht wird, der müßte ohne diese Lehre ruhelos herumirren

und verzweifeln. Nun aber kann er getrost mit David sagen: „Meine Lebensstunden stehen in Gottes Hand“ (Ps 31,16): der ganze wechselvolle Lebenslauf wird von Gott geleitet und überwacht. Den hohen Trost dieser Lehre geben herrlich wieder Heid. Kat. 28; Luther zum I. Glaubensartikel und Calvin, Inst. I,17, §6-12.

Unlöslich sind hier wieder die Antinomien, in die sich der menschliche Geist verwickelt; es sind dieselben, die oben bei dem §10-13 Behandelten aufgezeigt wurden. Bei solcher erhaltenden Tätigkeit Gottes, welche auch zu den Willensakten der Kreaturen nötig ist, verwickelt sich die Vernunft in allerlei Widersprüche. Der Philosoph kann auch hier abermals nicht aus dem Dilemma, ob Pantheismus oder Dualismus anzunehmen sei, herauskommen. Entweder tut nach der Philosophie Gott selber alles, und es gibt gar kein spontanes und kein selbständiges Wirken der vernünftigen Wesen – die Realität des Bösen und der Sünde verschwindet: dann haben wir den Pantheismus. Oder man nimmt an, daß die geschaffenen Dinge unabhängig vom Einwirken Gottes ihren eigenen Weg gehen. Weil man das Einwirken Gottes mit der Freiheit des Menschen nicht zusammenreimen kann, so versagt man dem Allerhöchsten jegliche Einwirkung auf die freien Willensentscheidungen des Menschen. Hier haben wir den Dualismus, wonach Gott und Menschen einander völlig gleichgültig gegenüberstehen. Wir dagegen wenden uns mit Widerwillen von der Philosophie ab und bleiben bei der biblischen Darstellung der Providenz stehen. Eine Formel zu finden, die dem Dilemma uns entrisse, verzichten wir. Dorners Versuche in dieser Richtung dienen nur lauter später darauf zu bauenden Ketzerien. Er sagt (I, S.483): Die Erhaltung ist die Kontinuierung des göttlichen Schöpferwillens, aber so, daß sie das Gesetzte in seiner Lebendigkeit auffaßt, ja seine sekundäre Kausalität zugleich zum Medium seiner Reproduktion verwendet, wodurch sie kreatürliches Abbild der göttlichen Selbstbegründung (Aseität) wird, aber nur aufgrund von Gottes stets gegenwärtiger, tragender Allmacht. Vgl. S.489.

Wir sagen zum Schluß: nirgend verhält Gott, der Schöpfer, sich passiv, oder indifferent; nirgendwo hat er das bloße Zusehen; niemals also verhält er sich gleichgültig gegen die Art und Richtung der Tätigkeit seiner Geschöpfe. Aber so wenig als die Sonne dadurch, daß sie ihre Strahlen etwa durch unreines Glas hindurchscheinen läßt, oder den Schlamm erwärmt, an Reinheit abnimmt: ebenso wenig wird der Schöpfer verunreinigt, wenn er sich mit dem Bösen befaßt. Die Strahlen ziehen sich, wenn die Sonne am Horizonte verschwindet, in gleicher Reinheit zurück, wie sie gekommen sind, und ebenso bleibt Gott unberührt vom Bösen, – er behält das

letzte Wort, wenn man mit ihm rechnet (Röm 3,4). Gleichwie er unzugänglich für das Böse ist, so versucht er auch niemand zum Bösen; bei ihm ist kein Schatten von Veränderung (Jak 1,13.17). Aber andererseits ist er Gott und kann nicht zulassen, daß etwas ohne sein Zutun geschehe. Von irgend welcher Aseitigkeit der Kreatur hier zu reden, wäre Gotteslästerung.

§ 29. Das Wunder

Zu den göttlichen Tätigkeiten in Beziehung auf die Welt gehört auch das Wunder. Das Wunder ist ein Ereignis, das sich aus dem gewöhnlichen Verlauf der Dinge nicht erklären läßt, sondern das darüber hinausliegt oder von dem, was gewöhnlich geschieht, durch einen Abstand geschieden ist. Dies ist die im Hebräischen נִפְלְאוֹת oder נִפְלָאָה vorliegende Bedeutung. Als etwas Außergewöhnliches flößt das Wunder Staunen und Schrecken ein, weshalb es im Hebräischen auch נִרְאָה „Furchtbares, Grauen erregendes“ heißt: Ps 65,6; dem entspricht das neutestamentliche $\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$. Es gesellt sich auch wohl zum Wunder die Vorstellung hinzu, daß Gott sich dadurch erhöht; insofern heißen die Wunder „gedolot“, z.B. Ps 145,6. Durch sie hat Gott sich einen Namen gemacht bei Israel und den Völkern, z.B. 2.Mose 10,1.2; Jer 32,20. Und sofern dies der Zweck der Wunder ist, so heißen sie dann auch Zeichen, „ôôt“ „σημεία“, d.h. Zeichen der verborgenen Gottheit, die aus dem Wunder spricht. Insofern als die göttliche Macht im Wunder sich offenbart, heißt dasselbe „δύναμις“ Mk 6,5; 9,39.

Die augenfälligen Wunder treten nicht von Anfang an in der heiligen Geschichte hervor; sondern erst zu der Zeit, in der das Bewußtsein von einem geregelten, alltäglichen Naturverlaufe bereits etwas entwickelter war. Schleiermacher (I, S. 235) sagt gerade umgekehrt, aber unrichtig: „die Vorstellung von Wundern sei am häufigsten, wo es noch wenig Naturkenntnis gibt“. Das ist gegen die Geschichte. Nach ihr sind die Wunder pädagogische Mittel, welche Gott sich vorbehalten für eine spätere Zeit, in der ein Geschlecht lebte, das auf gewöhnlichem Wege nicht wohl zu überzeugen war, sondern durch außergewöhnliche Mittel von Gottes Nähe, Autorität und Herrlichkeit überführt werden mußte. Erst seit Mose häufen sich die Wunder. Hier treten wenigstens die ersten eklatanten Wunderzeichen hervor, durch die Gott den Menschen mit großer Langmut zu überführen, oder das erwählte Volk im Glauben zu bekräftigen beabsichtigte, oder auch seine Obmacht kund geben wollte. Dann treten die Wunder dort auf, wo es gilt, das Volk Israel von einem Widerstand wenigstens für eine Zeit lang zu heilen, der für dasselbe tödlich werden mußte, wenn er nicht gebrochen wurde. So z.B. unter Elia und Elisa. Wo der Druck auf Israel schwer lastete

im Exil, da durfte Daniel wiederum Wunder erleben. Zur Zeit Christi endlich traf noch einmal eine Fülle der Wunder mit einer Fülle der Belehrung zusammen. Es galt zum letzten Mal, Israel von seinem Widerstand gegen Gott und den Messias zurückzubringen, und die schlagendsten Zeichen folgten deshalb hier rasch aufeinander: Joh 10,38; 11,45-50; 12,17. Jesus forderte, daß die Jünger und die Juden ihm um der Werke willen glauben sollten: Joh 10,25; 14,11. Wir sehen also, daß die Wunder durch die besondere Langmut und Güte Gottes den Menschen gewährt wurden, um sie noch auf anderem Wege als bloß durch Wort und Lehre zu überführen und ihnen jede Entschuldigung zu nehmen. Die Wunder sind mithin ein Ausfluß der Güte Gottes, die den Menschen zur Buße leiten will nach Röm 2,4. Das größte σημεῖον war Christus selber nach Lk 2,34. Die Wunder sollen geradezu den gewöhnlichen Lauf der Dinge, in welchem man Gott nicht mehr zu erkennen vermag, durchbrechen, um das menschliche Herz zu treffen und hier den Widerstand zu überwinden.

Was nun die Möglichkeit der Wunder betrifft, so beruht dieselbe darauf, daß Gott Himmel und Erde geschaffen mittelst seiner großen Kraft und seines ausgestreckten Armes nach Jer 32,17. Wer die Schöpfertätigkeit Gottes in lebendiger Weise anerkennt, wird Gott das Setzen neuer Ursachen neben den bisher in der Schöpfung wirkenden nicht absprechen wollen. Denn dies eben haben wir im Wunder anzuerkennen, daß Gott in demselben schöpferisch auftritt, also in einer Weise, die wir aus 1.Mose 1 genugsam kennen. Und zwar ist im Universum Raum genug für solche neue Schöpfungen, und den blind ihrem Schöpfer folgenden Naturgesetzen geschieht doch kein Abbruch und keine Beleidigung durch das Wunder, welches Gott wirkt. So ist z.B. bei der Speisung der 5000 im Evangelium die kleine Zahl der Brote durch Gottes schöpferische Kraft den austeilenden Jüngern unter den Händen gewachsen. Das Öl im Krug der Witwe zu Sarepta nahm durch Gottes schaffende Allmacht zu (1.Kön 17; 2.Kön 4,4). Und wenn nun auch die Propheten oder Christus sich beim Wundertun zuweilen der Mittel bedienen, so geschieht dies allein zur Übung des Glaubens der zu Heilenden. So ließ Elisa den Naeman sich siebenmal im Jordan untertauchen (2.Kön 5,10), um den Gehorsam des Glaubens auf die Probe zu stellen; ebenso ließ Jesus den Petrus die Angel auswerfen, um einen Fisch zu fangen, in dessen Maul die Zinsmünze gefunden wurde. In gleicher Absicht sandte Christus den Blindgeborenen zum Teiche Siloah, nachdem er ihm die Augen mit Kot bestrichen, und befahl ihm, daß er sich daselbst wüsch (Joh 9,7). Hier sind das Wasser und der Kot nicht Mittel der Heilung, sondern sie sind pädagogischer Natur;

sie spannen den Glauben an. Mit der schöpferischen Tätigkeit Gottes hat sein Wundertun die genaueste Übereinkunft.

Es ist eine seltsame Verblendung, daß man die Naturwunder gegenwärtig, als für den Christen (nach Schleiermacher) nicht bedeutsam, zurückzustellen liebt. Man bevorzugt die Geisteswunder, die man nur ganz gedankenlos und phrasenhaft noch „Wunder“ nennt, im Grunde aber darin nur die Verwirklichung der wahren Naturanlage – also ganz wie bei Christus, dem Gott-Menschen, selber – betrachtet. Es ist ein frevelhaftes Spiel, das die Neueren treiben. Sie vertrösten uns auf die Geisteswunder, und fragen wir bei diesen näher nach (z.B. bei O. Pfeleiderer, Grundriß § 41), so sind dieselben keine Wunder mehr, sondern die höchste Verwirklichung dessen, was ohnedies als Anlage im Menschen liegt. Mit Christus wird dies frevelhafte Spiel begonnen. Er ist das wunderlose Wunder – die Blüte (ἀκμή) und der Gipfel (κορυφή) der Menschheit. Alle anderen Wunder fallen dann mit ihm hin und sind ihres übernatürlichen Charakters entkleidet.

§ 30. Von den Engeln

Am ersten Schöpfungstag schuf Gott, als er die Himmel ins Dasein rief, zugleich auch die Engel.⁹⁰ Es geschah auf verborgene Weise. Die Anwesenheit der Engel beim Schöpferwerke Gottes folgt aus Hiob 38,7, wo vom Jauchzen der Kinder Gottes geredet wird, die des Zuschauens beim Entstehen des Festlandes gewürdigt wurden. Der Himmel kommt in der heiligen Schrift vorzugsweise als der Sitz Gottes in Betracht. Und eben hier haben die Engel ihre Wohnstätte laut Mt 18,10 ; Mk 12,25 ; 13,32. Desgleichen redet der Judasbrief im V.6, von einem Herrschaftsgebiet und einer Wohnstätte, die gewisse Engel gehabt hätten, nämlich im Himmel.

Was ist Himmel? Wir dürfen uns den Himmel, oder „die Himmel“ nach der hebräischen Wortform, nicht in einer möglichst weiten geometrischen Entfernung von der Erde denken, so daß etwa ein Engel, um vom Himmel auf die Erde zu gelangen, jedes Mal einen Raum zu durchmessen hätte, wie z.B. der Sonnenstrahl. Die Himmel als Sitz Jahwes sind bald näher, bald ferner zu denken; der Himmel ist da, wo Jahwe seine Gegenwart in beson-

90. Als Rückfall in Gnostizismus ist Dorners Annahme (I, S. 540) zu bezeichnen, daß die biblische Engel lehre die Möglichkeit zeige, unserer Welt vorausgegangene Schöpfungskreise zu statuieren, die von Engeln belebt worden seien. So redet er (S. 471) von einer Welt reiner, wenngleich noch nicht in die Geschichte eingangener Geister...ein Reich vor der Schöpfung **dieser unserer Welt**, in welcher Gottes schöpferische Liebe, die nicht ohne Welt sein wollte, stets ihre Stätte hatte etc. Auf solchen Irrwegen will man der Annahme einer Schöpfung in der Zeit entgehen, verfällt aber dabei in puren Gnostizismus.

derer Weise zu erkennen gibt, und eben dort sind dann auch die Engel. Wir können uns also den Himmel auch näher denken, als besonders in der populären Anschauung angenommen zu werden pflegt. Jakob sah eine doppelte Engelwacht: 1.Mose 32,2; 2.Kön 6,17; Stephanus sah den Himmel offen: Apg 7,55; und Johannes erblickte desgleichen eine Tür des Himmels offen: Offb 4,1. So nötigt uns nichts, den Himmel erst in einer unermesslich weiten Entfernung von unserer Erde beginnen zu lassen. Es wäre demnach der Himmel als der Ort der besonderen Gegenwart Gottes zu definieren: Ps 115,16; 5.Mose 10,14; doch so daß er Gott nicht umfassen kann: 1.Kön. 8,27. Damit ist nun aber nicht jede räumliche Beschränkung dem Himmel abgesprochen; denn im Himmel gibt es einen Ort, wo der auferstandene und erhöhte Sohn Gottes zur Rechten des Vaters thront. Derselbe hat aber einen Leib, der als solcher einen bestimmten Raum ausfüllt. Dieser letztere Umstand nötigt uns, dem Himmel bei aller seiner Dehnbarkeit doch einen Kern zuzuschreiben, der einen bestimmten Raum einnimmt. Und da sagen wir: der Ort, wo Christus thront, ist das jenseitige Allerheiligste, identisch etwa mit dem dritten Himmel, oder dem Paradiese, von dem Paulus 2.Kor 12,2.4 redet. Aber von diesem festen Kerne oder Mittelpunkte, wo Christus thront, dehnt sich der Himmel in immer weiteren Kreisen aus und ist ohne Zweifel unserer Erde auch wieder ganz nahe. Ja im dunklen Kämmerlein, wo der Mensch im Staube ringt mit seinem Gott, kann sich der Himmel, m.a.W. Gottes und seiner Engel Gegenwart offenbaren. Wie der Sonnenstrahl durch die Spalte des Kerkers dringt und nicht nur von der Sonne fröhliche, belebende Botschaft bringt, sondern die Sonne mit sich führt, so sendet der Himmel seine Boten, und wo sie erscheinen, kommt der Himmel mit ihnen, um das angefochtene Herz des Beters zu erfreuen: Apg 1,10; 12,7; Lk 2,9.13; 24, 4; vgl. 1.Mose 28,17.

Von den Engeln, diesen Bewohnern des Himmels (Hiob 15,15), ist von Anfang an die Rede. Schon 1.Mose 2,1 ist von einem Heere die Rede, das auch dem Himmel zugeteilt wurde: Ps 33,6; 1.Kön 22,19; Ps 148,2. Zu diesem Heere gehören die Engel. Stern und Engel sind Wechselbegriffe; vgl. Hiob 25,5; Hiob 38,7 sowie das Lied der Debora, Richter 5,20. Und zwar liegt in dem Ausdruck זבואות , von dem auch das seit Samuels Zeit zu Jahwe hinzutretende Attribut „Zebaoth“ abzuleiten ist, das Moment der Ordnung, oder des ordnungsmäßigen Einherschreitens. Gott hat die Engel von vornherein nach einer gewissen Ordnung erschaffen. Von ihrer Existenz wissen wir nicht viel. Die Schrift redet mehr beiläufig und gelegentlich von den Engeln. Was ihren Namen anlangt, so heißen sie Maleachim, d.h. Gesandte, Boten, welche die Befehle Gottes ausführen; weil ferner

Gott die ihm eigene Kraft und Gewalt durch sie offenbart, so heißen sie *δυνάμεις* (Eph 1,21). Weiter heißen sie Mitknechte der Gläubigen: Offb 19,10; 22,9; auch Kinder Gottes: Hiob 2,1; 38,7. Als Korporation heißen sie sogar Elohim: Ps 97,7, weil in ihrem Dienste der Gottheit Macht und Glanz sich widerspiegelt. Sie werden beschrieben als heilige, wenn auch in einem weiten Abstand von Gott stehende Wesen: Hiob 4,18; 15,15; Mt 25,31; Lk 9,26; 1.Tim 5,21; sie sind den Menschen an Einsicht überlegen, wissen aber auch nicht alles (z.B. den Tag des Gerichts): Mk 13,32; desgleichen an Macht: Ps 103,20; 2.Thess 1,7; 2.Petr 2,11; und höchst selig: Mt 18,10; Lk 20,36. Sie sind schlechthin geistige Wesen: Hebr 1,14, und sie gehören, im Gegensatz zu der Finsternis hiernieden, dem Lichte an: 2.Kor 11,14. Wie wir uns ihr Verhältnis zu einander zu denken haben, darüber gibt Christi Wort Aufschluß: Lk 20,36; Mt 22,30; Mk 12,25. Ihre Zahl ist unübersehbar: Dan 7,10; Mt 26,53; Lk 2,13; Hebr 12,22; Offb 5,11. Sie waren tätig bei der Gesetzgebung: Apg 7,53; Gal 3,19. Die guten Engel heißen erwählte: 1.Tim 5,21.

Was ist nun die Bestimmung der Engel? Ihrer Bestimmung gemäß sind die Engel Boten Gottes, dienstbare Geister: Hebr 1,14; Ps 103,20.21; Ps 34,8; 91,11; Mt 18,10; welche letztere Stelle aber nicht von Schutzengeln zu verstehen ist. Es sind die Engel, die den Kleinen, d.h. nach dem Zusammenhange, den um des Namens Christi willen Verfolgten, von der Welt klein Geachteten zu Dienste sind, und die dabei auf Gottes Wink achten, wann und wem sie helfen sollen. Von diesen Engeln heißt es: sie sehen alle Zeit das Angesicht Gottes, also nicht das der Kinder. Die Engel dienen, wie sie verborgen ins Dasein getreten sind, auch in verborgener Weise in der Weltregierung, und sind besonders den Menschen zu Nutz und Frommen, speziell aber denen, die ererben sollen die Seligkeit: Lk 15,7; 16,22; Hebr 1,14. Ihr Dienst an dem Menschen soll nicht etwa des Herrn unmittelbaren Beistand in den Hintergrund drängen. Nach der wunderbaren Weisheit Gottes sind sie vielmehr als Helfer vom Anbeginn der Welt im Hintergrunde geblieben. Man soll durch ihr Hervortreten nicht zur Abgötterei gereizt werden; sie sind Mitknechte: Offb 19,10; 22,9. Und wo sie einmal in die Erscheinung nach Außen treten, da nehmen sie zwar eine greifbare Gestalt an, aber immer doch eine solche, welche dient, um den Menschen zu belehren und ihnen einen besonders für jene Zeit wichtigen Gedanken einzuprägen. Ihre Erscheinungsform hat symbolischen Charakter. Die Cherubim und Seraphim gehören hierher, deren Gestalten lehrhafter Natur sind. Die Cherubim (schon 1.Mose 3,24) vereinigen in ihrer Erscheinung das Erhabenste, was die Schöpfung bietet, in sich. Nach Hes 1,10; 10,14 tragen die Cherubim, die im Großen und Ganzen einem Men-

schen gleichen, das Antlitz eines Menschen, eines Löwen, eines Stiers und eines Adlers. Sie haben also die edelsten, vornehmsten Charaktere und Erscheinungsformen der Schöpfung an sich und sind das Vehikel der Gegenwart Gottes. Wenn sie nun an den Pforten des Paradieses wachen, so tun sie dies zur Einprägung eines besonderen Gedankens, nämlich zum Wahrzeichen dafür, daß dieses Paradies auch dem gefallen Menschen von Gott noch aufbewahrt sei. Die Wächter des Paradieses tragen gleichsam die Insignien der alten Schöpfung an sich. Freundlich winken sie dem Menschen in der Stiftshütte und im Tempel, wo sie über der Bundeslade (2.Mose 25,18) und am Vorhang (2.Mose 26,31) angebracht sind. Bei einer anderen Gelegenheit erscheinen die Engel als Kriegsscharen, z.B. als eine doppelte Engelwacht: 1.Mose 32,2, von welchen 2.Kön. 6,17 aber nur feurige Rosse und Wagen gesehen werden. Dem Jesaja erscheinen sie (Kap 6) als feurige Geister, entsprechend der Heiligkeit Gottes, von der sie ebendasselbst durch ihre Worte Zeugnis geben. Seraphim ist dort ihr Name, von „saraph“: brennen. Ihre ganze Erscheinung ist symbolischer Art. Mit drei Flügelpaaren werden sie Jes 6 vorgestellt, deren zwei ihr Antlitz bedecken zum Zeichen dafür, daß sie den Anblick der Herrlichkeit Gottes nicht zu ertragen vermögen. Mit zwei Flügeln bedecken sie die Füße; d.h. sie verzichten angesichts Gottes auf eigenes Wollen und Laufen. Mit zweien endlich fliegen sie; das will sagen: es ist bei aller demütigen Anerkennung ihres Unwertes und Abstandes von Gott dennoch Kraft und Geschicklichkeit ihnen geblieben, um Gottes Befehle auszurichten. In einem Lichtgewand und geflügelt erscheinen Engel mehrere Male in der heiligen Schrift, z.B. bei der Auferstehung: Mt 28,3; Joh 20,12; vgl. Offb 14,6. Damit stimmt Ps 104,4: „Er macht seine Engel zu Winden, und seine Diener zu flammendem Feuer“; d.h. ohne Bild: sie sind schnell wie der Wind und eifrig wie das Feuer; das erste Versglied spielt auf die Flügel, das letztere auf die Lichtgestalt der Engel an. – Von Rangklassen der Engel gibt uns die heilige Schrift keine deutliche Vorstellung, so daß wir von einer Rangordnung der Engel reden könnten. Auch in Kol 1,16 und Eph 1,21; 1.Petr 3,22, wo von Herrschaften, Fürstentümern und Obrigkeiten der Engel die Rede ist, wird nichts Besonderes über der Engel Rangordnung mitgeteilt. Alle jene Ausdrücke gehören zur amplifizierenden Darstellung ihrer Machtfülle. Auch an anderen Stellen gibt die heilige Schrift Andeutungen darüber, daß die Engel in einer Ordnung leben. So redet Hiob 33,23 von einem Engel, der hervorragt aus tausend; Dan 10,13 und Offb 12,7 von Michael, einem der ersten Fürsten. Jos 5,14 spricht von einem Fürsten über das Heer des Herrn. Desgleichen reden 1.Thess 4,16; Jud 9 von einem Erzengel, einem Anführer der Engel. Hiemit wird aber

nur das entfaltet und auf einen bestimmten Ausdruck gebracht, was schon in 1.Mose 2,1 im Worte „zaba“ lag, wonach die Engel in einer gewissen Ordnung erschaffen sind. Wo nun eine Ordnung obwaltet, da ist auch ein Anführer zu erwarten. So stehen denn nach dem Neuen Testamente die Engel wirklich unter dem erhöhten Christus: Eph 1,21; Kol 1,16; 1.Petr 3,22; Offb 5,11.12. Mit diesem Haupte, mit Christo, setzen manche auch Michael, den Erzengel, der Offb 12,7.8 vorkommt, identisch (Vitringa, Hengstenberg). Wir wagen aber nichts zu entscheiden. Über die bösen Engel werden wir bei Gelegenheit des Falles der ersten Menschen das Nähere hören. Vgl. zu diesem Abschnitt Calvin, Inst. I,14, § 3ff. – In der alten Kirche schrieb Dionysius über die Engel; in der Neuzeit beschäftigen sich nur die theosophisch gerichteten Theologen mit sichtbarer Vorliebe mit den Engeln und Dämonen; die sich par excellence wissenschaftlich nennende Theologie geht mit einer gewissen Scheu an diesem Theologumenon vorüber.

II. TEIL

Anthropologie oder die Lehre vom Menschen

§ 31. Einleitung

Die zweite Hauptbedingung einer wahrhaft heilsamen und nutzbringenden Erkenntnis der göttlichen Dinge ist die Erkenntnis des Menschen: denn das „*nosce te ipsum*“ geht mit dem „*nosce Deum tuum*“ Hand in Hand. Wenn wir nun aber den Menschen seinem ganzen Umfange nach erkennen wollen, so müssen wir nach der Schrift dreierlei in Betracht ziehen:

1. den Urstand,
2. das Verlassen des Urstandes und den Antrieb dazu von außen her und
3. das hierauf folgende menschliche Verderben.

In diesen drei Abteilungen erschöpft sich die Anthropologie (die Lehre vom Menschen). Über jene drei Punkte im Unklaren zu sein, ist für den Christen schimpflicher, als Unwissenheit in den Dingen des alltäglichen Lebens. Die meisten Ketzereien stammen aus einer verkehrten Einsicht in das Wesen des Menschen. Der Pelagianismus reagiert sofort auf die Christologie und Trinitätslehre. Die Monarchianer und Arianer waren zu allererst Pelagianer vor Pelagius. Je mehr Christus wächst, desto mehr nimmt der Mensch ab, und umgekehrt; unser Wahlspruch sei und bleibe aber: „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen“.

ERSTE ABTEILUNG

Der Urstand des Menschen: Status originis

§ 32. Die Stellung des Menschen unter den Kreaturen

Es ist ein Hauptübel der modernen Theologie, daß sie das Wesen des Menschen völlig unrichtig definiert. Und dies schreibt sich allein daher, weil die Dogmatiker nicht mit Hilfe einer genauen Exegese, sondern mit philosophischen Begriffen operieren. Nicht Moses, sondern Plato und Aristoteles sind letztlich deren Lehrmeister. Jene Griechen aber machten die Würde und Vortrefflichkeit des Menschen zum Ausgangspunkt ihres Forschens.

Unsere Aufgabe sei dagegen, daß wir uns strikt an den Wortlaut der Schrift, besonders des 1. Buch Moses halten. Der Mensch ist das Ziel und die Krone (ἀκμή) der Schöpfung: dieselbe vollendet sich in ihm. Nachdem die Tätigkeit Gottes in der Schöpfung sich vom Unvollkommenen zum immer Vollkommeneren erhoben, nachdem sie vom Unorganischen zum Organischen aufgestiegen, so endet sie mit dem Menschen: 1.Mose 1,26. Von nun an steigt die Schöpfung nicht höher; das Höchste ist erreicht. Der Mensch nun gehört zunächst der Erde an; er ist aus der Erde gebildet: 1.Mose 2,7, und steht an und für sich ganz auf Seiten des Kreatürlichen. Hätten wir nur die Darstellung von 1.Mose 2,7, so würde sich für den Menschen auch wirklich nichts weiter ergeben, als der erste Platz unter den Tieren, er wäre der primus inter pares. Wir würden erfahren; daß Gott eine besondere Sorgfalt auf die Bildung des Menschen gewendet, daß er durch eine plastische Handlung bei der Bereitung des Menschen die Wichtigkeit dieses Weltwesens kund getan – aber dies alles würde nur eine komparativ höhere Stellung des Menschen über den Tieren erweisen. Dazu kommt, daß auch den Tieren nephesch und ruach zugeschrieben wird, und also der Mensch, auch von dieser Seite betrachtet, nur durch eine fließende Grenze von den Tieren geschieden erscheint: Pred 3,19.21; Hiob 12,10. Blieben wir also allein bei 1.Mose 2,7ff. stehen, so hätten wir keine Waffe, um dem Materialismus zu widerstehen, der sich heutzutage so gewaltig breit macht und die Grenze zwischen Mensch und Tier bereits aufgehoben hat. Aber man muß eben Schrift durch Schrift erklären, wie schon unsere Symbole verlangen, z.B. das Zweite Helvetische Bekenntnis, Art. 2. Was den Menschen über die Tiere erhebt, ist, daß er geschaffen ward mit Rücksicht auf ein ihm ganz eigentümliches Ziel. Das Ziel (τέλος) ist hier ein anderes als bei den Tieren. Der Mensch ist von Gott gemacht mit der Zweckbestimmung: daß er sei im Bilde Gottes: 1.Mose 1,26. בְּצַלְמֵנוּ heißt es; צַלְמֵנוּ bezeichnet die Sphäre, worin, bzw. für welche der Mensch geschaffen ward.⁹¹ Es ist von vornherein bei der Bildung des Menschen darauf abgesehen, daß er im Bilde Gottes stehen könne. Man setzt nicht Holz in ein Feuer, es würde verbrennen: wohl aber einen Felsblock. So ist nun auch der Mensch gemacht nicht wie die übrigen Weltwesen, daß er angewiesen wäre auf das nächsthöhere in der Stufenfolge endlicher Wesen, sondern hinsichtlich seiner heißt es 1.Mose 1,26: „Laßt uns Menschen machen in unserem Bilde“. Da ist nun das „Machen des Menschen“ und das „Bild Gottes“ jedes für sich zu betrachten; jenes, das Machen des Menschen, geschieht im Hin-

91. Dillmann, Kommentar zur Genesis; 4. Auflage S. 30 sagt: „In unserem Bilde, so daß der Mensch das Bild Gottes trägt, gleichsam darein gefaßt oder gekleidet ist. Weiter heißt es כְּדִמְיוֹתֵינוּ nach (gemäß) unserer Ähnlichkeit; das drückt denselben Gedanken aus, nur abstrakter, und soll das בְּצַלְמֵנוּ nicht abschwächen, sondern kumulierend den Gedanken nachdrücklicher hervorheben“.

blick auf dieses, auf das Bild Gottes, oder konkreter ausgedrückt: das Erschaffen des Menschen fand statt in Gottes Bilde als der maßgebenden Sphäre und dem rechten Elemente des Menschen.

§ 33. Das Bild Gottes

Alles auf Erden ist so gemacht, daß es einem bestimmten Zwecke entspreche. Alles in der Welt hat seine Kategorie, seinen Zweck, nach philosophischer Ausdrucksweise eine Idee, der entsprechend es gemacht ward; nur dadurch hat jedes Ding einen Halt auf Erden und deshalb darf es bestehen vor dem weisen Urheber dieser Welt. Ist nun alles für den Menschen da, ist er der Schlußstein der Schöpfung, so könnte es scheinen, als ob der Mensch der letzte, absolute Zweck wäre und nicht abermals einem höheren Zwecke dienen müßte. So verhält es sich aber in Wahrheit nicht. Gott hat den Menschen in Beziehung auf sich geschaffen (εἰς αὐτόν), d.h. der Zweck, dem der Mensch wiederum dienen soll, ist: daß Gott Wesen erschaffe, die nicht in sich versunken oder nur ein Glied in der endlichen Reihe der Wesen wären, wie die Tiere, sondern daß sie Wesen seien, die in Gott oder seinem Bilde erst ihren höheren Halt, ihr rechtes Element hätten und so erst zum rechten Leben und Gedeihen gelangten. Gottes Bild ist, der Etymologie des Wortes gemäß, der mitteilbare Abdruck oder Schattenriß seines Wesens. Zwar kann der zu erschaffende Mensch keinen Anteil haben an dem ewigen Sein der drei Personen des göttlichen Wesens; aber von Gottes Wesen strahlt ein Abglanz aus, in welchem der zu erschaffende Mensch aufgenommen und geborgen ist.

Machen wir uns das deutlicher. Schon in den irdischen Verhältnissen wünscht jeder rechte Vater, daß seine Kinder sein Bild tragen; des Hausherrn Ruhm ist, wenn das ganze Haus sein Bild trägt, d.h. seiner Art zu sein entspricht und ihr sich fügt. Und wirklich herrschen, je nachdem der Hausherr ist, allerlei Arten oder auch Unarten im Hause; die Art des Hausherrn reflektiert sich eben in den Kindern und Untergebenen. Gott nun, der alles zubereitet hat, spricht 1.Mose 1,26 den gleichen Vorsatz aus: er wolle Menschen machen in seinem Bilde, Menschen, die in seiner Art zu sein sich allein glücklich fühlten und die in sein Element hinein- und sich ihm anpaßten. Bild Gottes ist demnach eine geistige Atmosphäre, die den in ihr lebenden Menschen sich assimiliert und ihm ein bestimmtes Gepräge verleiht.

Der Mensch als ein geschaffenes Wesen hat keine Selbständigkeit und Originalität, um sich neben Gott als etwas Besonderes zu behaupten; er be-

darf des höheren Haltes; er muß nachahmen, jemandem nacharten, er muß in einem ganz bestimmten Element sein und bleiben, um zu gedeihen; und dies Element war eben das Bild Gottes. Wie nach Gottes Bestimmung die Pflanze ihr Element im Sonnenlicht hat, der Vogel in der Luft, so war das Element, in dem der Mensch wahrhaft gedeihen sollte, das Bild Gottes. Gott aber – das müssen wir wohl bedenken – ist ein unendlicher Geist. Daher kann man sich eigentlich kein adäquates Bild von ihm machen. Sein Bild läßt sich nur aus seinen wundervollen Eigenschaften zusammensetzen. Bild Gottes ist eine Ausstrahlung und Ausfluß des geistigen Wesens Gottes oder seiner unzugänglichen Herrlichkeit, welche nach Gottes Ratschluß die geistige Atmosphäre sein sollte, in der wir glücklich würden, in der, was Gottes ist, sein vollseliges Leben, sein heiliger Wille und seine Gesinnung höchstes Gesetz und alleinbestimmend sind. Von dieser Herrlichkeit redet auch der Apostel Paulus Röm 3,23, wo er sagt: wir seien allzumal Sünder und ermangeln der Herrlichkeit Gottes. Ferner sieht Paulus auf dieses Bild Gottes in Kol 3,9.10; Eph 4,24; hier redet er zwar von der Erneuerung durch Christum; aber diese Erneuerung geht vor sich nach Maßgabe der ersten Erschaffung des Menschen im Bilde Gottes. So ist denn also die Auslegung von 1.Mose 1,26 von höchster Wichtigkeit für die Anthropologie und dient 1.Mose 2,7 zur Ergänzung. In der Sphäre des Bildes Gottes wurde der Mensch gemacht; nach Maßgabe dieser Sphäre ging die Bildung und Ausrüstung des Menschen vor sich. – Der Begriff solcher Sphäre, in welcher der Mensch weilt, ist nun aber nicht ohne Analogie in der heiligen Schrift. Blicken wir uns nach solchen Analogien um, damit wir den Begriff „Bild Gottes“ um so besser fassen. Nach dem Fall redet die Schrift davon, daß Adam in seiner Gleichheit Kinder gezeugt habe (1.Mose 5,3). Fortan bewegt sich also Adam bei dieser Tätigkeit der Fortpflanzung seines Geschlechts in seiner eigenen Sphäre. Er hat, sozusagen, seinen eigenen Dunstkreis; er steht dabei in einem ihm eigentümlichen Bereich, das seinen Namen trägt, von ihm ganz erfüllt ist. Er ist nicht mehr im Bilde Gottes, sondern steht von demselben abgeschieden da. Noch andere Stellen weisen darauf hin. Laut Ps 39,7 wandelt der Mensch überhaupt hiernieden in einem schattenhaften Wesen und müht sich um Eitles. Nach Ps 51,7 ist die Schuld und Sünde des gefallen Menschen Sphäre, in der er empfangen und geboren wird. Was hier im Alten Testament bereits auf mannigfaltige Weise ausgedrückt wird, das bringt das Neue Testament auf noch andere, prägnantere Ausdrücke. Nach der neutestamentlichen Anschauung wandelt der natürliche Mensch im Fleische, oder auch nach dem Fleische (*κατὰ σάρκα*), z.B Röm 8,1; d.h. er bewegt sich in der Sphäre des Fleisches, und ist als solcher dann selber

Fleisch, Sünder (Röm 8,8.9.11-14; 7,14). Besonders deutlich erscheint in Gal 5,17 das Fleisch als eine über den Menschen herrschende Macht, als eine Sphäre, in welcher der Mensch gehalten und gefangen ist. Dieses Fleisch ist daselbst in geradem Gegensatz und im Konflikt begriffen mit dem Geist. „Geist“ ist die andere Sphäre, die Paulus dem Fleische gegenüberstellt. Er fordert von uns, daß wir uns als Christen in der Sphäre des heiligen Geistes aufzuhalten hätten, von ihr getrieben würden oder auch κατὰ πνεῦμα wandelten (Röm 8,9 vgl. 12,1; Gal 5,16.18.25). Noch andere Sphären und Aufenthaltsorte macht Paulus namhaft. Er redet Röm 5,2 von einem Stehen in der Gnade. Er verlangt noch konkreter, daß wir in Christus seien, in Christus beschlossen, alles tun sollen, der da ist das personifizierte Bild Gottes: 2.Kor 5,17; 1.Kor 7,39; 11,11; oder nach anderer Anschauung, er will, daß wir Christum angezogen haben: Röm 13,14. Und so verheißt schon Christus selbst ein fruchtbringendes Dasein allein dem, der in ihm bleibt, wie die Reben am Weinstock: Joh 15,4, oder in dem er bleibt. In Übereinstimmung damit sagt Melanchthon in der Apologie, S. 54 von Ambrosius: *qui cum alia multa in hanc sententiam dicit, tum ita inquit: Non est ergo anima ad imaginem Dei, in qua Deus non semper est.* Vgl. Melanchthons Aussage in den Loci v.J. 1521: *Fieri nequit, quin sese maxime amet creatura, quam non absorpsit amor Dei.*

Wir sehen also: der Sphäre des Fleisches tritt im Neuen Testamente eine andere Sphäre gegenüber, die aber verschiedene Namen trägt: Geist, Gnade oder geradezu Christus. In diese Reihe von Begriffen gehört nun auch das Bild Gottes. Es findet somit 1.Mose 1,26 seine Erläuterung aus den weiter in der heiligen Schrift vorkommenden Sphären. Es ist etwas durchaus Analoges, wenn einerseits die Rede ist vom Sein im Bilde Gottes, und andererseits vom Sein in Christus. Christus hat es uns erworben, daß wir wiederum erneuert werden zur rechten Erkenntnis gemäß dem Bilde unseres Schöpfers: Kol 3,10; Eph 4,24. In Christus erlangen wir den ersten Stand im Bilde Gottes wieder. Er ist gekommen, das Bild Gottes, die Sphäre, in welcher der Mensch ursprünglich lebte, uns zu restituieren, daß wir die verlassene Position wieder einnehmen und zwar jetzt in bleibender Weise und auf ewig. Durch sein Tun und Leiden hat er uns den Aufenthalt im Bilde Gottes in sich wiedergebracht. Er ist seit dem Fall der alleinige Ausfluß und Abglanz der Herrlichkeit Gottes. Was Gott für Sünder bestimmt hat, das strahlt uns entgegen, umleuchtet uns und wirkt auf uns in dem Sohne, und ist von ewigem Charakter, während vorher alles, was Adam einst besaß und mitteilen konnte, nur zeitlich war: Hebr 1,3. Bei der Rechtfertigung schaut uns Gott in Christus an, als mitteilhaftig des Bildes seines Sohnes: Röm 8,29. – Durch diese Betrachtung bereichert, kehren

wir nun zu 1.Mose 1,26 zurück. Wir haben das Bild Gottes erkannt als das Element unseres anfänglichen Daseins. Indem die Menschen nun gemacht sind im Bilde Gottes, so sind sie damit zugleich gemacht, wie 1.Mose 1,26 ferner sagt, gemäß der Gleichheit Gottes. Bezalmenu, Ridmutenu heißt es im Text, was nicht eine reine Tautologie, sondern zu übersetzen ist: im Bilde, nach der Gleichheit. Das müssen wir uns so denken: Der Mensch war durch Gottes Schöpfung in sein rechtes Element versetzt worden. Wie nun die Pflanze im Sonnenlicht und die Muschel im Meereswasser alles findet, was da dient, um ihre Eigenschaften recht zu entfalten und in voller Herrlichkeit dazustehen, so auch der Mensch im Bilde Gottes. Hier entfaltete er sich seiner Bestimmung gemäß, indem er hier so recht in seinem Elemente war. Das wird bezeichnet durch den anderen Ausdruck V.26: „Laßt uns Menschen machen – gemäß unserer Gleichheit“. Was die Gleichheit des Menschen mit Gott in sich schließt, das können wir wieder am besten aus dem Neuen Testament entnehmen. Da sagt Petrus im 2. Brief, Kap 1,4ff. von den Christen, daß ihnen die größten und herrlichsten Verheißungen geschenkt seien, auf daß wir durch dieselben teilhaftig göttlicher Art oder Natur würden, was eben an unseren 26.Vers in 1.Mose 1 erinnert. Das Neue Testament lenkt auch hier wieder zurück in das Alte Testament. Und dieser göttlichen Natur Inhalt entfaltet er uns in den Versen 5-7. Nur allerlei Tugenden bringt der Apostel hier zur Sprache. Das Teilhaben an der göttlichen Natur ist das Teilhaben an dem bonum morale, dessen Inbegriff Gott selbst ist. Von Gott, der Quelle des Guten, nehmen wir, wie billig, unseren Ausgangspunkt, um zu bestimmen, was überhaupt gut ist. Treffend sagt Melanchthon (Epitome philosophiae moralis 1548, S. 27): „*Bonum morale est ipse Deus, videlicet sapientia aeterna et immota in Deo, ordinans recta et sanciens discrimen inter recta et non recta et voluntas Dei semper volens recta*“. Und auf den Menschen übergehend, zeigt Melanchthon nun, daß das Gute im Menschen ein Verhältnisbegriff ist, daß also Gutes im Menschen entsteht durch den Anhalt, welchen das an sich haltlose Geschöpf an der Güte des Schöpfers findet. „*Deinde vero in hominibus bonum morale est tantum actio seu motus seu habitus⁹², congruens cum sapientia aeterna et immota Dei, patefacta in lege divina, quae et in creatione insita est mentibus hominum et postea voce divina promulgata*“. Es entlehnt also der Begriff des *bonum morale* seine Wirklichkeit dem obersten Quell alles Guten, der in Gott ruht und uns durch das Gesetz vermittelt wird.

92. Habitus ist das lateinische Wort für das griech ζῆτις (Fertigkeit), welches wieder bedeutet: *firma quaedam facilitas* (Quintilian Rhet. 1. X, Kap 1), etwas, das durch Gewohnheit im Geiste sich verfestigt hat, aber nichts Substantielles.

Das Gute ist so wenig, wie das Böse etwas per se subsistens, sondern es erscheint zuoberst an Gott, und am Menschen nur, sofern er, am Bilde Gottes seinen Rückhalt findend, dem Gesetz Gottes gemäß handelt und so innerlich wie äußerlich, in Gedanken, Worten und Werken, dieses göttlich Gute zum Ausdruck bringt.

Solches tat der Mensch, der nach der Gleichheit Gottes geschaffen war, anfangs wirklich – er war gut; er war unschuldig, gerecht und wahrhaft heilig (Heid. Kat. 6). Er hatte vor seinem Fall das Wollen und Vollbringen des Guten, und es floß aus seiner von Gott erschaffenen Natur, gut zu sein und zu handeln. Von einer zwiespältigen Anlage im Menschen, von einem sinnlichen und geistigen Teil reden wir nicht, um etwa die Wurzel des Bösen doch aus der **Natur**, welche Gott geschaffen, hervorbrechen zu lassen. Wir verwerfen die Ansicht, als ob schon vor dem Fall im Menschen das Tier geschlummert hätte, das nur durch den goldenen Zaum einer von Gott geschenksweise hinzukommenden Gabe (der sog. *iustitia originalis als eines donum superadditum*) in Ordnung gehalten worden wäre.⁹³ Der Mensch ist nach der Gleichheit Gottes geschaffen, und diese Gleichförmigkeit verliert er nur dann, wenn er den ersten Stand, den im Bilde Gottes, verläßt. Der Mensch steht demnach in der Bibel höher da, als irgendwo sonst in den Systemen der Völker.

Die gesamte neuere Theologie ist in der Lehre vom Urstande gänzlich von der reformatorischen und biblischen Linie abgewichen und untüchtig geworden, um bei diesem grundlegenden Dogma zu sicheren Resultaten zu gelangen. Es liegt dies freilich stark an der Geringschätzung des 1. Buches Mose, welche diese moderne Theologie zur Schau trägt. Nicht gebunden durch den Buchstaben der Genesis (bes. Kap 1-3) wie sie ist, tappt sie, wie die Blinden am hellen Mittag, gegen die Wand der heiligen Schrift. Und nur in dem Maße als sie noch etlichermaßen vor den Büchern Mose Respekt empfindet, sucht sie sich zu recolligieren und der heiligen Schrift konformer zu lehren. Aber es gelingt der neueren Theologie leider nicht. Auch die merkwürdige Redegewandtheit eines Dorner (2, 1, § 81ff.) bringt es nicht weiter, als uns zu überzeugen, daß auch die Vermittlungstheologen zunächst noch nach einem Ausdruck ringen, jedoch immer vergebens; denn anstatt auszugehen von der heiligen Schrift und gleich den Reformatoren tiefe Wurzeln auf dem festen Boden der Propheten und Apostel zu schlagen, nehmen sie doch wieder die Philosophie zur Führerin und Lehr-

93. So die röm.-kath. Kirche nach Bellarmin, *Gratia primi* hom. 5 (Winer, Symbolik, S. 42) und notwendigerweise auch die Neueren, wie Dorner, Rothe, J. Müller, A. Schweizer I, S. 296 u.a., die zwischen der Sinnlichkeit und der Selbstsucht als Quelle schwanken (Dorner II, 1. S. 94, 146; I. S. 521 und o.).

meisterin. Auf die Definition des Urstands kommt aber ungemein viel an – *hic Rhodus, hic salta*.

Zum Schluß bemerken wir noch, daß unsre Aufstellungen vom Urstande mit Paulus übereinstimmen. Derselbe blickt auf den anfänglichen Zustand hin, wenn er von dem neuen Menschen redet, den wir nach Ausziehung des alten anzuziehen hätten. Er bezeichnet diesen neuen Menschen als einen Gott gemäß Geschaffenen in Gerechtigkeit und Heiligkeit, wie sie nach Wahrheit ist (Eph 4,24). Oder er bezeichnet den neuen Menschen als erneuert zur Erkenntnis nach dem Bilde dessen, der ihn geschaffen (Gottes): Kol 3,10. Solches geschah in der neuen Schöpfung durch den heiligen Geist. Aber auch kraft der ersten Schöpfung ist der Heilige Geist derjenige, der den Menschen regierte und ihn dem Bild Gottes, seines Schöpfers, gleich machte. Von Anfang stand also der Mensch unter dem Einfluß des Guten und tat somit das Gute.⁹⁴

§ 34. Die verschiedenen Bestandteile des menschlichen Wesens

Die Sphäre, das Element, in dem der Mensch geschaffen worden, ist das Bild Gottes. In ihm ist er zugleich gemäß der Gleichheit Gottes.⁹⁵ Aber wenn sich der Mensch in einer Sphäre aufhält, so unterscheidet er sich von ihr offenbar, m.a.W. er hat sein besonderes Wesen für sich. Wenn der Mensch vor dem Falle, als im Bilde Gottes geschaffener, seinem Schöpfer gleichförmig ist (1.Mose 1,26), dann aber fällt und durch den Fall jene Gleichförmigkeit verliert, so muß dieselbe vom Wesen des Menschen selber abtrennbar sein, und der Mensch also sein besonderes Wesen für sich haben. Es gibt daher auch die Schrift dem ersten Menschen einen sehr bescheidenen Namen, indem sie ihn Adam nennt, d.h. wie Hieronymus übersetzt „terra rubra“; wir können auch übersetzen „terrigena“: Erdentommener. Gott der Herr ist dabei ganz wie ein Bildner⁹⁶ aus Ton verfahren. Er bildete aus der noch nassen Erde einen Körper, und diesem in allen seinen Teilen wohlorganisierten, höchst vortrefflichen Gebilde seiner Hand blies er einen Odem des Lebens ein; d.h. er setzte durch sein schöpferisches Gebot den Leben vermittelnden Atem in diesem Gebilde aus Erde, und auf solchem Wege wurde der Irdene zu einer lebendigen Seele: 1.Mose 2,7. Daß die Seele da sei, offenbarte sich, als der Mensch zu atmen

94. Daß das Bild Gottes nichts Substantielles im Menschen sei, ist reformierte Lehre (vgl. die Beweisstellen bei Heppé, a.a.O. S. 174 bes. nach Bucanus).

95. Von Pythagoras wird der Satz überliefert: Τέλος ἀνθρώπου ὁμοίωσις θεοῦ d.h. also: das Ziel des Menschen ist die Ähnlichkeit mit Gott; die heilige Schrift sagt dagegen: Im Anfang schuf Gott den Menschen nach seiner Gleichheit.

96. Vgl. Röm 9,21.

und zu leben begann; es wird aber nichts darüber mitgeteilt, **woher** nun die Seele sei. Wir erfahren nur, daß sie da sei, und dies ist genug. Leib und Seele zeigt uns die Bibel als die konstitutiven Momente des menschlichen Wesens. Die Elemente der Physiologie und der Psychologie, die die Genesis mitteilt, finden sich in einem Vers: 1.Mose 2,7. Wahrlich diesen einen Vers wiegen ganze Zentner von psychologischen und physiologischen Werken nicht auf! Wir haben hier die verschiedenen Momente des menschlichen Wesens klar beieinander. Leib und Seele heißen sie. 1.Mose ist für die Dichotomie, und die heilige Schrift widerspricht dieser Dichotomie nirgends. Zu einer lebendigen Seele wurde also der Irdene – der Adam – durch den Anhauch Gottes, der das tote Gebilde belebe. Seele ist das geistige Moment des Menschen; Alles dagegen, was aus der Erde gebildet ward, konstituiert das leibliche Wesen. Die Qualität jener Seele können wir jedoch nicht aus dem Wort „nephesch“ selber eliminieren. In diesem Wort liegt nur das im Hauchen sich kund gebende Leben. Wir müssen aus der Zweckbestimmung dieser Seele, daß sie nämlich im Bilde Gottes gemacht wurde, entnehmen, von welcher Art ihr eigentliches Wesen war. Als einer solchen, die im Bild Gottes gemacht war, kam der Seele zu:

1. Persönlichkeit, d.h. sie kann „Ich“ sagen, wie Gott „Ich“ sagt, laut seines Namens Jahwe. Hiemit erhebt sie sich weit über alle anderen Weltwesen. Sie ist eine zur Gemeinschaft mit Gott bestimmte Persönlichkeit. Dem göttlichen „Ich“ tritt im Menschen ein „Du“ entgegen Das ist das erste Requisit für den Irdenen, der im Bilde Gottes gemacht ward.

2. Die Seele ist im verkleinerten Maßstab Inhaberin der Geisteskräfte, die das Wesen Gottes konstituieren, ein ἔκτυπον (Abbild), wie es die Alten nannten. In den Schranken der Endlichkeit sind die Geisteskräfte der Gottheit, soweit dies die Kreatürlichkeit des Menschen zuläßt, nachgebildet. Sie kommen im Menschen abbildlich zur Darstellung. Die Seele hat alle Potenzen, die das göttliche Wesen in sich trägt, natürlich in verkleinertem Maßstab. Die menschliche Seele ist Substrat für das Bild Gottes, ähnlich wie in seiner Weise der Leib – man darf aber nicht die Gottesebenbildlichkeit in der substantia der Seele finden, sondern lediglich in gewissen Accidentien, welche ihr durch den Gottgewollten Urstand zukamen, und zwar ganz und sofort und nicht versuchsweise oder bloß vorläufig – bis der Mensch etwa durch das Bestehen in der Versuchung sie sich zu eigen machte. – Die Seele hat aber drei Grundkräfte oder Vermögen, die das Erkenntnisvermögen, Gefühls- und Begehrungsvermögen, m.a.W. Verstand, Gefühl und Wille heißen. Dem Erkenntnisvermögen ist es eigen, die Dinge zu unterscheiden und zu beurteilen. Es kann Katego-

rien aufstellen und hat angeborene Vorstellungen, *notitiae innatae*, z.B. vom Dasein Gottes, (s. § 2) von der Verbindlichkeit eines Gesetzes, und es setzt somit die Seele in den Stand, um von Gott und Welt sich richtige Vorstellungen zu machen und das Wahre und Gute in Gemüt und Willen aufzunehmen. Das Gefühl läßt die Stimmung des inneren Menschen den Dingen gegenüber zum Ausdruck kommen und sammelt sie im Gemüt. Bietet sich also dem Verstand ein Objekt dar, so klingt das Gefühl mit an und sagt uns, was unsere Stimmung dabei sei. Sache des Willens ist es endlich, das zu wählen was jenes Erkenntnisvermögen für gut hält, zu fliehen, was es verwirft. Je nachdem Verstand und Gefühl ein Ding bejahen oder verneinen, verhält sich der Wille verlangend oder abweisend dazu.

3. Die Seele hat Freiheit oder Spontaneität, d.h. sie bewegt sich nicht nach einem über ihr stehenden mechanischen oder organisch wirkenden Gesetze, etwa in Unterordnung unter die Materie und deren Gesetze, sondern sie bewegt sich frei vom Zwang in der Sphäre und der Bahn, wo sie sich gerade befindet. Sie handelt nicht instinktmäßig, sondern verhält sich denkend, fühlend und wollend. Ihre Wahlfreiheit ist aber deshalb keine unbedingte und schöpferische, weil der Wille abhängig ist vom Erkennen. Der Wille kann nicht anders wählen, als der Verstand es ihm vorschreibt; er kann sich nicht isolieren und immer wieder von vorn anfangen. Vielmehr ist jeder Akt der Wahl das Produkt einer Beratung des Willens mit dem Verstande unter Zuziehung des Gefühls. Ist nun dies Erkenntnisvermögen irre geleitet und demnach das Gefühl voll von irreleitenden Eindrücken, so ist auch der Wille an diese bestimmte Richtung gebunden, in der er sich aber darum doch frei und gern, d.h. spontan bewegt, weil eben sein Ratgeber, der Verstand, auf dem Irrwege vorangeht und er lediglich folgt. Der Mensch handelt und wählt wirklich frei, d.h. nach bestem Wissen. Letzteres sagt aber eben das vorgängige Urteil des Verstandes aus. Das *iudicium* geht der *voluntas* voraus. Wenn wir Freiheit von der Seele prädicieren, so schließen wir damit nicht jede Notwendigkeit, sondern nur den Zwang als mit der Freiheit im Gegensatz stehend aus. Vgl. Jac. Alting, *Disseratio theol.* VI.

4. Als im Bilde Gottes formierte besitzt die Seele Unsterblichkeit als eine ihr anerschaffene Eigentümlichkeit. Die Seele kann zufolge ihres Erschaffenseins im Bilde Gottes nie aufhören zu sein; sie ist nicht auf die Zeit, sondern auf die Ewigkeit angelegt. Und wenn sie auch durch die Sünde dem ewigen Tode verfällt, so wird ihr derselbe doch nur angetan, wie eben die Seele gemäß ihrer Natur ihn zu erleiden fähig ist. Leben im uneingeschränkten Sinn des Wortes ist dem im Bild Gottes Erschaffenen das zu-

nächst in Aussicht gestellte, ja, das allein Natürliche. Der Tod war eigentlich ein dem Menschen fremdes Element; er ist Sold der Sünde: Röm 6,23. Er kam durch die Sünde in die Welt hinein: Röm 5,12. Der Teufel hat die Macht des Todes: Hebr 2,14; er verfügt über ihn und hält mittels desselben die Menschen in beständiger Furcht. Der Tod ist aber das Gegenstück des Lebens aus Gott; er vernichtet zunächst zwar nur den Leib völlig, bringt aber für die unerlöste Seele Unseligkeit und Unfrieden mit sich. Wir bemerken, daß die heilige Schrift die Unsterblichkeit der Seele überall als selbstverständlich voraussetzt, ohne sie eigentlich ausdrücklich zu lehren. Philosophisch beweisen läßt sich die Unsterblichkeit der Seele gar nicht. Sie ist auch bei Plato reine Voraussetzung.

Wir haben nun bezüglich der menschlichen Beschaffenheit noch folgende zwei Fragen zu erörtern:

1. Woher stammt die Seele? und
2. Ob Seele und Geist als etwas substantiell Verschiedenes zu unterscheiden sind?

Was das erste betrifft, so ist klar, daß auch die Seele aus dem Nichts hervorgerufen ist und daß sie nicht aus Gott emaniert sei, wie die Manichäer, Servet und viele Mystiker wollten. Wir wissen nichts über die Art ihres Entstehens und müssen auch hier, wie bei allen übrigen Kreaturen festhalten, daß die Seele im Menschen hervorgerufen ward nach Gottes, des Vaters, Rat, durch das Wort, den Logos, und fortan durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes im Menschen erhalten wird. Aus 1.Mose 2,7 lernen wir nur die äußeren Umriss dieser Erschaffung des Menschen kennen; den Schleier zu heben und hinter die Dinge im tiefsten Grunde zu kommen, ist uns versagt. Diese letztere Stelle findet noch eine nähere Erklärung durch 4.Mose 16,22. Gott wird hier „Gott der Geister alles Fleisches“ genannt, wo dann der Menscheng Geist samt dem Lebensprinzip der Tiere Gotte entgegengestellt wird. Vgl. Hiob 33,4; Sach 12,1; Jes 42,5; Jer 38,16; Hebr 12,9. Jer 38,16 und Sach 12,1 wird die Seele als erschaffene, und der Geist als ein von Gott gebildeter bezeichnet. Daß der menschliche Geist keine *particula divina* sein könne, folgt schon aus der ihm zugeschriebenen Befleckung, 2.Kor 7,1; ferner ist laut Eph 4,23.24 eine Erneuerung am Geiste nötig. Was aber von Natur göttlich ist, das ist nicht fähig zu sündigen, aber auch nicht der Erneuerung fähig; es bedarf ihrer nicht. Endlich folgt die Unmöglichkeit der Annahme, daß der Geist ein Ausfluß aus Gottes Wesen sei, aus der Natur des Wesens Gottes selber. Das eine unteilbare Wesen Gottes kann kein noch so kleines Bruchteil seines

Geistes an den Menschen abtreten, ohne an seiner Absolutheit und Unteilbarkeit einzubüßen. Alles nämlich, was teilbar ist, das ist endlich und nicht ewig. Man kommt bei dieser den Mystikern sehr gefälligen Annahme von einer substanziellen Wesenseinheit des menschlichen und göttlichen Geistes konsequent zum Pantheismus

II. Was nun das geistige Wesen des Menschen selber betrifft, so dürfen wir in ihm nicht Seele und Geist unterscheiden. Seele und Geist sind nicht zwei verschiedene Substanzen, so daß jene den mehr sinnlichen und in den Leib versenkten Teil, dieser – der Geist – den vernünftigen Teil des Menschen ausmachen. Eine Identität von Seele und Geist ergibt sich vielmehr schon daraus, daß das Sterben bald als ein Aufgeben der Seele: 1.Mose 35,18; 1.Kön 17,21. Apg 15,26; bald aber als ein Aufgeben des Geistes bezeichnet wird : Ps 31,6; Lk 23,46; Apg 7,58. Eins steht für das andere. Die Identität von Seele und Geist ergibt sich in bezug auf Jesus aus dem Vergleich von Stellen, wie Joh 10,17 mit Lk 23,46, oder Joh 12,27 mit 11,33 und 13,21. Bezüglich des Menschen im Allgemeinen ergibt sich die substanzielle Einheit von Seele und Geist aus Lk 1,46-47; 1.Kor 5,5; 2.Kor 12,15. Weiter sind die Seelen und Geister der Verstorbenen ein und dasselbe: vgl. Hebr 12,23 mit Offb 6,9; 20,4. Schon gleich die hebräische Etymologie der zwei Wörter נַפְשׁוֹת und רִיחַת gibt hier einen zutreffenden Fingerzeig; beide Wörter besagen etymologisch ganz das Gleiche, nämlich das im Hauchen offenbar werdende Leben. Es sind also diese Ausdrücke zwei gleichartige Bilder für das innerliche, geistige Leben.

Nun läßt sich aber freilich nicht leugnen, daß besonders der Apostel Paulus, trotz der Identität von ψυχή und πνεῦμα, einen gesonderten Gebrauch von den Adjektiven ψυχικός und πνευματικός macht. Ψυχικός charakterisiert bei ihm, ähnlich wie σαρκικός. 1.Kor 3,3, den Menschen als natürlichen oder alten Menschen; πνευματικός dient zur Bezeichnung des wiedergeborenen oder neuen Menschen. Zwar bleiben die geistigen Organe, der Wesensbestand beim pneumatischen oder geistlichen, wie beim psychischen oder seelischen Menschen, dieselben. Aber doch liebt es Paulus, die neue Richtung, den zufolge der Rechtfertigung geänderten Standpunkt des Individuums durch das Prädikat πνευματικός auszudrücken; während ψυχικός den Stand des Menschen, wie er von Adam her ist, kennzeichnet. So besonders in 1.Kor 2,13-15. Dieser Sprachgebrauch schreibt sich daher, daß Paulus für den Stand des Wiedergeborenen, nach Analogie des Πνεῦμα ἅγιον, die gleichklingende Bezeichnung πνευματικός wählte, dagegen wurde dann ψυχικός für den Stand des Unwiedergeborenen reserviert. An und für sich – ohne die Dazwischenkunft des heiligen Geistes –

ist aber das menschliche πνεῦμα keineswegs schon Gott wohlgefällig und etwa ein drittes Wesensmoment, das über der Seele stünde; sondern nur in Verbindung mit dem Geist Gottes ist solches der Fall. Auch Paulus spricht von dem πνεῦμα als einem solchem, das der Befleckung offen stehe (2.Kor 7,1) und noch erst gerettet werden müsse; es ist ihm πνεῦμα an sich also kein besonderes und etwa höheres Lebensprinzip: s. 1.Kor 5,5⁹⁷, wo es nicht mehr ist als ψυχή in Mt 10,28. Petrus behandelt im 1. Brief, Kap 2,11 das Wort ψυχή ganz ähnlich, wie Paulus πνεῦμα. Er redet daselbst von fleischlichen Begierden, welche wider die Seele streiten. So haben wir denn bei der Dichotomie oder der Zweiteilung des menschlichen Wesens zu verbleiben. Die Trichotomie haben neuere Gelehrte, wie v. Hofmann, Thomasius, Harless, Rothe, Delitzsch, Meyer u.a. mit Recht als unbiblisch abgewiesen.

Beide Wesensmomente, Leib und Seele zusammengenommen, machen den Menschen aus; so verschieden wie sie sind, kommt doch erst durch beide Momente zusammen der von Gott gewollte Mensch zu Stande. Eine größere Einheit, trotz der größten Verschiedenheit, als hier beim Menschen stattfindet, läßt sich nicht denken; und der Mensch ist sich selber schon eines der höchsten Mysterien – ein Gotteswerk ist er, zu wunderbar, um ergründet zu werden.

Blicken wir zurück auf den §. und fragen wir uns, was dem Menschen geblieben sein wird, nachdem der Fall eintrat, so ist zu antworten: eben diese besonderen im Vorigen genannten Momente seines Wesens. Der Mensch nimmt in sich auf die Tugenden und die vielfältige Vollkommenheit, die Gottes Geist ihm vermittelt, so lange er in Gottes Bilde steht. Herausversetzt dagegen aus der Sphäre des Bildes Gottes behält der Mensch zwar alle seine Gaben; er behält Verstand und Willenskraft; aber vom Bilde Gottes ist er geschieden, und demzufolge ist er auch der Gottähnlichkeit ledig; wenngleich gewisse Spuren von dem früheren Adel sowie der früheren Bestimmung beim Menschen noch wahrzunehmen sind. Was dem Menschen nämlich geblieben, das ist die allgemeine Konvenienz und Übereinstimmung seiner Fakultäten mit denjenigen Gottes (similitudines); nur freilich so, daß Ziel und Richtung derselben völlig verändert sind. Also der Mensch bleibt Mensch, auch wo er aus dem Bereich des Bildes Gottes herausgetreten ist. Er wird durch die Sünde nicht in sein Gegenteil verwandelt, die Substanz des Menschen bleibt unverändert. Nur aber tritt

97. Vgl. damit die verschiedenen Bedeutungen, welche σὰρξ annimmt, welches zuweilen s.v.a. materielles Fleisch ist, während gewöhnlicher in der heiligen Schrift σὰρξ opp. πνεῦμα steht, sodaß es also auch eine seelische Bedeutung hat.

dies ein, daß er als Sünder seinen Zweck nicht mehr erfüllt und mithin unbrauchbar und gänzlich unvollkommen wird und als zweckloser Bestandteil der Schöpfung den Zorn Gottes reizt durch Übertretung des Gesetzes, und somit der Verdammnis anheimfällt.

§ 35. Die Konsequenzen des glückseligen Urstandes

Um uns eine umfassende Anschauung von dem Urstande des Menschen zu machen, bedarf es noch der Aufzählung aller aus dem Stande im Bilde Gottes fließenden Konsequenzen.

Als erste Konsequenz des Standes im Bilde Gottes müssen wir die Herrschaft des Menschen über die anderen lebendigen Wesen und die Erde überhaupt betrachten. Dieselbe tritt gleich in 1.Mose 1,26 hervor. Sie macht jedoch nicht etwa das Ebenbild Gottes aus, wie einige Kirchenväter und desgleichen die Socinianer meinten, sondern ist eine reine Konsequenz des Standes im Bilde Gottes. Als erster Ausfluß dieser Macht über die Tiere, also auch über die Schlange, erscheint die von Adam ausgeübte Benennung derselben: 1.Mose 2,19. 20. Hier offenbarte Adam seine Weisheit in der Durchschauung des tierischen Charakters und zugleich seine Herrschaft über die Tiere. Die Namengebung ist ein *ius dominii*, und es ward den Tieren damit eine *forma ac facies* gegeben.

Als zweite Konsequenz des Urstandes nennen wir die Unsterblichkeit auch des Leibes Adams. Denn offenbar ist nach Röm 5,12 nicht kraft Adams Natur, sondern durch die Sünde der Tod in die Welt eingetreten; und der Sünde Sold heißt der Tod: Röm 6,23. Überdies verhiess der Baum des Lebens ausdrücklich dem Adam glückseliges Leben ohne Tod: 1.Mose 3,22. Zugleich aber ersehen wir aus dem Gebote in 1.Mose 2,17, daß diese Unsterblichkeit des Leibes keine absolute war, sondern eine bedingte: der Tod trat nicht ein, so lange als Adam sich von der Frucht des verbotenen Baumes (also von der Sünde) fern hielt. Richtig und fein zugleich ist folgende Unterscheidung Augustins, indem er von Adam vor dem Fall die Formel „*poterat non mori*“ gebraucht, ihm aber die Formel „*non poterat mori*“ versagt. Letzteres gilt erst von den Vollendeten nach der Auferstehung.

Als dritte Konsequenz, die eng mit der vorigen zusammengehört, erwähnen wir die Freiheit der Menschen vom Arbeiten im Schweiße des Angesichts und von den schweren Geburtsmühsalen. Beide Lasten des Lebens wurden erst nach dem Fall über die Menschen als Übel und Strafen der

Sünde verhängt, 1.Mose 3,17-19. Ferner gehört die Verleihung eines herrlich ausgestatteten Berufsfeldes im Lande Eden hierher, 1.Mose 2,8, auf welchem der Erstmensch seine Kräfte und Gaben in angemessener Weise zur Anwendung bringen und üben konnte.

Als vierte Konsequenz nennen wir die innigste, nahezu tastbare Gottesgemeinschaft, so zwar, daß Adam Gott im Garten wandeln hörte und dabei seine Stimme vernahm, was aus 1.Mose 3,8, vgl. 4.Mose 12,8, zu folgern ist. So wandelte denn Adam, soweit dies sein an die Erde vorerst noch gebundenes Dasein zuließ, im Schauen; er hatte die Macht und die Kraft, das Gute zu wollen und auch zu vollbringen; er hatte Frieden mit Gott und den Kreaturen um ihn her; er befand sich im vollen Genuß der Güte Gottes; er genoß ein so ungetrübtes irdisches Glück, wie keiner nach ihm. Dasselbe zu erhöhen, diente die Beteiligung anderer an demselben. Die Erschaffung des Weibes fand statt, wodurch Adam seiner Einsamkeit entnommen ward. Nun genoß er nicht mehr allein. Der Hergang bei der Bildung des Weibes war ein absichtlich plastischer und hatte überdies konstitutiven Charakter. Es wurde durch diese Bildung des Weibes aus einer Rippe des Mannes die überaus wichtige Tatsache zunächst sicher gestellt: daß Gott von einem Blut die Gesamtheit der Menschen abstammen lassen wolle: Apg 17,26; ferner wurde dadurch die Wahrheit festbegründet, daß die gesamte Menschheit in einem Haupt gipfele: Röm 5,12; die Antithese zwischen Adam und Christus ist dadurch gemäß Gottes weiser Anordnung schon hier begründet. Der Mann ist auch des Weibes Haupt; denn das Weib ist aus dem Manne und um des Mannes willen überhaupt da. Die Abhängigkeit ist gleich bei der Schöpfung festgestellt worden: 1.Kor 11,3.8.9. Endlich ist die Monogamie durch diesen plastischen Vorgang aufs deutlichste vorgeschrieben. Sind nämlich ausschließlich zwei zum ehelichen Umgang berufen, 1.Mose 2,24; vgl. Mt 19,4. 5, so ist es ein Umsturz der göttlichen Ordnung, eine Leugnung der grundlegenden Handlungsweise Gottes in der Genesis, wenn man Vielweiberei zulassen wollte. – Der Segen Gottes 1.Mose1,28, kraft dessen Adam Kinder zeugen und sein Geschlecht mehren sollte, war eine weitere Zutat zu seinem irdischen, hohen Glück, und diesen Segen verleugnen diejenigen, die das Zölibat empfehlen; z.B. Hieronymus zu 1.Kor 7⁹⁸. Adam durfte Wesen, die seinesgleichen waren, ins Leben setzen und solche um sich sehen, die an seinem vollendeten Glücke Teil nahmen; er durfte die Wohltat Gottes, die an ihm

98. Diese Frage beleuchtet in interessanter Weise das Werk: „Die Ehe“, von einem katholischen Theologen, Nördlingen 1873.

geschehen war, anderen mitteilen und für andere sorgen: worin ein stärkstes Band für ein gemeinschaftliches Leben der Menschen liegt.⁹⁹

Als Symbol für solches, nach allen Seiten hin glückliches, seliges Leben auf Erden war Adam der Baum des Lebens gegeben. Der Genuß dieses Baumes, ja schon sein bloßes Vorhandensein, bestätigte dem Erstmenschen sein Anrecht auf ein ewiges, seliges Leben. Ausdrücklich nämlich garantierte ihm dieser Baum ewiges Leben: 1.Mose 3,22. Durch diesen Baum ward, wie mit Buchstabenschrift, dem Adam zu erkennen gegeben, daß er sein begonnenes, glückliches Leben fortführen werde, bis Gott einen Wechsel für gut befinden, und ein Übergang aus diesem irdischen Leben zum ewigen Anschauen Gottes statthaben würde.

Adam war also ein vollkommener und glückseliger Mensch. Das Gefäß war bis zum Rande voll; die Kreatur war gesättigt. Ihr Glück war dabei ein für alle sichtbares; d.h. es lag auf der Hand, was sie glückselig machte; – sie wandelte im Schauen – nicht im Glauben.

Ließ Gott aber den Menschen in diesem Zustand gleichsam so fortvegetieren, ließ er ihn sich ausbreiten und Wurzel schlagen, wie die Wucherpflanze im Sonnenschein des südlichen Himmels? Nein, Gottes Ehre verlangte, daß der Mensch außerdem noch in einem speziellen Verhältnis zu seinem Schöpfer zu stehen käme, und dies Verhältnis wurde eingeleitet durch das Gebot. Gott hat in Adam nicht einen Gott neben sich, einen Untergott gleichsam, sondern einen Untertan erschaffen wollen. Gehorsam war daher ein Erfordernis, das Gott um seiner Ehre willen, wie auch zum Besten der Kreatur von dem Menschen fordern mußte. Unter der Bedingung des Gehorsams sollte der Mensch in diesem Glück bleiben. Wir kommen damit zum Gebot. Das Gebot gehört mit zur Definition des Menschen. Ohne Gebot kein Mensch.

§ 36. Das Gebot

Der Mensch, so vollkommen er auch ist, soll ein Gebot haben, um eben diese seine Vollkommenheit zur Betätigung kommen zu lassen. Das Gebot gibt dazu den Anlaß; es weist dem Menschen seinen Platz an. Als der Mensch in den Garten Eden versetzt ward, erteilte ihm Gott ein Gebot. Das Gebot lautete, von allen Bäumen des Gartens solle er essen, von dem Baume des Erkennens des Guten und Bösen aber nicht, sondern welches

99. Vgl. Cicero, *De offic.* I, Kap. 4 *quae cura* (Fürsorge für die Hausgenossen) *exsuscitat animos maioresque ad rem gerendam facit.*

Tages er davon äße, solle er unfehlbar sterben: 1.Mose 2,17. Um die Aufstellung eines Gebotes zu verstehen, müssen wir auf die Stellung des Menschen Bedacht nehmen. Wir hören, der Mensch ist einem Gebote unterworfen; Solches wurde keinem anderen Wesen auferlegt. Es ist also etwas dem Menschen Wesentliches. Der Mensch ist nicht bedingungslos und unveränderlich gut erschaffen, sondern unter der Bedingung des Gehorsams. Zwar ist nach der Bibel der Mensch von Anfang an der göttlichen Macht unterworfen, die ihn geschaffen hat; darin steht er nicht verschieden von allen Tieren da. Er stand da im Bilde Gottes; sein ganzes Wesen war aufs innigste verflochten mit Gott und abhängig von dem göttlichen Willen; aber das alles war zunächst eine Notwendigkeit, etwas, was sich von selbst verstand. Davon würde der Mensch sich nie Rechenschaft gegeben haben, wenn nicht ein Gebot ihm den Gehorsam zur Pflicht gemacht hätte. Das Gebot gibt dem vollkommen ausgestatteten Menschen erst ein Zentrum; es bringt Tendenz und Leben in sein ganzes Tun. Er soll das Auge auf seinen Schöpfer richten, und es soll in der Bewahrung eines Gebotes allein Glück und Heil für den Menschen bestehen. Die Erkenntnis zu fördern, daß in der Bewahrung des Gebotes Heil und Leben – in der Übertretung desselben aber Tod liege, ist der Zweck dieser göttlichen Maßnahme. Der Mensch soll bleiben in dem Stand, worin er sich befindet; seinen Posten bewahren. Von Gut oder Böse soll er nicht Kenntnis nehmen, indem er von jenem Baume genießt. Was Gott gut heißt, das soll ihm gut sein, und alles andere soll er verwerfen. Dies Gebot Gottes tut nun nichts hinzu zum vollkommenen Stande des Menschen, sondern es zeichnet ihm nur seine Bahn vor, die er einzuhalten hat. Der Mensch soll seinen Lebensweg nicht verfolgen, wie das z.B. ein Stern tut, der nicht aus seiner Bahn weichen kann, sondern wie ein Wesen, das Geist ist, solches tut – d.h. mit Freiheit. Freiwillig verfolgt der im Bilde Gottes gemachte, vollkommene Mensch den Weg, den das Gebot Gottes ihm angibt, den sein Verstand auch als den allein guten ihm vorzeichnet, und sein Wille gern einschlägt. Solange als nun der Mensch dieses Gebot Gottes fest im Auge behält und allen Verführungen zum Trotz sich an das Wort seines gütigen Vaters anklammert, ohne zu zweifeln und zu rasonieren, so lange bleibt und verharrt er in dem vollkommenen Urstande. Aus folgenden zwei Gesichtspunkten rechtfertigt sich die Aufstellung eines Gebotes im Paradiese.

Erstens ist das paradiesische Gebot zur Wahrung der Ehre Gottes gegeben. Es übte das Gebot, sozusagen, eine von Gottes Ehre erforderte, und von seiner Souveränität unabtrennliche Pression auf den Menschen aus. Gott ist Gott im Paradiese – Gott ist Schöpfer und Gebieter – und der Mensch bei aller Vollkommenheit ist eine aus dem Nichts hervorgerufene

Kreatur (vgl. Mt 3,9: Gott kann aus den Steinen dem Abraham Kinder erwecken); abgesehen von Gott ist er immerdar nur ein Nichts: 1.Kor 1,28. Er ist nur solange etwas, als er gehorsam dem Gebot im Bild Gottes verharrt; übertritt er aber dieses ihm von Gott gestellte Gebot, so entfällt er dem Bild Gottes und verfällt dem Tod, dem geraden Gegenstück des wahren Lebens.

Das Gebot Gottes ist also gleichsam der aufgehobene Finger Gottes, der eitel Lieblichkeit ist, so lange, als der Mensch folgsam bleibt; der aber eine entgegengesetzte Bedeutung bekommt, sobald als der Mensch von der Bahn abweicht.

Das Gebot ist zweitens zu des Menschen Bestem gegeben; es ist eine große Gnade Gottes; denn durch dasselbe kommt erst Zweck, Tendenz, Leben in Adams ganzes Dasein. Ohne Gebot wäre der Mensch nichts Besseres gewesen, als die Gestirne, die mechanisch, ohne Bewußtsein, die vorgeschriebene Bahn durchlaufen. Oder sollte er dennoch mit Bewußtsein und Freiheit einherwandeln – aber ohne ein über ihm stehendes Gebot – dann müßte Adam eben Gott selbst gewesen sein.

Dem Wortlaut nach ging das Gebot dahin, daß der Mensch von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen nicht essen solle: 1.Mose 2,17. Dies war zunächst leicht genug zu erfüllen, da alle übrigen Bäume des Gartens dem Menschen zum Genuß frei standen. Um eines höheren Zweckes willen aber war das an sich leichte Gebot gegeben. Den in das Paradies hineinreichenden Willen Gottes, als allein bestimmenden, sollte das Gebot signalisieren. Gott ist es, der in letzter Instanz hier zu sagen hat. Bei näherer Betrachtung ist es aber nicht bloß dieses Souveränitätsrecht, welches Gott durch das Gebot wahrt, sondern wiederum des Menschen eigenes Bestes, was dieses Gebot bezweckte. Von der Erkenntnis nämlich des Guten und Bösen, die der Genuß einer Frucht des verbotenen Baumes vermitteln würde, soll der Mensch fern gehalten werden. Der Mensch soll beschränkt – aber in Gott beschränkt sein. Gutes und Böses zu erkennen, soll ihm vorenthalten bleiben, als für ihn nicht dienlich. Der Mensch soll eine von Gott vorgeschriebene Richtung einschlagen; er soll innerhalb der von Gott abgesteckten Schranken laufen und also die anerschaffene Güte betätigen. Er soll nicht wählend über dem Gebote Gottes stehen, sondern gehorsam unter demselben. Er soll nicht dem Schwanken zwischen Gutem und Bösem ausgesetzt sein – aus diesem Schwanken kann nie Heil dem Menschen erwachsen – denn aus sich selber kann er nie dieses Schwankens Herr wer-

den. Des Menschen ganze Aufgabe war nun: gehorsam diesem Gebote Gottes zu sein, worin dann zugleich das Beharren im Bilde Gottes lag.

Zu dieser Abteilung vgl. die deutsche Apologie Melanchthons 54,19.

ZWEITE ABTEILUNG.

Vom Fall des Menschen

§ 37. Über den Ursprung der Sünde

Mit der Aufstellung des Gebotes in 1.Mose 2,17 war die Möglichkeit der Übertretung gegeben. Wenn Gott nun die Möglichkeit setzte, ist er da nicht Urheber der Sünde? Wir antworten nein! Gott hatte das seinige getan; der Mensch stand da in Vollkommenheit. Vielmehr in dem Begriff der Kreaturen, die ja nicht Gott sind, liegt es, **nicht unveränderlich zu sein**. Unveränderlich gut ist allein Gott, absolut gut ist allein Gott. Niemand ist gut, als der einige Gott, sagt Jesus Mt 19,17. Um nun unveränderlich gut zu werden, dazu muß die Kreatur eine Bahn, eine Ordnung, kurz ein Gebot befolgen, und dann erst wird sie bleibend gut; sie bewährt die angebotene Güte, wenn sie in dieser Bahn beharrt. Da nun aber weder Mensch (noch Engel) von Anfang an unveränderlich gut waren, so entsprang daraus die Möglichkeit der Sünde. Der Mensch ist wandelbar gut geschaffen; ihm ist diese Güte bedingungsweise verliehen – unter der Bedingung, daß er sich unter Gott beuge, sein Gebot bewahre und damit seine Stellung als Untertan einhalte. Solches lebendig zu erhalten diene das Gebot. Das Gebot ist nicht gegeben, auf daß der Mensch falle, sondern um den Gehorsam zu ermöglichen und vor dem Versuch zu warnen, ob er es vielleicht auch anders machen könnte, als ihm Gott es vorgeschrieben. Letzteres wäre Ungehorsam gewesen. Das Gebot ist nicht etwa eine Zumutung an des Menschen freien Willen; es ist nicht gegeben, um seiner Freiheit ein Übungsfeld zu eröffnen. Nein, es stellt den Menschen hin als das, was er ist – als Untertan, als geschaffen, als wandelbar gut. Diese Wandelbarkeit (*mutabilitas*) ist eine der Kreatur als solcher anhaftende Unvollkommenheit, gleichsam wie der Schatten dem Licht anhaftet¹⁰⁰. Die *mutabilitas* ist demnach weder als ein Vorzug noch als ein Nachteil zu bezeichnen; sie ist unabtrennbar von dem Begriff der Kreatur. Die Kreatur muß als solche auf ihrem Standpunkt gehalten werden, sonst erhebt sie sich bei aller Gottähnlichkeit; sie würde mehr sein wollen, als Gott ihr zugestehen kann; sie

100. Vgl. Belegstellen aus reformierten Dogmatikern bei Heppe a.a.O. S. 178 f.

würde dahinleben, als ob sie niemandem etwas zu verdanken hätte; sie würde sich gebärden als Gott neben Gott. Weil aber die Kreatur in Wahrheit unendlich geringer ist, als Gott, weil sie, aus dem Nichts hervorgerufen, in die nächste Nähe Gottes versetzt ist, endlich weil sie nur kraft des guten, gnädigen Willens Gottes Teil nimmt an der Herrlichkeit Gottes: so ist sie der Veränderung, ja eventuell auch einer Verschlechterung ihres Standes ausgesetzt. sowie nämlich die Kreatur Gottes Gebot und damit Gott als obersten Herrn außer Augen läßt und vergißt, daß sie alles durch ihn aus Gnade ist, so ist die Sünde da, und die Kreatur wird in den Abgrund ihres eigenen nichtigen Daseins zurückgeworfen. Nun setzt sie sich selbst zum Maß der Dinge; nun weiß sie zwar aus Erfahrung, was gut und böse ist – durch den Gegensatz nämlich belehrt – aber freilich die Kraft, das Gute zu tun, das Böse zu lassen fehlt ihr. Wie ein Rad, das der Achse entglitten, zwar noch eine Strecke weiter rollt, aber ziellos und planlos, gerade so irrt der Mensch, nachdem er von Gott sich losgerissen, ohne Ruhepunkt, ohne festen Halt, bis er in Gott wieder Ruhe findet – oder im Abgrund zerschellt. Andererseits kann die Kreatur nur dadurch unveränderlich gut werden, daß sie eine bestimmte Bahn, eine durch das Gebot vorgezeichnete Ordnung befolgt und dabei dauernd beharrt. Auch diese Alternative war dem Menschen durch jenes Gebot offen gelassen; er konnte seinen guten Stand affirmieren. Woran lag es nun, daß der Mensch, statt diesen seinen guten Stand zu bestätigen, abfiel? Wollte man sagen, sein Willensvermögen sei noch zu schwach gewesen, um ihn beharren zu lassen, so ist zu antworten, daß das Maß desselben groß genug war, um ihm bei seinem Abfall alle Entschuldigung zu benehmen. Verstand, Gefühl und Wille standen in Harmonie – ein Gleichgewicht der Kräfte fand statt. Der Mensch war gut erschaffen 1.Mose 1,31. Er besaß, wie Augustin¹⁰¹ sich ausdrückt, das: „*posse non peccare*“ das „können“ hatte er empfangen, wenn er gewollt hätte. Er hatte genau jenes Maß von Kräften, welches die Kreatur haben kann; aber freilich nicht ohne Maß – man kann nicht ein Gefäß über seinen Rand hinaus voll machen. – Verlangt man demgegenüber, Gott hätte ihm sofort die Gabe der Beharrung, also das „*non posse peccare*“ verleihen sollen, so verlangt man eben zuviel. Es konnte Gott nicht zum Gesetz gemacht werden, daß er den Menschen so mache, daß er durchaus nicht abfiel. Es liegt eben im Wesen der Kreatur, veränderlich zu sein, während Gott allein von Anbeginn gut ist. Die Kreatur muß sich als solche der Pflicht des Gehorsams bewußt werden und sich davon Rechenschaft geben; und also den Lauf vollenden ohne Sünde, wenn sie anders be-

101. De corr. et gratia, § 12; ibid. § 31: Istam gratiam non habuit primus homo, qua nunquam vellet esse malus, sed habuit, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset, et siue qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset etc.

denkt, was zu ihrem Frieden dient; mit Zurückweisung der Versuchung, auf sich selbst zu stehen, wenn sie anders Gott liebt. Nun ist aber freilich die andere Möglichkeit gegeben, daß die veränderliche Kreatur bei dieser ihr durch das Gebot gestellten Aufgabe sündigt, fällt und den Tod erntet. Diese Möglichkeit hat Gott nicht von vornherein abgeschnitten, sondern auf sie, als auf etwas gewiß Eintretendes, den Ratschluß von der Sendung Jesu Christi gebaut. Er hat des Menschen Abfall zum Ausgangspunkt seiner um so größeren Verherrlichung in Christo, seinem Sohne, gemacht. Hat also Gott die Sünde insofern mit Wissen und Willen zugelassen, als er wegen ihres Eintritts nicht die Erschaffung des Menschen sistierte, so ist er damit nicht Urheber der Sünde. Gott sah die Konsequenzen dieser Erschaffung voraus. Er wußte, die Kreatur werde aus sich selbst nicht stehen bleiben; er wollte aber die Sünde nicht hindern: denn ein mechanisches Abschneiden derselben wäre seinem Zweck bei der Weltschöpfung geradezu entgegen gewesen; eine ewige Stagnation wäre die Folge, und eine lebendige Entfaltung der Tugenden Gottes unmöglich gewesen. Der Weltzweck zielte aber auf Verherrlichung aller göttlichen Eigenschaften. So mußte denn der Mensch mehr sein als ein Fisch, der sich in seinem Element bewegt: sollte anders Gott verherrlicht werden.

Wir haben uns also den Ursprung der Sünde näher so vorzustellen: die Sünde ist dadurch entstanden, daß der Mensch aus eigenem Willen, durch Satans Verführung, aus dem Bilde Gottes heraustrat, die Bahn des Gebotes Gottes verlassend. Satans Eingreifen war an sich noch nicht geeignet, um den Menschen zu Fall zu bringen; solche Anfechtung hätte Adam zum um so größeren Feststehen im Guten veranlassen sollen. Bestreitung oder Anfechtung der guten Sache befestigt nur denjenigen, der sich ihrer als einer guten bewußt ist. Und das war bei Adam der Fall. Die Mitwirkung Gottes bei dem Fall ist näher so zu bestimmen, daß er Adam den Beistand seines heiligen Geistes zum definitiven, absoluten Beharren versagte – einen Beistand, der nötig gewesen wäre, um den Menschen auf seinem ersten Standpunkt zu erhalten. Aber Gott ist ja auch durchaus nicht verpflichtet, dem Menschen diesen seinen Geist ohne Maß zu geben. Nach Joh 3,34 gab Gott nur einem den Geist ohne Maß – Christus – und dieser bestand auch die Versuchungen und bewirkte die Erlösung. Das Sündigen entsprang dem Willen des Menschen, dem der Geist Gottes sich nicht entzog, sondern dem nur der Beistand auf alle Fälle, der absolute Beistand des heiligen Geistes vorenthalten worden. Auf das Dilemma, in das der Verstand hier gerät, werden wir zur Rechtfertigung der vom menschlichen Verstand angegriffenen höchsten göttlichen Majestät § 39 zurückkommen.

Bei Augustin, *De civitate Dei* XII, 7 und 8 finden wir Folgendes über die Entstehung des Bösen. Die *causa malae voluntatis non est efficiens, sed deficiens*. Die höchste Natur, die *natura Dei*, kann nie von sich selbst abfallen. Das kann allein der kreatürliche Wille, und auch dieser nicht in seiner von Gott geschaffenen Natur, wohl aber in der Richtung, die er nimmt (*deficit non ad mala, sed male, i.e. non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum, ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est*).

Für den bösen Willen gibt es also keine *causa efficiens*, sondern nur eine *causa deficiens*. Der Wille fällt vom höheren Standpunkt auf den niedrigeren.

In einem geschaffenen Wesen hat der anerschaffene gute Wille, um wirklich dieser zu bleiben, eine *causa efficiens* nötig, oder göttliche Einwirkung, sonst wäre die Kreatur Gott gleich (Kap 9). *Bonam voluntatem, qua meliores essent, nisi operante adiutorio creatoris habere non possunt*.

Fällt nun ein solches Wesen, so hat es die göttlichen Gnadenwirkungen in geringerem Maße erhalten; sein Fall hat eine *causa deficiens*. Vgl. ferner Augustin l. c. XIV, Kap 11: Der erste böse Wille, der allen bösen Werken im Menschen vorausgeht, war ein Mangel und Abfall vom Werke Gottes zu eignen Werken, weit eher als ein Werk (etwas positives). Böse heißen die Werke nur, weil sie auf sich stehen und nicht auf Gottes Schöpfung. Und weiterhin: Selbige *mala voluntas* konnte nur an der Natur, die aus dem Nichts erschaffen, haften. Und ferner sagt Augustin: das Gute könne wohl ohne das Böse sein, was man an Gott sehe; nicht aber das Böse ohne das Gute, *quia naturae in quibus sunt, in quantum naturae sunt, utique bonae sunt* – weil die Substanz der Natur (als von Gott geschaffen) immer dieselbe bleibt. Der Schluß aus dem Ganzen ist schon l. XII, Kap 7 vorweggenommen: man habe weniger die bewirkende, als vielmehr die (den Menschen) im Stiche lassende (*deficiens*) Ursache der Sünde zu suchen. Die Sünde hat kein wahres Sein, sondern ist ein Nicht-sein und Abbruch vom Sein, und daher kann auch Gott nie der Urheber der Sünde sein, wenn er gleich ihre Zulassung in die Welt vom höheren Standpunkt aus nicht hat hindern wollen. Sehr treffend hat Jurieu¹⁰² über die verschiedenen vom Calvinismus abweichenden Lehrweisen geurteilt und sich dabei die Zustimmung des scharfen Kritikers Bayle erworben, welcher sagt: Jurieu zeige so klar wie der Tag, daß alle anderen Lösungsversuche keinen Schritt weiter führten.

102.S. bei A, Sohweizer, *Centraldogmen* II, S. 555. 559.

Die Grundidee bei Augustin ist, kurz gesagt, diese: daß ein Geschöpf als solches aus sich selbst nicht gut sein noch handeln kann – es bedarf dazu des göttlichen Adjutoriums.

Der Argumentation Augustins folgen Luther in „De servo arbitrio“ (s. Schweizer, Die protestant. Centraldogmen I, S. 82) und Zwingli in dem Werke „De providentia“ (Schweizer a.a.O. S. 103f.). Ebenso verfährt Calvin in seiner Schrift gegen den Pighius, die er auf Melanchthons dringendes Ansuchen schrieb, und im Consensus Genevensis, einer reformierten symbolischen Schrift von 1552 (vgl. Schweizer a.a.O. S. 231ff.).

Indem also Gott dergestalt den Fall nicht verhinderte, so ist er damit noch nicht Urheber der Sünde, sondern nur dies kann man sagen: daß Gott vom höheren Standpunkt aus urteilend, das Sündigen wollend zuließ, auf daß es ausschlage zu seiner um so größeren Verherrlichung. Daß nun der Teufel allein Urheber der Sünde im Himmel sei, nicht aber Adams Sünde entschuldbar mache, werden wir unten in § 40 erörtern.

Der Ursprung der Sünde wird nun auch in der heiligen Schrift entschieden allein vom Menschen abgeleitet. Gott ist unversuchbar vom Bösen; das Böse findet bei ihm keine Stätte (*ἀπείραστος κακῶν*), bei ihm ist kein Schatten von Veränderung, Jak 1,13.17. Als Urheber der Sünde könnte Gott die Welt nicht richten, was doch der Fall ist nach 1.Mose 18,25; Röm 3,6; vgl. Psalm 9,9; 58,12; 96,13; 98,9 u.o.

Gottes Gerechtigkeit, seine Wahrhaftigkeit schließt diese Urheberschaft aus, Hiob 34,10-12 (Röm 3,4). Sein ganzer Zorn über die Sünde wäre ein fingierter, und die ganze Weltentwicklung würde zu einer Komödie oder im besten Fall zu einem pantheistischen Entwicklungsprozeß herabsinken, der mit der Wiederbringung aller Dinge in das göttliche Urwesen endigen müßte. So läßt denn auch die heilige Schrift keinen Zweifel übrig, daß dem Menschen die Urheberschaft der Sünde zukomme, z.B. Röm 5,12, V.15-19. In Hos 13,9 heißt es: „Wer verderbt an dir handelte, das warst du selber, Israel“. Und in bezug auf den Teufel heißt es, daß, wo er Lügen rede, er von seinem eigenen rede: Joh 8,44. Von ausgesprochenen Feinden Jesu heißt es dort im Hinblick auf 1.Mose 3: „Ihr seid von dem Vater, dem Teufel“, und wird dort der Teufel als der Menschenmörder von Anfang hingestellt; aber nie wird auf Gott die Sünde als ihren Urheber zurückgeführt. Vgl. zu diesem § Heppe a.a.O. S. 176ff.

§ 38. Das Wesen der Sünde

Die Möglichkeit des Abfalls und Heraustretens aus dem früheren Stande ließ sich begreifen aus dem Wesen der vernünftigen Kreaturen, sofern sie nicht unveränderlich gut von Anbeginn sein konnten. Der Fall trat aber wirklich ein 1. durch den Anstoß, den der Mensch nahm am Gebot, womit ein Verlassen der Sphäre, in der er gemacht worden, verbunden war, und 2. durch Verführung des Satan.

Um das Wesen der Sünde zu ergründen, können wir zunächst wieder die Etymologie der hebräischen Ausdrücke zu Rate ziehen. Das gewöhnlichste Wort für Sündigen ist שָׁטָה ; es bedeutet, das Ziel verfehlen, fehlschießen, abirren von der Bahn. Dieses Wort ist sehr häufig, und im Griechischen entspricht ihm $\alpha\mu\alpha\rho\tau\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ und $\pi\alpha\rho\alpha\pi\acute{\iota}\pi\tau\epsilon\iota\nu$, welche Wörter ein Herausfallen aus einer bisher eingehaltenen Bahn besagen.¹⁰³ Viele andere hebräische Wörter besagen Ähnliches, wie מוֹר , זוֹר , מָרַר , זוֹר , מוֹר , etc. Diese Verba bezeichnen das Entweichen des Menschen aus einem Zustande oder Wege, dem er anfangs ergeben war. Zuzufolge einer anderen Betrachtungsweise wird das Sündigen auch angesehen als ein Bruch mit Gott, ein Sichlosreißen und Abfallen von ihm: dies liegt in dem Worte פָּשַׁע ; Jes 48,8 ist hier die Grundstelle. Viele andere hebräische Wörter gibt es außerdem zur Bezeichnung der Sünde, als da sind: לִוּץ , מָרַה , verdreht sein; בָּגַד treulos sein; רָשַׁע aufwallen gegen Gott, wie z.B. ein erregtes Meer nach Jes 57,20; הִלָּךְ ; mit folgendem קָרַי zuwider handeln oder gehen; עָוָה u.a.m. טָשָׁה und פָּשַׁע können nun als die zwei Ausdrücke von fundamentaler Bedeutung gelten; Anfang wie Wesen der Sünde sind in ihnen scharf gezeichnet. Das Hinausgehen, das Abweichen aus dem Worte oder Gebote Gottes und der daraus folgende Bruch mit Gott ist der Sünde Anfang, und im Beharren auf diesem Wege vollendet sich die Sünde.

Ganz das Gleiche ergibt sich, wenn wir hinblicken auf 1.Mose 3,1ff. Hier wird uns der Prozeß, auf dem es zur Sünde kam, enthüllt; nach Röm 5,12 ist hier die Grundstelle für die Lehre von der Sünde. Die Sünde nach ihrem Ursprung und nach ihrer wahren Gestalt ist aufgrund dieser Erzählung in folgender Weise anzusehen. Der Mensch leiht sein Ohr dem Verführer; er weicht, angelockt durch die Worte des Satan und Gott mißtrauend, aus der anfänglich guten, vom Gebot vorgezeichneten Richtung. Also zunächst sündigt der Mensch wider die Gebote der ersten Tafel. Nachdem die nunmehr haltlose Begierde empfangen hat, gebiert sie Sünde, (vgl. Jak 1,14.15); der Bruch mit Gott vollzieht sich mit der bösen Tat, und der

103. Vg. auch $\pi\lambda\eta\mu\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\nu$ von $\pi\lambda\acute{\eta}\nu$ und $\mu\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, eig. von der Melodie abweichen.

Übertretung der Gebote der zweiten Tafel ist Tür und Tor geöffnet. Dieser Prozeß ist häufig in der heiligen Schrift und z.B. auch in 1.Mose 6,1 wahrzunehmen. Hinweggerissen ist nunmehr das schöne Geschöpf Gottes aus seinem ursprünglichen Stande, allen widergöttlichen Einflüssen schonungslos preisgegeben und fortan auf sich selbst angewiesen. Das seitherige glückliche Leben ist sofort in sein Gegenteil verwandelt, in den Tod nach dieses Wortes weitester Bedeutung. Die Sünde aber, wenn sie zur Tat geworden, setzt Tod aus sich heraus, wie Jakobus 1,15 sagt¹⁰⁴. In der Tat, die Sentenz Gottes lautete ja: an welchem Tage du davon issest, wirst du des sicheren Todes sterben, 1.Mose 2,17. In Röm 5,12; 2.Kor 11,3; 1.Tim 2,14 und Jak 1,14.15 wird des gleichen Weges, auf dem es zur Sünde gekommen, Erwähnung getan. Die Sünde ist also nach dieser Darstellung nicht anfänglich in der Selbstsucht und noch weniger in der concupiscentia, der sinnlichen Begierde, zu suchen! Es ist ferner geradezu töricht, unter Sünde ihrem Grundbegriffe nach eine Summe gewisser Leidenschaften, oder irgend welcher Laster, als da sind Wollust, Haß, Geiz verstehen zu wollen. Die Zweige tragen nicht die Wurzel, sondern die Wurzel trägt die Zweige. Erfassen wir die Sünde bei ihrer Wurzel, wie sie bei Adam erscheint, so müssen wir sagen: Sünde ist das Abweichen von dem lebendigen Gott und dessen Wort aus mutwilligem Ungehorsam und Mißtrauen gegen Gott. Soweit geht die negative Beschreibung. Die positive, das Vorige ergänzende Beschreibung lautet: Sünde ist die Übergabe des Menschen (Adams) an den Teufel, um dessen Willen zu tun, anstatt zu verharren bei dem Worte und Gebote, das aus Gottes Mund gegangen. Oder was dasselbe ist in anderen Worten: Sünde ist das selbstbewußte Hinübertreten des Menschen aus der Sphäre des Bildes Gottes in die Sphäre des Todes und das Verharren in dieser Sphäre.

Eine konkrete Umschreibung dieser ersten Sünde geben die Ausdrücke, in welche Paulus Röm 5,14.18.19 diese Sünde Adams kleidet, παράπτωμα, παράβασις und παρακοή; die entsprechenden Verba besagen das Überschreiten, das Danebenfallen, endlich das widerspenstig oder ungehorsam sein: drei griechische Wörter, die das Wesen der Sünde passend beschreiben.

104.Vgl. zu Obigem Zwinglis sämtliche Schriften im Auszug v. Usteri und Vögelin I, 1. S. 253 f.: Adams Tod ist... das Verlieren der Huld und Freundschaft Gottes, das Verlieren des inwohnenden und herrschenden oder führenden Geistes Gottes, das Verlieren der ursprünglichen Güte menschlicher Natur etc.

§ 39. Das Geheimnis des Falles

Wir stehen hier vor einem schwierigen Problem der Anthropologie. Wie kam der Fall zustande, mit dem die Finsternis siegte, und das Licht wich? Adam hatte doch alles, was zum Stehenbleiben nur nötig war; mit einer Fülle der Gaben war er von Gott ausgestattet; wie ein schützendes Dach, oder wie ein deckendes Gewand hatte er das Bild Gottes um sich her. Der Geist Gottes ruhte auf ihm, wie auf allem Geschaffenen (1.Mose 1,2) und ergötzte sich an der Erhaltung der geschaffenen Dinge. Man hat daher diese Lehre von dem Urstande der Menschen eine überspannte genannt – z.B. Rothe, Dogmatik I. S. 268 – und schon die Arminianer meinten, daß bei ihr der Fall Adams als eine psychologische Unmöglichkeit erscheine. Wir haben aber mit unseren alten reformierten Dogmatikern¹⁰⁵ die Möglichkeit in der Veränderlichkeit gefunden, die bei aller Vollkommenheit dem Menschen anhaftete, wie der Schatten dem Körper. Wo man sich aber in diese Frage, wie kam es mit Adam zum Fall, in spekulierender Weise vertieft, da gerät der menschliche Geist unabweislich auf zwei Abwege. Der eine Abweg ist der sogenannte Determinismus oder Pantheismus. Hier nach hätte Gott den Fall Adams von Ewigkeit her nicht bloß wollend zugelassen, indem er der menschlichen Nachgiebigkeit keinen Riegel vorschob, sondern Gott habe den Fall bewirkt und den Menschen zum Bösen versucht; ihn gleichsam mit kaltem Blute dazu bestimmt. Adam hat fallen müssen, denn Gott bewirkte es, daß er fiel. Hiermit wird die Ursächlichkeit des Bösen auf Gott geschoben. Es gewinnt den Anschein, als ob der Mensch, falls Gott ihn nicht gestoßen¹⁰⁶, nicht gefallen sein würde, und der Wahrheit des Schuldbegriffs, wie vielen anderen Wahrheiten der heiligen Schrift geschieht ein empfindlicher Abbruch. Das sind alles ganz rohe, gottlose Anschauungen von dem tiefen Geheimnis des Falls; die rauhe Hand des Philosophen löst auch hier nicht die Rätsel des Lebens. Dieser Determinismus in seiner Anwendung auf den Sündenfall setzt sich mit den Tatsachen des Gewissens in einen unlösbaren Widerspruch. Nicht als eine Krankheit, sondern als etwas, was wider das Gesetz streitet, ja, als Verletzung Gottes, mithin als eine Schuld empfindet der Mensch die Sünde. Dieselbe wohnt nicht in uns nach Art eines Körperschadens, den man mit auf die Welt bringt, so daß etwa der Mensch wider Willen böse wäre. Nein, der Mensch hat ein Gewissen; die Gedanken des Herzens sind geschäftig, einander zu verklagen, oder zu entschuldigen: Röm 2,15. Be-

105. Vergl. Calvin, Inst. I, XV, 8: In utramque partem flexibilis erat eius voluntas, nec data erat ad perseverantiam constantia. Vgl. Heppes S. 176.

106. Dagegen spricht auch Röm 11,11: μή ἐπταλασσὺν ἴνα πέσωσι; d.h. sie sind doch nicht angelaufen, damit sie fielen? Die Antwort ist – nein!.

reits das kleine Kind beschuldigt sich selber und geht mit sich ins Gericht; es wird böse auf sich selber, wenn es sich zur Sünde hat fortreißen lassen; es zieht sich selbst zur Verantwortung. Die Sünde tritt nicht auf mit den Symptomen einer Krankheit, unter denen der Mensch sich leidend verhielte.

Der andere Abweg, auf den der spekulierende Verstand gerät bei der Ergründung des Falles Adams, ist der Dualismus. Mit diesem Dualismus sind alle pelagianisierenden Doktrinen (auch diejenige Dorners¹⁰⁷ II,1,S.146) behaftet. Hiernach hätte Gott den Menschen von Anfang an zur Freiheit, zu freier Wahl zwischen Gutem und Bösem entlassen. Diese freie Selbstentscheidung wäre aber ein independenter Akt, wobei der Mensch völlig sich selber bestimmte und Gott das Zusehen hätte. Hier hätte Gott also die Kreaturen zum Kreator gemacht; eine ewige Freizügigkeit wäre den Menschen beschieden worden, die beständig freie Wahl, bei Gott zu bleiben oder nicht. Gott und Mensch fallen hier dualistisch auseinander; Gott findet seine Grenze am Willen des Menschen und muß, da er sich einmal mit ihm auf eine Linie gestellt, schließlich nicht alles so genau nehmen; er muß nachgeben mit Verletzung seiner Heiligkeit. Er kann seinen Weltplan nicht nach seinem Willen durchführen, sondern muß ihn ändern. Gott hätte Wesen sich gegenübergestellt, welche im Grunde ebenso selbstherrlich wären, wie er selber. Ja, im Grunde hätte er Wesen geschaffen, die größere Dinge als Gott vollbringen. Denn Gott ist schon gut; er braucht nicht etwa erst mit Mühe gut zu werden, was doch vom Menschen verlangt würde. Ferner wäre Gott für Zeit und Ewigkeit abhängig geworden von seinen Geschöpfen. Er hätte bei ihnen sich zu bedanken, daß sie mitgewirkt zur Förderung und Erreichung seines Weltplanes. Ja, was noch schlimmer ist, Gott der Absolute müßte auch den seltsamen Ausgang der Weltentwicklung sich haben gefallen lassen: daß alle seine Kreaturen ihn möglicherweise im Stiche ließen, durch Abwendung von ihm, und so seinen Plan mit der Welt vereitelten. Zu gar furchtbaren Mitarbeitern an der Ausführung seines Weltplanes hätte Gott die Menschen bestellt; er müßte sie respektieren und fürchten, statt daß die Menschen allein ihren Gott zu fürchten und zu ehren hätten.

Indem wir nun zwischen der Scylla des Pantheismus und der Charybdis des Dualismus einen Weg suchen, müssen wir folgendes auf Grund der

107. Er sagt: „An seiner Freiheit hat der Mensch, obwohl er keinen Stoff schaffen, sondern nur mit Gegebenem operieren kann, eine Macht der Entscheidung rein aus sich heraus darüber, welches Gewicht den Bestimmungsgründen zukommen soll. Es liegt darin allerdings, und das ist das Wunder der Freiheit (NB!) ein Analogon der schöpferischen Macht, die aus Nichts etwas setzt, nur daß hier (bei der Freiheit des Menschen) das Gesetzte Handlungen sind, nicht Dinge.“

heiligen Schrift feststellen. Obgleich einerseits durch des Teufels List die Sünde des Menschen mitveranlaßt wurde, obgleich Gott des Menschen Fall nicht erzwungen, sondern vielmehr ihn davor gewarnt, und vor Eintritt desselben ihm jenen Beistand nicht entzogen, den Adam seit seiner Erschaffung besessen: so ist andererseits doch dieser Fall nicht ohne Gott geschehen. Gott – so müssen wir andererseits sagen – hat bei diesem Falle die Zügel nicht aus der Hand gegeben und müßig zugeschaut, so daß er nach Verwirklichung des Falles hätte sagen müssen, das hätte ich mir nicht gedacht. Wir haben also mit der heiligen Schrift einen Mittelweg zwischen jenen beiden Extremen einzuschlagen: also einerseits die Freiwilligkeit und die Ungezwungenheit Adams beim Falle festzuhalten, immer insoweit von einer solchen bei den vernünftigen Geschöpfen¹⁰⁸ die Rede sein kann; andererseits aber müssen wir desgleichen festhalten die leitende Tätigkeit Gottes, sein Mitwirken zum Zustandekommen dieses Falles, ja endlich seinen Willen, den Fall nicht zu hindern durch die Gabe der Beharrung oder des Geistes ohne Maß. Denn eben dies letztere wäre unweise gewesen. Gott hat nun aber den Fall, der von dem freien Willen des Menschen ausging, zum Ausgangspunkt aller seiner Maßnahmen zur Erlösung genommen und mit ihm gerechnet.

Beides nun, die Schuld Adams, wie die leitende Hand Gottes, die *ordinatio Dei* betreffs des Falles, wird durch die heilige Schrift in gleicher Weise bezeugt.

Einerseits wird in der heiligen Schrift die ganze Schuld auf Adam geworfen – von Adams Fall leitet Paulus in Röm 5,12ff. die Sünde und den Tod ab; von seinem Ungehorsam leitet er das Vorhandensein der vielen Sünder ab: Röm 5,18.19; in Adam sterben sie alle 1.Kor 15,22. Adams Sünde und Ungehorsam ist völlig ebenso die reale Quelle der Sündhaftigkeit der Menschen, wie Christi Gerechtigkeit und Gehorsam die Quelle unserer Gerechtersprechung vor Gott ist: Röm 5,18.10. Da sehen wir also, daß die Verantwortlichkeit für den Abfall und Ungehorsam auf Adam gewälzt wird; das wäre nicht gerecht, wenn nicht sein Abfall ein selbstverschuldeter war. Seien wir dankbar, daß Gott den Menschen überhaupt ernst nimmt und ihn nicht wie die Mücken vergehen läßt. In Gottes Beharrlichkeit liegt unsre Seligkeit.

Andererseits ist nun aber auch Gott nirgend untätig, ob es nun Gutes oder Böses ist, was da geschieht, vgl. Am 3,6. Selbst bei der Hingabe Chri-

108. Solche Geschöpfe besitzen eben nicht eine Freiheit, die ein Analogon der schöpferischen Macht, welche aus Nichts etwas setzt, wäre (so Dorner II,1.146).

sti in den Tod war dies nicht der Fall; Apg 2,23; 4,28. Überall ist Gottes ordnende Hand mit im Spiele. Gott wirkt alles nach dem Rat seines Willens, Eph 1,11. An mehreren Stellen ist von einem feststehenden Vorsatze Gottes die Rede: Röm 9,11; Eph 3,11; 2.Tim 1,9. Und wenn nun auch dieser Vorsatz auf die gefallen Menschen Bezug hat, so kann eben darum der Fall Adams nicht völlig independent von Gott geschehen sein. Denn nur auf einer festen, nicht aber auf einer dem Einfluß Gottes entzogenen Grundlage kann ein solcher Vorsatz sich erbauen. Nun aber hing der ganze Ratschluß betreffs der Sendung Christi von dem Eintritt des Falles Adams ab. Deshalb versteigt sich ein Kirchenvater zu dem Ausruf: *o felix culpa, quae tantam meruit salutem!* Wir sagen also in Übereinstimmung mit der Bibel dem Augustin jenes treffende Wort nach: *non fit praeter Dei voluntatem, quod fit contra eius voluntatem.* Auch die Übertretung Adams fällt nicht außerhalb des Bereichs des göttlichen Willens, wenn sie schon wider denselben ist. Gott wendet auch diese Übertretung zum Guten. Treffend ist der Ausspruch, in dem alle reformierten Dogmatiker sich vereinigen: *Deus agit circa malum, quod totum est ex homine, non malum ipsum.* Es ist – so schließen wir – ein Geheimnis hier vorhanden, welches undurchdringlich ist für die menschliche Vernunft. Dies gilt auch gegenüber allen Lösungsversuchen, die dieses Problem in der Neuzeit erfahren hat. Die Hegelsche Schule von philosophischer Seite, Jul. Müller in seinem Werke: „Lehre von der Sünde“ von positiver Seite mühen sich vergeblich ab, das Problem uns mundgerecht zu machen. Der eine, Hegel, hat die empirische Allgemeinheit der Sünde aus der Notwendigkeit der Entwicklung des Geistes begreifen wollen. Der andere, J. Müller, staunt das Böse als ein unerklärliches Phänomen an und setzt, inkonsequenterweise bloß eine Notwendigkeit im Fortgang nicht zugleich im Anfangen des Bösen. Wenn das eine gottlos ist, so ist es auch das andere, sagt dazu Vatke¹⁰⁹ und wir können ihm nicht völlig Unrecht geben. Wer da ansteht, das Vorhandensein des Bösen auf eine höhere Notwendigkeit zurückzuführen, ist entweder lückenhaft in seinem Denken oder seiner Lehre von Gott. Calvin erkannte dies an und gestattete keine Lücke im Weltenhaushalt, indem er etwa Gott ein bloßes Zusehen bei dieser wichtigsten Angelegenheit beimaß. Gleichwohl haben es unsre symbolischen Bücher weislich vermieden, dem sogenannten Supralapsarismus ihre Zustimmung zu geben (vgl. Can. Dordr. I,15). Objekt der Prädestination ist der gefallene Mensch. Wenngleich also – wie wir sahen – unsre reformierte Lehre es nicht vermeiden kann, das Vorhandensein des Bösen auf eine göttliche Ordination zurückzuführen, so macht sie Gott damit keineswegs zum Urheber der Sünde, was vielmehr

109.s.W. Vatkes Leben v. Benecke S.310.

gotteslästerlich genannt wird (s. Can. Dordr. I,15). Nur dann wäre Gott Urheber der Sünde, wenn er die Kreatur unterhalb des ihr zustehenden Ausmaßes von Kräften geschaffen und andre Lücken gelassen hätte, als sie eben im Wesen der Kreatur selbst liegen. Da Gott aber die Kreaturen so gut als möglich geschaffen, so ist das Vorhandensein des Bösen aus der Verumständung oder dem Sein (der *qualitas*) dieser Kreaturen und nicht aus Gott abzuleiten. Wir bleiben mit der Bibel und den Bekenntnissen stehen beim Infralapsarismus. Vgl. auch Schweizer, Glaubenslehre §147.

§ 40. Vom Satan, seinem Fall und seiner Wirkungsweise auf die Menschen

Wir sind auf diesen Lehrpunkt, der Satan betrifft, bereits in § 37 und 38 hingewiesen worden. Wir bemerkten, daß der Fall zustande kam durch Verführung des Satans. Es ist nämlich, wie Paulus in Röm 5,12 sagt: die Sünde in die Welt gekommen, in sie von außen eingetreten. War sie zuvor nicht in der Welt, d.h. in der diesseitigen Weltsphäre, so müssen wir die Frage aufwerfen: war sie denn im Himmel, und wenn sie es war: wie kam sie in demselben auf – wie konnte sie hier Platz greifen? Offenbar war die Sünde zuvor im Himmel und nahm ihren Anfang in jenem Heere des Himmels, dessen vornehmster Bestandteil die Engel sind: 1.Mose 2,1. Näheres über die Art und Weise, wie der Abfall und die Sünde entstand in diesem Engelheere, ist nicht anzugeben. Es bleibt nur übrig, an der Hand des Briefes Judas 6 und 2.Petrus 2,4 den Fall der Engel nach Analogie des uns geoffenbarten Falles Adams zu beurteilen.

Jenes Engelheer hatte einen Obersten Mt 9,34; nach der Aussage der Schrift (Joh 8,44) war dieser der Vater der Lüge und gibt es also keinen, der vor ihm der Lüge sich schuldig gemacht hätte. Die Namen des Obersten der abgefallenen Engel sind alle *nomina appellativa*, nicht *nomina propria*. Sie verstatten nur einen Einblick in allerlei Äußerungen dieses Wesens, ohne uns in der Erkenntnis seiner Entstehung, oder gar seines Falles zu fördern. Sein Name im Alten Testament ist Satan. Satan bedeutet der Etymologie nach einen, der in Wut gegen jemanden entbrannt ist und deshalb demselben unversöhnlich widersteht, wo er nur kann. Satan ist soviel als Widersacher, und also ein ganz durchsichtiges Wort, das von einer hervorstechenden Eigenschaft des also Benannten entlehnt ist.

Im Neuen Testament heißt der Satan *διάβολος*, sofern er verleumdet; auch der Verkläger der Brüder, sofern er, wie uns Sacharja 3,1 dies enthüllt, alles aufbietet, um den Menschen, und zwar auch den Gläubigen, bei Gott

zu verdächtigen, und dadurch zu stürzen. Er heißt auch ὁ πειράζων im Neuen Testament. Auch einige populäre Namen nahm Christus auf, z.B. Beelzebul, wenn er nämlich mit dem Volke redete. Baalzebub oder aramäisch Beelzebub, woraus dann Beelzebul im Neuen Testament ward, war die Nationalgottheit der Philister 2.Kön 1,2.3.16: ein Name, der dann herab-sank zur Bezeichnung des Obersten der Teufel Mt 10,25. Endlich nennen wir den Namen Belial 1.Kor 6,15: lauter Namen, die gewisse Äußerungen dieses feindlichen Wesens angeben.

Fassen wir die verschiedenen Stellen zusammen, wo von Satans Wirksamkeit die Rede ist, besonders 1.Mose 3,1ff.; Hiob 1,6; 2,1ff.; Sach 3,1; Mt 4,1ff.; Lk 22,31; Joh 14,30; 2.Kor 4,4; Eph 6,12; Hebr 2,14.15; Offb 12,7-10; 1.Petr 5,8; so läßt sich sein Wesen folgendermaßen bestimmen. Er ist ein Feind Gottes und der Menschen; ein solcher, der nachdem er über die Menschen gesiegt hat, nun auch Gott selbst mit Erfolg bekämpfen und widerstehen zu können vermeint. Er heißt ja der Fürst dieser Welt Joh 12,31; 16,11; Eph 2,2. Jesu bietet er die ganze Welt mit ihrer Herrlichkeit an (Mt 4,9), wenn er vor ihm niederfallen würde. Indem er aber dergestalt Jesu die Welt als einen Kaufpreis anbietet, muß Satan offenbar ein gewisses Anrecht auf dieselbe gehabt haben; sonst wäre das Anerbieten eine reine Dummheit und keiner Antwort wert. Kurz er zeigt sich als ein sehr hoher Geist, dem es nur noch als der Mühe wert erscheint, mit Gott zu rechten und Christus in seinen Gliedern zu verfolgen So heißt er Mt 13,39 schlechtweg: der Feind.¹¹⁰ Nur mit dem Namen des Herrn kann man ihn zur Ruhe weisen, oder mit dem Worte Gottes. So gelang es dem Erzengel Michael, den Satan zurückzuweisen Jud 9; Sach 3,2. Michael wendet bei diesem Streite den hier allein Ausschlag gebenden Namen Gottes an, vor nichts andrem weicht Satan. Es ist also der Satan nach seinem Wahn Herr über die Welt, Gott neben Gott; sein ganzes Auftreten offenbart den Hochmut und die Lüge, die so weit gehen, daß er sich göttliche Ehren erweisen läßt: Offb 13,4; vergl. 2.Thess 2,4.9.

Dieser aktuellen Wirksamkeit wird nun auch sein Fall genau entsprochen haben. Seine jetzige Physiognomie gewährt uns einen Einblick in die Art seines Falles. Über diesen Fall Satans und seiner Engel haben wir nur Andeutungen in Jud 6, und 2.Petr 2,4. Zufolge dieser zwei Stellen nahm der Fall Satans und seiner Engel einen ähnlichen Verlauf, wie der des ersten Menschen. Auch Satan ist aus einem reinen Urstande zufolge mutwilligen Ungehorsams herausgetreten und also böse geworden. In ihrem anfängli-

110. Vgl. im Syrischen: Beel debobo.

chen Zustände besaßen Satan und seine Engel eine Herrschaft und eigentümliche Behausung, die sie aber nicht bewahrten, sondern verließen. Diese Behausung war nun offenbar der diesen Engeln von Gott durch die Schöpfung angewiesene Standpunkt oder Posten; von diesem desertierten sie und zwar, wie dies die spätere Entwicklung beweist, aus Hochmut und Trotz wider Gott. Um nun zu erklären: wie im Satan das Böse aufkommen konnte, so finden sich dafür in den Untersuchungen der §§ 36,37 die nötigen Anhaltspunkte. Wollen wir über den Ursprung der Sünde im Kreise der Engel uns klar werden, so brauchen wir nur mit Augustin, *De civ. Dei* XII,1.6, von der einen Kreatur auf die andere, vom Menschen auf die Engel zu schließen. Die Vergleichungspunkte ergeben sich ganz einfach.

Stellen wir die sich darbietenden Vergleichungspunkte kurz zusammen. Auch die Engel sind als Kreaturen nicht unveränderlich gut, weil sie eben nicht Gott sind. In Hiob 4,18 heißt es: „Siehe seinen Engeln schenkt er (Gott) kein Vertrauen“; ferner 15,15: „die Himmel (Engel) sind nicht rein vor ihm“. Sollten sie unveränderlich gut werden, so mußten sie solches betätigen, indem sie bei aller Vollkommenheit eine von Gott vorgeschriebene Bahn befolgten. Unter der Bedingung des Gehorsams waren also die Engel ebenfalls geschaffen. Zuzufolge des Judasbriefes V.6 und 2.Petr 2,4 sollten sie ihre Wohnstätte und Herrschaft bewahren, taten es aber nicht. Wenn sie nun Gott auf diesem ihrem Posten nicht dienen wollten, wenn sie sich etwa weigerten, ihre Herrschaft in der Richtung auszuüben, daß sie den Menschen dienten,¹¹¹ Hebr 1.14; Mt 18,10, wenn sie frei von Gott sein und in sich selbst das Gesetz für ihr Tun und Lassen finden wollten – dann fielen sie. Das ist nach dem Judasbrief bei Satan und seinen Engeln wirklich eingetreten, infolgedessen sie dann aus der Lichtwohnung in die Finsternis verstoßen und ihrem Wirken Fesseln angelegt wurden. Sie warten aber noch die ihnen bestimmte letzte Strafe ab, 2.Petr 2,4; Jud 6; Offb 20,2 vgl. V.10; Mt 25,41.

Ein anderer Teil der Engel dagegen beharrte auf dem von Gott angewiesenen Posten; diese behielten ihr Fürstentum und wurden bestätigt in diesem ihren Stande und Posten, als jene verworfen wurden. Von diesen redet ausdrücklich Paulus in 1.Tim 5,21 und die heilige Schrift überall da, wo sie der guten Engeln gedenkt. Es sind dies diejenigen Engel, welche fortan nicht mehr fallen können. Der spezielle Anlaß, bei welchem sich die Auflehnung Satans und seiner Engel wider Gott offenbarte, ist nicht angegeben. Man könnte billig mutmaßen, daß Satan und seine Engel sich an dem

111.Man vergleiche den schönen Wahlspruch der Montmorencys: „Je ers“ („ich diene“), ja vielmehr Phil 2,7: „Er nahm Knechtsgestalt an“.

Dienst, den sie Adam leisten sollten, gestoßen haben und daß Satan darum auch nach 1.Mose 3,1.4 die Menschen durch Lügen verstrickt habe und so zum Menschenmörder geworden sei, Joh 8,44. Denn daß der Fall Satans erst nach dem sechsten Schöpfungstage stattfand, scheint aus 1.Mose 1,31 zu folgen, wonach damals alles sehr gut war. Aber diese Mutmaßung, daß Satan an dem Dienst, den er den Menschen zu leisten gehabt, sich geärgert habe, gehört nicht in die Dogmatik. Uns sei es genug, daß wir wissen, wie die heilige Schrift uns Satan gegenwärtig betrachten lehrt. Und da nennt ihn nun Jesus in Joh 8,44 den Vater der Lüge, der in der Wahrheit seinen Stand nicht habe. Wir ersehen aus dieser positiven Erklärung Jesu, daß es über Satan hinaus keinen Urheber der Lüge gibt und daß keineswegs Gott dieser Urheber ist. Auch 1.Joh 3,8 sagt aus, daß das Sündigen des Teufels ein von Anfang an geschehendes sei. Wo er zuerst auftritt in der heiligen Schrift, da lügt er schon. Aber der Anlaß des Falles Satans ist uns verschwiegen. Viele ältere Theologen suchen nach solchem Anlaß. Etliche meinen, er sei von Neid und Eifersucht gegen den Sohn Gottes erfüllt gewesen, und dieser Hochmut habe ihm den Sturz bereitet. Jedoch gibt es hierfür keinen Anhalt in der heiligen Schrift. Und im Grunde haben wir über die Art und Weise, wie Satan gefallen, gar nicht zu spekulieren; uns Menschen sei es genug zu wissen, daß Adam aus eigenwilligem Ungehorsam gefallen ist. Die Entstehungsweise des Bösen im Himmel ist uns verborgen; sie geht uns um so weniger etwas an, als der Fall Satans durchaus nicht dazu dient, die Entstehung des Bösen auf Erden etwa zu entschuldigen. Das Eingreifen Satans beim Falle Adams bestimmt allerdings die Art und Weise, wie die Sünde in die Welt gekommen, näher. So haltlos in sich selbst ist ja nämlich die Kreatur, daß sie auch mit dem göttlichen Gebot im Paradiese, trotz ihres Standes im Bilde Gottes, nichts anzufangen gewußt hätte, wenn nicht Satan in Gestalt der Schlange den Menschen sollizitiert haben würde, um Stellung zu nehmen zum Gebot und den anerschaffenen guten Stand im Bilde Gottes zu behaupten. Satan bringt die Anfechtung des Gehorsams Adams. Die Anfechtung stammt nicht aus dem Innern des Menschen: denn alsdann wäre bei Adam die Sünde entstanden – sie stammt auch nicht von dem toten Baum her. Sie stammt vom Teufel, dem Vater der Lüge. Der Gehorsam Adams kommt aber also auf die so nötige Probe. Ursache des Falles jedoch ist Satan damit immer noch nicht, sondern des Menschen eigener Ungehorsam. Das Sich-verführen-lassen durch Satan setzt offenbar schon immer eine Abweichung in Adam selber voraus. Eine reine Passivität des Menschen, der nicht irgend eine Aktivität in ihm vorausginge, läßt sich bei dem ungefallenen Menschen gar nicht denken. Nur freilich muß man diese Aktivität richtig ableiten und definieren (s.o.

§ 37). Wäre ferner Satan wirklich Urheber des Falles, so würde die Schrift nicht stets auf Adam als den Urheber der Sünde in der Welt verweisen. Gott würde überdies diesen Umstand dem Menschen als Entschuldigungsgrund angerechnet haben; es wäre das ein erleichternder Umstand; und endlich wäre die Zulassung Satans in das Paradies ein schwerer Mißgriff, in Folge dessen Gott den Fall durch positives Dazutun befördert hätte. Weiter ist aber zu bedenken, daß der Mensch ja durchaus nicht als ein schwächliches Wesen, sondern in der vollen Waffenrüstung, die er von Gott hatte, dem Verführer gegenüberstand. Der angemäßen Autorität dieses Feindes gegenüber war der Mensch sich bewußt der Autorität Gottes: er stützte sich gegenüber der Lockung Satans auf ein Gebot, daß er nicht essen solle von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen. Endlich es trat der Verführer nicht in der Gestalt eines Boten Gottes an Adam heran, sondern in einer ganz niedrigen Gestalt, in der Hülle eines dem Menschen, laut 1.Mose 1,28, untergebenen kriechenden Tieres. Und so tritt nochmals deutlich hervor, daß von Gottes wegen alles geschehen war, um den Fall zu verhüten. Es war dem freien Willen der Kreatur anheimgegeben: ob sie beharren wolle oder nicht. Wir haben gesehen, daß die Kreatur diese Freiheit nicht zu ihrem Besten verwendet hat.

Auch die bösen Engel nun bilden ein Reich, wenn man das ein Reich nennen kann, was, aus Trotz und Opposition gegen Gott entstanden, der schließlichen Auflösung mit Gewißheit entgegengeht,¹¹² und in der Zwischenzeit gänzlich abhängig ist von Gott, dem Herrn. In diesem sogenannten Reiche stehen die bösen Engel unter dem Satan, Mt 9,34; 12,24-27; Mk 3,22.24; Lk 11,15-18; Offb 12,7. Diese Satansengel heißen die Fürsten, die Gewaltigen, die Weltherren, welche in der Finsternis dieser Welt herrschen, s. Eph 6,12. Die Tätigkeit dieses Reiches ist vor allem wider das Reich Gottes gerichtet. Aber dabei ist als gewiß anzunehmen, daß der Satan und seine Engel ohne Gottes Willen und Zulassung nichts vermögen: vgl. Hiob 1,12; 2,6; 2.Thess 2,9-12. Gott hält sie mit dem Zügel seiner Allmacht gebunden, sagt Calvin treffend und so dienen sie Gott, ihrem Schöpfer. Was aber Satans Einfluß auf die Menschen betrifft, so ist hier folgender Unterschied zu machen. Auf die Glaubenden, wie z.B. Hiob und Josua, den Hohenpriester, in Sach 3, erstreckt der Satan zwar auch seine Wirksamkeit, aber nur zu ihrem eigenen Besten, nämlich zur Prüfung und Läuterung ihres Glaubens. Den Gläubigen ziemt im Blick auf den Teufel nur der Gedanke: daß sie es mit einem Feinde zu tun haben, der überwunden (Joh 12,31) und gebunden ist, was für die Zeit des tausendjährigen

112. Dies ist schon seit 1.Mose 3,14f. gewiß, wo Satan das Urteil gesprochen wird.

Reiches ausdrücklich ausgesagt ist: Offb 20,3. Dabei ist ihm freilich ein bedeutender Raum für seine freie Bewegung verstattet; denn die Bindung Satans ist die Einschränkung seiner Gewalt und geschieht nicht mit sichtbaren Ketten. Wie die Einschränkung seines Wirkungskreises geschieht, zeigt 1.Petr 5,8.9. Und in welcher Weise der Teufel zu überwinden sei, dafür hat uns das beste Vorbild Jesus selbst hinterlassen, Mt 4; Lk 4. Nach diesem Vorbilde hat man den Teufel mit dem Worte Gottes zu schlagen. In einem seiner Lieder sagt Luther so schön: „Ein Wörtlein kann ihn fällen“. Das Wort „es steht geschrieben“ ist ein Hauptstück der Waffenrüstung Gottes, womit man siegreich bestehen kann am bösen Tage, Eph 6,17, und des Teufels Schliche und Kniffe zu bewältigen vermag: denn oft nimmt der Satan selbst die Gestalt eines Engels des Lichts an, um uns desto sicherer zu verführen: 2.Kor 11,14. Wie aber der Herr selber die Verteidigung eines Sünders dem anklagenden Satan gegenüber auf sich nimmt, davon haben wir ein sehr tröstliches Beispiel in Sach 3. Wie andererseits der Herr auch wohl einmal einen seiner Knechte versuchen läßt, bis daß ihm alles schwindet, nur nicht der Gedanke: Gott ist Gott – er kann sich nicht verleugnen und er handelt nicht von Herzen also: das ersehen wir aus dem Buche Hiob. Ganz anders, als die Gläubigen, stehen nun aber die Ungläubigen zum Teufel und seinem Wirken. Von ihnen steht geschrieben, daß Satan sie verblendet habe und daß er sein Werk in ihnen treibe: 2.Kor 4,4; Eph 2,2. Ihr Vater ist der Teufel: Joh 8,44. Es heißt ja Satan wegen dieser Herrschaft über die Ungläubigen der Fürst, ja der Gott dieser Welt, Joh 14,30; 16,11; 2.Kor 4,4; 1.Joh 4,4. Er verführt die ganze Welt, Offb 12,9; er und seine Genossen heißen die Weltbeherrscher in der Finsternis hiernieden, Eph 6,12; und im Blick auf Satan redet Paulus eben daselbst von den geistlichen Kräften der Bosheit in den überirdischen Regionen. Wir haben nicht wider Fleisch und Blut, d.h. gegen andere Menschen, sondern im Grunde wider die genannten hohen Potentaten den Kampf zu kämpfen, laut derselbigen Stelle Eph 6,12. Diese Stelle Eph 6,10-17 ist überhaupt sehr wichtig, um das eigentliche Treiben der bösen Engel hier auf Erden tiefer zu ergründen und zwar mit dem Tiefblick des Apostels Jesu Christi. Paulus streift hier dem Kosmos seine blendende Hülle und glänzende Maske ab und läßt die Leser einen Blick tun in das eigentliche Wesen dieser Welt, sofern sie im Argen, d.h. in des Teufels Schoß liegt, 1.Joh 5,19.

Zum Schluß wollen wir nur noch konstatieren, daß Schleiermacher „Christlicher Glaube“ § 45, nichts vom Teufel wissen will; für ihn ist der Teufel höchstens eine Personifikation für die Liturgie und hat seine Stelle im christlichen Liederschatz. Indem man aber den Teufel wegschafft, so verlegt man die Keime des Bösen in Gottes gutes Wesen; dann liegt aber

das letzte Glied an der Kette des Bösen doch in der Ewigkeit, und Gott hat das Böse als Potenz in sich; er kausiert es irgendwie, und wenn er das tut, so ist das Böse kein Böses mehr, oder Gott ist neben dem, daß er Licht ist, voll von Keimen der Finsternis. Diesen Wahngedanken hat auch das parisische System in seiner Weise trefflich umgangen durch das Theologumenon des Ahriman. Diese Zurücktragung des Bösen in Gott beseitigt auch die biblische Lehre. Ihr ist das Böse ein gewordenes – aber die Schrift tut von der ersten Entstehung nicht viel Meldung und macht nicht etwa Satan für Adams Fall verantwortlich. Der Mensch soll sich selber zur Verantwortung ziehen und nicht den Teufel anklagen als der das Böse auf sich nehmen müsse. Wie schon im „Christl. Glauben“, so hat Schleiermacher noch mehr in seinem „Leben Jesu“ seine Meinung auch Christus aufzudringen gesucht, indem er meint, Christus wende diese Vorstellung nur in der Weise an, wie wir von Gespenstern reden – also rein in akkommodierender Weise. Er raubt allen biblischen Stellen vom Teufel durch einen Machtanspruch ihren didaktischen Gehalt. Bei Schleiermacher ist der Grund solcher Leugnung des Teufels die Verkennung der Sünde und des Bösen überhaupt. Das Böse ist ihm negative Vorbedingung oder Mitbedingung des Guten; das Böse ist ein notwendiger Durchgangspunkt und in Beziehung auf das Gute von Gott geordnet. Den Sündenfall in 1.Mose 3 wirft er aus der Dogmatik einfach heraus und sagt: die uns jetzt angeborne Sündhaftigkeit sei auch schon für die ersten Menschen etwas ursprüngliches gewesen (Chr. Glb. I. S.404). Sein Grund ist, daß der Fall Adams zu keiner Anschaulichkeit gebracht werden könne: d.h. er kann ihn mit der Vernunft nicht ergründen. Er kann sich die Entstehung des Bösen ohne eine Anknüpfung im früheren Leben Adams nicht denken. Die Anknüpfung aber ist eben in dem nach beiden Richtungen hin zum Guten wie zum Bösen gleich lenksamen Willen gegeben: in der mutabilitas der Kreatur, daß sie also nicht Gott ist und deshalb sich verschlechtern kann; daher sie auch ein Gebot als Schranke haben muß, damit sie der Oberherrschaft Gottes inne werde und inne bleibe. Übrigens ist ein großer Teil der Schüler Schleiermachers, wie Nitzsch, Müller, Twisten und in gewisser Weise auch Rothe von der Verirrung, den Teufel zu leugnen, wieder zurückgekommen und der heiligen Schrift in diesem Punkte gerecht geworden.

DRITTE ABTEILUNG

Vom menschlichen Verderben

§ 41. Die Folgen des Falles im Allgemeinen

Die Folgen des Falles, auf einen einheitlichen Ausdruck gebracht, lassen sich in dem Ausdruck „Tod“ zusammenfassen. Tod ist hier als ein Zustand zu nehmen und zwar als das Widerspiel des Lebens, nicht freilich jeglichen Lebens, sondern des wahren Lebens. Wir sind durch nichts genötigt, den Tod, von welchem 1.Mose 2,17 als der Strafe der Sünde redet, von dem leiblichen Tode zu fassen und dann, weil dieser nicht eingetreten, zu behaupten: die abgedrohte Strafe sei aufgeschoben oder gemildert worden. Dies würde mit Gottes Wahrheit streiten, denn es heißt 1.Mose 2,17: „An welchem Tage du davon issest, wirst du gewiß des Todes sterben“. Die Strafe mußte eintreten, und wie das geschah, das lehrt die Geschichte. Wir brauchen nun nicht erst lange zu suchen um zu erfahren, welche eine Veränderung mit dem Menschen vor sich gegangen, und wie in der Tat der Tod dem Menschen sozusagen aus allen Poren drang. Verfolgen wir nur aufmerksam den Bericht 1.Mose 3,8-13. Vgl. Augustin, De civ. XIII, 15.

Mit einer Hülle von Blättern sucht sich das Elternpaar zu bedecken: dieses Paar, das soeben noch keiner Bedeckung bedurfte, da es gedeckt und beschirmt war vom Bilde Gottes. Ferner sucht sich das gefallene Paar vor dem Allgegenwärtigen zu verbergen. Mit der rechten Hülle ging auch die geordnete Anwendung der Gaben Gottes verloren. Und sofort erheben sich die anklagenden und entschuldigenden Gedanken in der Menschenbrust, denen Adam zuerst Ausdruck verleiht. Adam sucht die Schuld auf das Weib zu wälzen und indirekt auf Gott, der ihm das Weib gegeben. Das Weib schiebt die Schuld auf die Schlange. Aber diese Entschuldigungsgründe verhallen vor Gott. Die Kreatur kann sich nicht vor dem Herzenskündiger reinigen. Alle Reinigungsversuche dienen nur dazu, die eingetretene, gründliche Veränderung oder den eingetretenen Tod zu offenbaren. Tod ist also der Sold gewesen, der dem sündigen Erstmenschen sofort ausbezahlt ward, wogegen erst in Christi Leben wieder ein Gegenwicht gegeben ist, Röm 6,23. Daher stellt Paulus dem Tode das Leben Christi gegenüber, Röm 5,18, wo ein Zustand dem anderen korrespondiert und gegenübertritt. Dem Zustand des Todes tritt überhaupt oft in der heiligen Schrift als der gerade entgegengesetzte der Zustand des Lebens gegenüber. So tritt das Leben als perennierender Zustand dem Tode gegenüber in Joh 5,24; ebenso 1.Joh 3,14. Aus dem Vergleiche mit dem durch

Christus erworbenen Leben ergibt sich also, daß der Tod als ein Zustand zu definieren ist, in welchem die Menschen in jedem Momente ihres Daseins des wahren Lebens aus Gott und der Seligkeit entbehren. Dieser Zustand des Todes trat nun ganz und sofort ein, nachdem Adam gesündigt. Damit war aber der erste Stand, der Stand im Bilde Gottes, aufgehoben und der Mensch wurde dem Leben Gottes entfremdet, Eph 2,12; 4,18. Die Folge war Ungleichheit mit Gott. Wie nämlich vormals die Menschen in dem Bilde Gottes standen, und somit gemäß der Gleichheit Gottes waren 1.Mose 1,26; so sind sie jetzt, bei dem nun eingetretenen Todeszustand, Sünder. – Die Folgen des Falles Adams lehrt ausführlich Paulus in Röm 5,12. Durch einen Menschen kam die Sünde in die Welt – und durch die Sünde der Tod. Der Tod aber drang zu allen Menschen hindurch, das Leben Gottes inhibierend, und unter dem Einfluß dieses Todes sündigten alle. Daß der Tod wirklich ein bei den Nachkommen Adams sich vorfindender Zustand sei, infolgedessen sie alle sündigten, das zeigt Paulus in V.13 und 14 desselben 5. Kapitels. Er weist darauf hin, daß ja der Tod als unumschränkter König geherrscht habe von Adam bis Mose, ganz abgesehen von den durch ein Gesetz in Anrechnung gebrachten Sünden der Einzelnen; daß er geherrscht habe auch über die, welche gar nicht ein so bestimmtes Gebot übertreten hätten, wie vormals Adam. So zieht denn nicht erst die Übertretung des Gesetzes im Einzelnen und von Fall zu Fall dem Menschen den Tod zu, sondern derselbe ist schon zuvor da in Folge der Sünde Adams, und auf der Grundlage dieses Todeszustandes sündigten alle ohne Ausnahme. Durch Vermittlung – unter der Assistenz des Todes – kam die Sünde bei allen Menschen obenauf V.21. Denn das ἐφ’ ᾧ 5,12 ist auf θάνατος zurückzubeziehen, und es sagt diese Präposition ἐπί aus: das Ruhen auf etwas, oder auch das Haften an etwas, das Verbundensein mit etwas, auch bei den Klassikern. Besonders instruktiv ist Herodot VII, 10¹¹³. Teile, Rothe und Ritschl beziehen ἐφ’ ᾧ auf θάνατος; vgl. v. Hofmann I, S. 529. Wie demnach der Tod dem Bilde Gottes diametral gegenübersteht, so steht andererseits die aus dem Todeszustand resultierende Sünde der Gleichheit mit Gott gegenüber, die der Mensch einst im Paradiese besaß. Der Tod ist also das Erste; er ist die bittere Folge der einen Sünde Adams. Ihn müssen wir nun nach seinen Unterarten betrachten. Vgl. zu diesem und dem folgenden § Augustin, De civ. Dei XIII, Kap 12 und 15. Er umschreibt 1.Mose 2,17 also: qua die me deserueritis per inobedientiam, deseram vos per iustitiam.

113. Hiernach könnte man auch übersetzen: von ihm abhängig. Vgl. Herodot VII, 10: καίτοι καὶ λόγῳ ἀκούσαι δεινὸν ἐπ’ ἀνδρὶ γε ἐνὶ πάντα τὰ βασιλέος πρήγματα γεγενῆσθαι – (d.h. daß alle Interessen des Königs von einem Manne abgehangen hätten, halte er für unerhört).

§ 42. Die Unterarten des Todes

Der Begriff Tod zerlegt sich nach Augustins richtiger Erkenntnis in drei Spezies, in den geistlichen, leiblichen und ewigen Tod. Hier ist jede einzelne Unterart nur eine besondere Form, die der Gesamtbegriff „Tod“ für den Menschen annimmt. Es gibt verschiedene Lebenszustände, auf die eine gewisse Art des Todes besondere Anwendung leidet. So erlitt Adam nach seinem Fall zunächst den geistlichen Tod, d.h. er geriet in eine Verfassung, wo die Bedingungen des wahren Lebens ihm fehlten. Es war das ein Zustand der Privation, in welchem der Mensch der Gerechtigkeit ledig und eben damit Knecht der Sünde war, Röm 6,20. Es wird dieser Zustand in Röm 3,23 auch so ausgedrückt, daß alle der Herrlichkeit Gottes erman- geln, d.h. der Würde und jenes Glanzes, den Adam von Gottes wegen be- sessen. Bei denen, die also im Zustande der Privation, oder ἐλεύθεροι τῆ δικαιοσύνῃ (Röm 6,20) leben, ist alles, was ihrerseits nur gedacht und ge- tan wird, Sünde. Mit diesem geistlichen Tode war aber zugleich der ewige Tod schon mitgesetzt; der ja nur eine Fortsetzung des geistlichen ist, sofern er die Scheidung zwischen dem Menschen und Gott, der Quelle des Le- bens, zu einer unwiderruflichen macht und sie ins Unendliche fortsetzt, falls keine Änderung eintritt. Endlich begann auch sofort schon die Macht des leiblichen Todes zerstörend zu wirken. Der leibliche Tod verwandelte das ganze irdische Leben in ein kontinuierliches Sterben, dessen Sym- ptome in zahlreichen leiblichen Übeln und Krankheiten zu Tage traten, die dann endlich in der Ablösung der Seele von dem Leibe kulminieren. Es kulminiert diese Spezies des Todes in dem leiblichen Tode; sie beginnt aber schon mit der Geburt und setzt sich fort in den vielen Schwächezuständen, die des Menschen Los sind. Manilius¹¹⁴ sagt: „Nascentes morimur finisque ab origine pendet“. „Tota vita cursus ad mortem“, sagt ein anderer tiefer Denker. Vgl. Augustin l. c. XIII,10. Die Übel also finden hier ihre Stelle in der Dogmatik. Unter den Begriff des leiblichen Todes ist alles zu subsumie- ren, was die Schrift von Übeln als Strafen der Sünde spricht. Alle Übel sind die Vorboten des leiblichen Todes nach dem Satze: „gutta cavat lapidem“.

Gehen wir auf den Beweis aus der heiligen Schrift ein. Vom geistlichen Tode reden Stellen wie Joh 5,24; Offb 3,1; ferner Eph 2,1.5; Kol 2,13; 1.Tim 5,6; sodann gehören hierher die Stellen, welche die Entfremdung vom Leben Gottes aussagen: Eph 4,18; Kol 1,21; 1.Petr 3,18: Christus führt die ἄδικοι erst noch zu Gott hin. Röm 5,6.8; 4,5 (ἀσεβής). Ferner le- gen für das Vorhandensein des geistlichen Todes solche Stellen Zeugnis ab,

114. Ein Dichter aus den letzten Zeiten des Augustus.

die von der Wiedergeburt des Menschen als von einer neuen Schöpfung reden: Joh 3,5; Eph 2,10; 2.Kor 5,17; Gal 6,15; oder als von einer Auferstehung: Jes 26,19; Hes 37; Joh 5,25; Offb 20,6. Diesen Zustand des geistlichen Todes umschreibt die heilige Schrift an Stellen wie Joh 1,5; Eph 5,8; vgl. 1.Petr 2,9; sofern sie das Leben hiernieden als Finsternis beschreibt, oder wenn sie von der Eitelkeit und der φθορά, welcher die Kreaturen unterworfen seien, redet: Röm 8,20.21; (vgl. 2.Petr 1,4; 1.Petr 1,18).

Vom leiblichen Tod ist vielfach die Rede; besonders redet von ihm Ps 90, der eigentliche Psalm des Todes, der die Hinfälligkeit des Menschen wie kein anderer beschreibt: Ps 90,3.5.6.7.10; die Quintessenz dieses Lebens ist „Tod“. Wenn der weise Salomo von der Eitelkeit dieses Lebens (Pred 1,2), oder wenn David (Ps 39,7) vom schattenhaften Leben und Wandel redet, so meinen beide diesen Zustand, der im leiblichen Tode kulminiert. Ferner redet vom leiblichen Tod als einem dem Menschen bestimmten Los Hebr 9,27. Von den Vorspielen dieses Todes redet Hiob 14,1.2 und das ganze Buch überhaupt ist voll von dem Elend, das des Todes Vorbote ist. Gott selber kündigt den ersten Eltern allerlei Übel als Züchtigungen an, die mit dem leiblichen Tode im engen Verband stehen (1.Mose 3,16-19).

Vom ewigen Tod endlich reden Stellen wie Offb 2,11; 20,6.14; 21,8; Mt 25,41.46; 2.Thess 1,9.

Alle drei Spezies des einen Todes werden uns noch weiterhin in der Dogmatik beschäftigen.

§ 43. Von der Erbsünde

Der Fall Adams hatte für seine Nachkommen entscheidende Folgen. Seit dem Fall und Ungehorsam der ersten Eltern ist der Mensch in eine grundverkehrte Stellung zu Gott geraten; er ist Gott fremd geworden, um fortan sein eigener Herr zu sein (sui iuris). Dieses geschah infolge der Zurechnung der Sünde Adams. Jenen Fall und Ungehorsam der ersten Eltern hat Gott der ganzen Nachkommenschaft zugerechnet, wie es Röm 5,12ff. lautet. An der Substanz der menschlichen Natur, an der Substanz der einzelnen Fähigkeiten, ist nichts verändert. Was wir Sünde nennen ist ein Akzidenz, das da durch verkehrte Stellung sowie durch Abwesenheit der ehemaligen Lebensbedingungen sich einstellte; aber Sünde ist nichts Substantielles; nur die Richtung ist eine andere, und zwar verkehrte geworden. Was sich forterbte, ist nach Röm 5,12ff. der Tod nach allen Dimensionen, aber nicht irgend ein verdorbener Same der Sünde, der durch natürliche Ab-

stammung von Adam vererbt würde. Das Mittel, wodurch der Tod über alle Menschen kommt, ist die göttliche Anordnung und Imputation, Röm 5,15-19. Dies ergibt sich aus der Stellung Adams vor dem Falle. Der kreatürliche Mensch war von Anfang an bestimmbar; er ist immer jemandes Knecht; er ist Kreatur, nicht Gott; auch nicht des eigenen Glückes Schmied, wie das Sprichwort uns solches glauben machen möchte. Der Mensch ist bestimmbar; er ist entweder unter Gott, in Gottes Bilde und dann glücklich, oder sein eigener Herr und alsdann unglücklich. Vor dem Falle hat Gott es veranstaltet, daß der Mensch unter dem Einfluß des Guten, des Bildes Gottes, zu stehen kam, und somit das Gute tat; er war geschaffen in Gerechtigkeit und Heiligkeit, wie sie in Wahrheit ist. Eph 4,24 ; Kol 3,10. Nach dem Falle nun bleibt zwar die Substanz des Menschen intakt; aber es ist nach dem Falle der Mensch mit seinen hohen und höchsten Gaben aus der ersten Stellung herausgetreten und unter die Herrschaft des Todes, also unter ein anderes Regiment, geraten: infolgedessen er nunmehr zu seinem früheren Stande in Gegensatz tritt und das Entgegengesetzte tut, wie früher. Der Stand ist schlecht, eben deshalb ist auch das Werk schlecht.

Die Erbsünde besteht in erster Linie darin, daß der Mensch die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren hat (*caentia iustitiae originalis, aversio a Deo*). Röm 6, 20 nennt ihn ἐλεύθερος τῆ δικαιοσύνῃ, d.h. frei von der Gerechtigkeit. Der Tod nun, der durch die eine Übertretung über alle Nachkommen kam, ist die Wurzel aller Sünde der Einzelnen. Ganz abgesehen von diesen einzelnen Sünden wider ein Gesetz, ist nach Röm 5,14 der Tod für alle Einzelnen in Kraft. Von der Übertragung und Vererbung der Sünde als einer bösen Materie durch die natürliche Erzeugung sagt der Apostel nichts. Das eine peccatum brachte das ganze Verderben mit sich; ganz deutlich drückt dies der Apostel aus Röm 5,17 und 18. Die eine Sünde Adams genügt, um über alle Menschen das Verhängnis der Verdammung zu bringen. Dies ist die eine Seite des von Adam abzuleitenden Verderbens. Die andere Seite dieses Verderbens besteht darin, daß an die Stelle der Hingabe an Gottes Willen sofort getreten ist die Richtung der Seelenkräfte auf alles, was gesetzwidrig ist; d.h. was in Gedanken, Worten und Werken dem Gesetze Gottes widerspricht (vergl. Heid. Katech. 5). Dieser von Adam sich herschreibende Zustand des Sündenverderbens wird aber vom Menschen als Schuld empfunden. Insofern Gott sein Anrecht auf den Menschen als einen gut von ihm erschaffenen nicht aufgibt, kommen die Nachkommen Adams vor Gott in einem Anklagestand (*reatus*), in einem Stande der Schuld zu stehen, welcher Stand verbunden ist mit dem Bewußtsein der Strafwürdigkeit, mit dem Bewußtsein, daß man Gott mißfalle, daß man dem Zorne und der Strafe Gottes anheimgefallen sei: Röm

3,19; 5,16;¹¹⁵ Joh 3,36. Aus diesem Anklagestand oder Stande der Schuld wird man nur erlöst und entnommen durch das Gegengewicht (antidotum), welches Christi Verdienst uns bringt und welches Paulus Röm 5,15 f. genau formuliert. Von solcher Zurechnung der einen Sünde Adams werden wir nun durch die empirisch gegebene allgemeine Verbreitung des Todesverderbens überführt. Bleiben wir zunächst stehen bei dieser allgemeinen Verbreitung des Todes- oder Sündenverderbens.

Das infolge der Zurechnung bestehende Verderben ist zu allen Menschen hindurchgedrungen: Röm 5,12. Es stehen alle ausnahmslos unter der Zurechnung der Sünde Adams. Die zentrifugale Richtung setzt sich fort; Niemand erweist sich als frei von diesem Verderben. Und gesetzt auch, die Offenbarung dieses Todeszustandes sei bei dem einen Menschen geringer, als bei dem anderen, so genügt dies nicht, um dem einen (z.B. der Maria) einen Vorzug vor dem anderen zuzugestehen. Um eine Ausnahme zu machen, müßte der Betreffende nachweisen können, daß Gott ihn als einen zweiten Adam ins Dasein gerufen und sich zu ihm in ein neues ursprüngliches Verhältnis gesetzt habe, wie einst bei Adam, so daß er also einen ganz neuen Anfang bildete im menschlichen Geschlecht. Dies aber ist nur bei Christus der Fall. So lange man dagegen seinen Stammbaum lediglich auf Adam zurückführen muß und eben nichts weiter ist, als Mensch, – was sehr wenig ist, und doch wiederum sehr viel – so lange ist man Kind eines Rebellen und steht, wo Adam stand, vgl. 1.Mose 2,17 und 1.Mose 5,3 ; so lange kommt einem ausschließlich Adams Bild und Eigenart zu. Die heilige Schrift gibt dieses deutlich zu verstehen. Nach 1.Mose 5,3 stand Adam als sui iuris da; er zeugte Kinder gemäß der nach seinem Namen benannten Sphäre, und seine Kinder sind wie er; keines stand und steht außerhalb der Sphäre der Menschheit. Hiob fragt: „Wer wollte einen Reinen finden, der von einem Unreinen käme?“ Hiob 14,4; vgl. Jer 13, 23. Der Fluß ist nicht besser, als die Quelle. Oben in den Bergen, an der Quelle entscheidet sich Richtung und Eigenschaft des die Ebene durchflutenden Gewässers. Niemand ferner kann einen Zeitpunkt angeben, wo er für seine Person abfiel, nachdem er zuvor unschuldig gewesen. Was wir unschuldig nennen, ist solches nur relativ, meist aus Schwachheit oder Gedankenlosigkeit, oder weil man gar kein Gesetz hat. Kommt einem die Gelegenheit, so wird man fallen, wie das große Menschenkenner gesagt haben.¹¹⁶ So langt denn der

115.An dieser Stelle heißt es: „Das (durch Adams Fall provozierte) Urteil brachte mit sich Verdammnis (über alle Nachkommen)“.

116.Vgl. Kant in der Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ 2. Auflage, S. 29.38. Kant selber wird zur Aufstellung des radikalen Bösen veranlaßt, das aber freilich nicht das biblische Böse ist.

Einzelne bei der Erforschung des Ursprungs seiner Sünde zuletzt bei Adam an. Der Mensch ist einer Erbfolge, einer Sukzession unterstellt, welche anknüpft an Adam. Das Geheimnis einer allgemeinen Sündhaftigkeit ist nur dadurch zu lösen, daß wir auf Adam zurückgehen. Es ist aber auf historischem Wege zu lösen, nicht auf philosophischem. Auf historischem Wege erfahren wir auch das Heilmittel, nämlich aus dem Evangelium. Die Sache ist diese. Gott ist stehen geblieben bei Adam, dem Stammvater; an ihn hielt er sich mit seinen Forderungen, ihn betrachtete er als Rebellen und Abtrünnigen. Zufolge dessen mußte der Same Adams entweder gar nicht ins Leben eintreten, oder er mußte dieses tun in der Verfassung, welche dem Stammvater eigentümlich war. Diese Verfassung war aber ein Zustand der Rebellion, der Entfremdung von Gott und die Neigung, wider alle Gebote Gottes zu handeln, die Neigung, sein eigener Herr zu sein. Die heilige Schrift zeigt, daß der ganze Same Adams in der gleichen Verfassung sich befindet, wie der Stammvater. Die Grundstelle hierfür ist Röm 5,12. Für das Empfangen- und Geborenwerden in solchem Zustande spricht Psalm 51,7. Die Kinder heißen Hiob 14,4; vgl 1.Kor 7,14 unrein. Nach dem Gesetze Moses (3.Mose 12,2-8) machte das Gebären die Mutter unrein; sie muß ein Opfer behufs ihrer Reinigung bringen. Die Beschneidung und die Taufe setzen beide voraus, daß der Mensch in einem Zustande geboren sei, der nicht seiner Bestimmung gemäß ist. Beide Sakramente, Beschneidung und Taufe, heben die Zurechnung der Sünde Adams durch Zurechnung der Gerechtigkeit Christi auf, Kol 2,11. Von der Bosheit des menschlichen Herzens redet 1.Mose 8,21 als von etwas natürlichem, das von der Geburt an datiert und auch der Anlage nach vorhanden ist, selbst wenn es noch nicht wirkt und nach außen in die Erscheinung tritt; vgl. 1.Mose 6,5 und Ps 143,2. Jesus sagt, indem er den Menschen meint, der ganze Baum sei schlecht, und deshalb auch die Frucht schlecht, Mt 7,18; 12,33; man solle zuerst den Baum gut machen, so werde auch die Frucht gut sein. Vom Herzen des Menschen redet Christus, Mt 15,19-20; Röm 3,10-12. 23; Eph 2,1-3 redet von Kindern des Zorns, und zwar φύσει, d.h. wie sie von Natur sind. Endlich der Umstand schon, daß alle des Erbarmens bedürfen, beweist die Allgemeinheit der Zurechnung der Sünde Adams: s. Röm 11,32 vgl. Gal 3,22. Demgemäß heißen nun auch die Menschen in der heiligen Schrift ausnahmslos Fleisch. Dieser Ausdruck tritt zunächst in 1.Mose 6,3 hervor, und zwar erhält er hier sofort seine Erklärung. Mein Geist, sagt Gott hier, soll nicht mehr herrschen im Menschen – als König und Gebieter – indem er ja Fleisch ist. Fleisch ist also etwas das dem Geiste Gottes so im innersten Wesen antipathisch ist, daß Gott dasselbe durch seinen Geist nicht mehr auf Erden beherrschen und in Ordnung halten lassen will. Mit-

hin bezeichnet Fleisch nicht etwa die Sinnlichkeit als den alles überwiegenden Faktor im Menschen, sondern Fleisch ist der Mensch wie er leibt und lebt im Gegensatz zu dem heiligen Gott. Die ganze menschliche Natur wird durch den Ausdruck Fleisch dem Heiligen Geist oder der göttlichen Gnade entgegengesetzt.¹¹⁷ Dieser Gegensatz zwischen Fleisch und Geist tritt auch Jes 31,3 hervor. Am klarsten spricht Jesus sich über das Fleisch aus in Joh 3,6, wo er das vom Fleisch Geborene schildert als ungeeignet zur Teilnahme am Reiche Gottes, vgl. Joh 1,13. Das Fleisch hat auch wohl den Charakter eines den Menschen beherrschenden Prinzips in der heiligen Schrift, und wird als Macht über ihn dargestellt und als stärkster Opponent des heiligen Geistes; Gal 5,17. Auch in dem Bekehrten herrscht es noch derartig, daß Paulus, wo er rein auf sich selbst blickt, sich fleischlich nennt: Röm 7,14. Fleischlich sein ist hier das Gleiche, wie unter die Sünde verkauft sein. Nur da, wo uns der Geist Gottes treibt, sind wir geistlich und Geist. Als solche, die im Tode liegen und von ihm beherrscht sind, bezeichnet Paulus den Unwiedergeborenen auch als einen alten Menschen Röm 6,6. Da bezeichnet nun „alter Mensch“ den Menschen als einen solchen, wie er von Adams wegen ist, und dagegen der Ausdruck „neuer Mensch“ bezeichnet den Menschen als einen solchen, wie er von Christi wegen und kraft des Verdienstes Christi ist. Auch die allen Menschen geltende Forderung der Wiedergeburt Joh 3,3ff. setzt solchen allen angeborenen Zustand des Verderbens voraus. Endlich ist 1.Kor 15,22 Christus dem Adam entgegengestellt. Von Christus kommt die Auferstehung, gleichwie von Adam der Tod. Adam ist in allem Bezug ein Typus Christi (Röm 5,14). Wir müssen ganz als Adamskinder uns betrachten lernen, um Anteil zu haben an Christus.

Betrachten wir nun noch näher die Art, wie dieses erbliche Todesverderben im Menschen ist und empfunden wird.

Wir Menschen wissen uns alle von frühester Jugend an als Sünder. Und zwar empfinden wir die Sünde, sowie das Gesetz dazu kommt und mit seinen Vorhaltungen beginnt, als eine Schuld von allem Anfang an, vgl. Röm 5,13. Dabei wissen wir aber von keinem ursprünglichen Entstehen der Sünde und des Schuldverhältnisses innerhalb unseres individuellen Lebens; wir wissen von keinem speziellen Sündenfall des Einzelnen zu erzählen, durch den unsere besondere Schuld konstituiert würde. Bei der Ergründung des Ursprungs der Sünde werden wir nach rückwärts über unseren Lebensanfang hinaus gewiesen, und zuletzt langen wir an bei Adams

117.S.z.B. Heinrici, „Das Sendschreiben des Apostels Paulus an die Corinthier“ zu I,2,14.

Sünde. Aber, wie gesagt, diesen ganzen Zustand mit allen daraus fließenden Sünden empfinden wir als eine Schuld, sowie das Gesetz mit uns zu rechnen beginnt. Aller persönlich kontrahierten Schuld geht also eine Schuld der Gattung voraus. Und ausdrücklich wird diese Allgemeinheit der Schuld – ohne irgend eine Ausnahme – bezeugt von der Schrift: teils unmittelbar in Röm 5,16.¹¹⁸ 18; 3,19 (wonach alle Welt als schuldig vor Gott dasteht); teils wird dies mittelbar dadurch bezeugt, daß nach der heiligen Schrift alle Menschen in ihrem natürlichen Zustande Gegenstände des göttlichen Zornes sind, was nur dann Sinn hat, wenn sie schuldig sind; Joh 3,36: der Zorn Gottes bleibt auf ihn gerichtet; Röm 5,6.10: „Gottlose und Gottverhaßte“. Eph 2,3. Kinder des Zorns von Natur. Ferner gehören Stellen hierher wie 1.Joh 2,2; 1,7.9; Röm 5,18, wo die Allgemeinheit der Sünde und Schuld anerkannt wird und die alle Schuld tilgende Tat Christi als einziges Heilmittel namhaft gemacht wird. Der Tod Christi ist das stärkste Zeugnis für die Tiefe unsrer Verschuldung. Gottes Zorn wider die Sünde ist also groß, daß er dieselbige, ehe denn er sie ungestraft ließ hingehen, an seinem lieben Sohn, Jesu Christo, mit dem bitteren und schmählischen Tod des Kreuzes gestraft hat. (Worte des Pfälzer Abendmahlformulars). Wir sagen also: die Übertragung der Sünde und Schuld Adams auf die ganze Gattung sei geschehen durch direkte Zurechnung der ersten Sünde Adams und der durch dieselbe kontrahierten Schuld: der selbstverschuldete Bankrott Adams ist auf seine Nachkommen als eine Schuldforderung gekommen. Röm 5,16.18. Um nun diese direkte Zurechnung oder *imputatio peccati Adamitici immediata* uns zu veranschaulichen, müssen wir den Gedanken der menschlichen Solidarität uns einprägen. Die Menschen sind Zweige, die alle an einem Stamme gewachsen – nicht ist jeder einzelne etwa von Gott, wie einst Adam in ein Verhältnis versetzt, in dem er *ab ovo* anfangen könnte. Die Menschen nun, sofern sie ja ein Geschlecht oder eine Gattung bilden und alle von einem Vater herkommen (Apg 17,26), sind solidarisch für einander verpflichtet. Der eine haftet für den andern. Der eine ist ein gleiches Exemplar, wie der andere; wenn man einen kennt, so kennt man alle. Wir sind aus einem Teige; das verrät schon die große Nachgiebigkeit, die der eine für den anderen hat, und die Leichtigkeit, womit man in einer sittlich verpesteten Atmosphäre atmet, Röm 1,32. Die sittliche Entrüstung liegt nur dünn obenauf, und darunter ist der felsige Boden der Gleichgültigkeit, der Fühllosigkeit, der *stupiditas moralis*. Diese stammt daher, daß man sich selbst ein Gesetz macht – aber Gottes Gesetz, den höchsten Maßstab, außer Acht läßt. Die

118. Das über Adam ergangene, oder durch seinen Fall provozierte Urteil (κρίμα), brachte über die Nachkommen Verdammnis (κατάκριμα); und zwar direkt.

Solidarität des Menschengeschlechts wird auch von der Geschichte als allgemein anerkannt erwiesen. Jos 7 (vgl. 22,20) heißt es: die Kinder Israels vergriffen sich an dem Bann, und doch tat es nur einer, der Judäer Achan nämlich. In Dan 9,5.6 klagt Daniel seine Sünden mit an, als die das Exil verdient hätten; er aber war als Kind fortgeführt; vgl. auch Kgl 5,7. In 2.Kön 22,13 sagt Josia: es ist ein großer Grimm des Herrn über uns entbrannt, darum daß unsre Väter nicht gehorcht haben den Worten dieses Buches. Mt 27, 25 sagt das Volk, als es auf Jesu Kreuzigung besteht; sein Blut komme über uns und unsere Kinder: was dann auch geschehen, indem das Volk Israel bis heute wie ein Gebannter herumirrt. Und dennoch begingen auch diesen Frevel zunächst die Führer von nur einer Generation, und das Volk ward von ihnen verführt. Gerade die Juden sind bis auf heute ein Zeugnis, daß die Solidarität des ganzen Geschlechts für die Sünde der einzelnen eine Wahrheit sei. Die Sünde und Schuld der einzelnen lehrt uns auch die Kirchengeschichte als Sünde und Schuld der Gesamtheit behandeln. Die ehemals blühenden christlichen Gemeinden in Kleinasien, Ägypten und Nordafrika sind verschwunden; die Nachkommen, sofern sie noch existieren, sind dem blinden Aberglauben verfallen. Woraus ist das anders zu erklären, als aus der Haftung des einen für den anderen, der Söhne für die Schuld der Väter? Es kann eben nicht mit jedem einzelnen die Weltgeschichte neu anheben. Ebenso verhält es sich mit Frankreich und Österreich, wo auch das Evangelium einst große Siege feierte, und wo jetzt der Aberglaube und Unglaube sich um die Palme streiten. Nur ein armes, geringes Volk ist hie und da übrig geblieben, das nach dem Herrn fragt. Auch die griechische Sage hat schon viele Erzählungen, wo die Schuld durch ein Verhängnis des Fatums noch auf den späten Nachkommen lastet, und durch deren Unglück abgebüßt wird. Wir erinnern an die Schicksalstragödien des Sophokles: Oedipus tyrannus, Oedipus auf Kolonos, ferner Antigone, an Eteokles und Polyneikes¹¹⁹ und die Geschichte der Pelopiden, auf deren Geschick die Schuld oder der Frevel des Vaters (Tantalus) einen so überaus finsternen, unheilbringenden Einfluß hatte. Wir erinnern neuerdings an die spanischen und französischen Bourbonen; endlich an die Napoleoniden. Und so geschieht es auch in den gewöhnlichen Lebensverhältnissen. Fällt ein Mann bei dem Landesfürsten in Ungnade, so fallen seine Kinder mit in Ungnade; muß er ins Exil, so müssen seine minderjährigen Kinder dasselbe teilen. Die Tat des Einzelnen wirft einen Flecken auf den ganzen Namen. Es gibt da noch andere Erscheinungen ähnlicher Art. Ein wohlgeratener Sohn wird sich verkriechen

119. Alle Abkömmlinge des Ödipus, der unbewußt seinen Vater Laios erschlagen und seine Mutter geheiratet, kamen um. Vgl. Homer, Ilias, XIX,90ff.

vor Scham, wenn sein Vater gestraft wird; er wird nicht die Hand mitanlegen, um den eigenen Vater zu strafen. Des Vaters Schuld ist ihm nichts Fremdes; er fühlt sich als sein Fleisch und Blut. In guten, alten Zeiten tat eine ganze Stadt Buße im Sack und in der Asche, wenn in ihren Mauern auch nur jemand am Pranger stand oder gar hingerichtet wurde. Man dankte Gott, daß er einen nicht in die gleiche Versuchung habe fallen lassen. Er ist eine Schande für sein Volk, ein Schandfleck für seine Nation, sein Geschlecht – das sind bekannte, inhaltschwere Redeweisen. Das alles sind laut redende Tatsachen für die Solidarität¹²⁰ der Familie, des Volkes und endlich der Menschheit überhaupt. In Hebr 7,9.10 wird die Solidarität Abrahams und seines Urenkels Levi in sehr drastischer, krasser Weise veranschaulicht. Levi sei als ein in Abrahams Lenden Befindlicher mit dem Zehnten belegt worden. Von dieser überall anerkannten Solidarität, die uns tief im Blute sitzt, müßte man sich erst losmachen, bevor man über die Teilnahme an Adams Sünde und Schuld sich beschwerte. Man erwäge nur einmal ernstlich z.B. jene Tatsache, die unabweislich ist, daß die durch die Kreuzigung Christi kontrahierte Schuld einer Generation die Schuld des ganzen Volkes der Juden und zwar auf immerwährende Zeiten geworden. Man erkenne es an, daß nicht jedem einzelnen Juden, bevor er aus Kanaan vertrieben ward, noch einmal die Wahl gelassen wurde, Christum zu verwerfen oder aber als seinen Heiland anzuerkennen. Was geschehen ist, ist geschehen und läßt sich nie ungeschehen machen. So ist es mit der Verwerfung Gottes und seines Wortes von Seiten Adams gleichfalls. Wie Gott ewig ist, so ist auch sein Zorn und seine Strafe ewig, und Gott kann allein durch eine ewige Genugtuung befriedigt werden, und sonst durch nichts. Es wäre Schwäche, wenn Gott so leicht vergessen würde, wie die Menschen, bei denen die Zeit den Zorn verrauchen läßt. Weil aber Gottes Zorn so durchaus gerecht, so kann er nur durch eine von ihm selbst bestimmte Genugtuung versöhnt, vordem aber durch nichts gemäßigt werden. Bevor solche Genugtuung geleistet war, mußte Gott den Adam ignorieren und annullieren, gleichwie Adam ihn ignoriert hatte. Er mußte das um seiner Ehre willen tun, um seiner Gerechtigkeit nichts zu vergeben.

Auch der Kinder Adams noch so gutes Betragen hätte nichts fruchten können, denn Adams Sünde wäre erstlich dadurch nicht gesühnt und ferner hatte Gott ja sich mit Adam eingelassen, nicht aber hatte er sich zu Kain etwa in ein neues Verhältnis gesetzt und ihm den Stand im Bilde Got-

120. Solidarité i. e. engagement, par lequel deus on plusieurs personnes s'obligent les unes pour les autres et chacun pour toutes s'il est necessaire. Il se dit aussi en parlant de plusieurs créanciers dont chacun a le droit de réclamer seul la totalité de ce que leur est dû. – Il se dit quelquefois dans le langage ordinaire de la responsabilité mutuelle qui s'établit entre deux ou plusieurs personnes. (Dictionnaire de l'Academie francaise s.v.). Dasselbe steht in Littré's Dictionnaire.

tes noch einmal geschenkt. Das Gleiche gilt von Seth: 1.Mose 5,3. Wir müssen uns die Sache nur recht anschaulich machen, wobei wir zunächst von Christus völlig absehen. Adam war gleichsam der Erzsünder; er aber bezahlt nicht und leistet keine Genugtuung. Inzwischen wächst sein Same und erfüllet die Erde. Aber was geht Gott der Same Adams an, wenn der Stammvater ihm nicht vollkommene Satisfaktion leistet. Er wird dem Samen Adams alles geben, was derselbe zum Leben und zur Notdurft nötig hat: dazu hat Gott als Schöpfer sich anheischig gemacht – das tut er den anderen Lebewesen auch – aber zu sonst nichts ist er verpflichtet. In das Kindschaftsverhältnis kann Gott den Menschen nicht aufnehmen: es sei denn, daß Adam und der Same Adams erfüllen Gottes Willen, der einmal vollkommene Gesetzeserfüllung verlangt und zweitens eine Abbüßung der kontrahierten Schuld, d.h. also Sühnung des ewigen Zornes Gottes. Aber davon sind Adam und sein Same weit entfernt. Vielmehr betätigten die Genannten dadurch ihre Schuld und erklärten dadurch die Sünde in Permanenz, daß sie vor Gott fliehen 1.Mose 3,12.13 ; Ja daß sie mit Gott verhandeln wollen, als ob nichts geschehen wäre und sie es gleich noch einmal versuchen könnten. Sie wollen im besten Falle das zerbrochene Gefäß zusammensetzen ; sie wollen, daß Gott solches Stückwerk hinnehme für das aus seiner Hand hervorgegangene ganze Gefäß. Alle guten Vorsätze des Menschen nämlich, alle Beeiferung, Gott erst noch zu gefallen, zeugen von dem Bewußtsein, daß wir alle etwas wieder gut zu machen haben. Und darüber wird ganz vergessen, daß dies nicht des Menschen Aufgabe war, Scherben zu einem Ganzen zusammenzusetzen, sondern daß es allein des Menschen Aufgabe war, das Gefäß – also den guten Stand im Bilde Gottes – unversehrt und ganz zu erhalten. Es war nicht des Menschen Aufgabe, sich selbst aus einem neutralen oder halbguten Wesen zu einem ganz guten zu machen. So werden wir denn also darauf hingeführt, daß eben unsere Existenz in diesem Zustande der Trennung von Gott eine Schuld involviert. Unsere Unruhe, unsere Besserungsversuche, unser ganzes Jagen und Treiben bezeugt, daß wir nicht im Stande der Unschuld sondern der Schuld geboren sind. Unsere ganze Existenz empfinden wir als etwas Ungehöriges. Es haftet uns ein Gefühl des Gebrochenseins und der Verschuldung an. Man kommt zu dem Gedanken: wer bin ich, daß ich wert sein sollte, einen Platz in dieser Welt einzunehmen und Gottes Güte zu genießen? Kann Gott sich mit andern als seinesgleichen einlassen, und andere zu sich in den Himmel nehmen? Und da ich nun so ganz verschieden von Gott bin, so ist ja meine Existenz ein Ballast in der Welt, ich bin nicht, was ich sein soll – wehe mir, daß ich bin! Dieses Gefühl liegt tiefer im Menschen, als man zunächst denken sollte. Es liegt in gewissen Momenten bei

allen vor und kann durch das Gesetz, wenn dieses das Gewissen aufweckt, schreckliche Dimensionen annehmen, ja in Melancholie und Wahnsinn kann jenes Gefühl ausarten, wenn es nicht unter der Zucht des Geistes Gottes steht. Aber freilich mit dem Verstande läßt sich dieses Schuldigstehen vor Gott um der Sünde Adams willen nicht begreifen. Der Geist Gottes muß einen Menschen von dieser unabweislichen Tatsache überführen, wenn anders diese Schriftlehre von der *imputatio peccati Adamitici* bei ihm zur Lebenswahrheit und zum Ausgangspunkt einer wahrhaftigen Bekehrung werden soll. Denn gerade diese Erkenntnis, daß der Einzelne in und mit Adam eine unendliche Schuld kontrahiert habe, ist eine notwendige, um uns in die rechte Stellung zu Gott zu bringen. Sie allein lehrt uns die nötige Demut und erst von diesem Punkte aus wird uns der Blick auf die Erlösung durch Christum eröffnet.

Wir wollen noch zur Einprägung dessen, daß die Sünde und Schuld Adams uns imputiert wird, auf die freundliche Seite, welche die Imputation des Erwerbes der Väter hat, hinweisen. Da lassen wir Menschen es uns ja gern gefallen, wenn wir um der Gerechtigkeit unserer Väter willen gesegnet werden; ja, Völker selbst halten es für einen hohen Ruhm, falls sie fromme Vorfahren haben, um derentwillen sie gesegnet werden und nunmehr blühen und gedeihen. Und so bekennen wir auch gern mit dem Apostel Röm 5,15ff. in Christus Jesu alles Leben geschenkt erhalten und durch die von ihm erworbene Gerechtigkeit, das Urteil gerecht zu sein, davon getragen zu haben. Hier also preisen wir mit vollem Munde die Zurechnung eines fremden Gutes, der Wohltat Christi, und stoßen uns an gar nichts; warum sollten wir denn bei dem vorliegenden Problem Adam als unseren Vater zurückweisen? Es steht dem Sohn übel an, daß er seinen Vater verleugnet und desselben Schuld für eine fremde achtet! Wo hat der Sohn die Garantie, daß er es im gleichen Falle besser gemacht haben würde? Und dazu kommt nun, daß wir erst dann Christi als des anderen Adams, teilhaftig werden, wenn wir zuvor ganz und gar uns als Erben und legitime Kinder des ersten Adams anerkannt haben. Beide haben sie die gleiche Einwirkung auf die ganze Reihe der ihnen Unterstellten (Röm 5,12-21). Übrigens sind in der Anerkennung des Satzes, daß uns die Sünde Adams imputiert werde, alle christlichen Kirchen einig.¹²¹ Ohne diese Imputation wäre gleich die Taufe ganz unbegreiflich. Schon die Taufe und vor ihr auch die Beschneidung postulierten ein solches zugerechnetes Verderben auf Seiten der Neugeborenen. Deshalb stellt auch Paulus in 1.Kor 7,14 es als ein bekanntes Faktum hin, daß die Kinder an sich unrein seien und nur als

121.S. Winer, *Komparative Darstellung*, 2. Ausgabe, Seite 50.

Kinder heiliger, d.h. gläubiger Eltern, für heilig gerechnet würden. Wenn also das neugeborne Kind bald nach seinem Eintritte ins Leben gleichsam im Wasser ertränkt wird oder unter das Messer muß, um dann erst zum neuen Leben aufzuerstehen laut Röm 6,3.4, was heißt das anderes, als daß von Sündern – Sünder, vom Ungehorsamen – Ungehorsame, vom Todeswürdigen – Todeswürdige kommen? Das Taufwasser ist ja nach Petrus vorausbedeutet worden durch das Wasser der Sintflut 1.Petr 3,20.21. Mithin ist die Taufhandlung nicht etwas Ehrenvolles für die neugebornen Kinder, sondern eher ein Keulenschlag, der durch Christi Verdienst jedoch zum Gnaden- und Ritterschlag wird. In verschiedenen reformierten Taufformularen findet sich ein diesen petrinischen Gedanken zum Ausdruck bringendes Gebet. Somit läßt die heilige Taufe uns gleichfalls nicht im Unklaren über das Verderben, welches als Gegenstück des Bildes Gottes über uns gekommen ist. Fragen wir schließlich noch nach der Weise, wie auf uns, die Nachgeborenen, diese Ursünde gelangte, so müssen wir mit Paulus auf die direkte Zurechnung der ersten Sünde Adams verweisen. Diese Sünde Adams wird uns ganz so zugerechnet, als hätten wir selber sie getan: Röm 5,12ff.; 1.Kor 15,21.22. Dies ist so gewiß, wie jenes andere Faktum, daß Christi Gehorsam uns derartig zugerechnet wird, als ob wir selber all den Gehorsam vollbracht, den Christus für uns geleistet hat. Der erste Adam ist ein Vorbild und Hinweis auf den zukünftigen Adam, nämlich Christum, Röm 5,14. Jener ist das Haupt aller Menschen vor und in der Sünde; dieser, Christus, das Haupt in dem neuen Reiche Gottes; sein Gehorsam tilgt Adams Ungehorsam aus; das von ihm erworbene Leben ist ein Gegengewicht gegen den durch Adam erwirkten Tod. Und wie dieser Tod alle Menschen zu Sündern machte, so macht das Leben, welches Christus erworben, die Menschen zu Gerechten. Wie also die Sünde, die von dem einen Adam ihren Ursprung nahm, ihre unwiderstehliche Herrschaft geübt in der Sphäre des Todes, dem Gegenstück des Bildes Gottes, so hat andererseits die Gnade durch Gerechtigkeit regiert in dem in die Ewigkeit hineinreichenden Lebensgebiet, und der Urheber davon war Jesus Christus unser Herr, Röm 5,21.

Demnach haben wir zwei miteinander korrespondierende Schemata, in die wir unsere Namen eintragen müssen:

1. Adams Sünde: Christi Gehorsamstat.
2. Adams Tod: Das durch Christum erworbene Leben.
3. Unser Tod: Das neue Leben Christi, das durch die Gerechtsprechung dem Glauben zugerechnet wird.

4. Unsere Sünde: Unser Herrschen in diesem Leben durch Christum.

Eine andre Art der Imputation, als sie dieses Schema anzeigt, gibt es nicht. Eine Vererbung, die etwa durch den Zeugungsakt geschähe, können wir aus Röm 5,12-21 nicht ableiten. Das *peccatum originis* ist nichts, was auf materiellem Wege sich fortpflanzte; es läßt sich die Sünde nicht an das *semen virile* oder an den Akt der *conceptio* binden und also ihre Fortpflanzung materialisieren. Es ist nichts Greifbares im Menschen, sondern die Wurzel der Sünde ist eine Privation und absoluter Mangel, eine *carentia iustitiae originalis*. Aber aus dem Mangel entsteht die falsche Richtung und Anwendung aller unserer Fakultäten und Eigenschaften, wenn anders nicht alsbald der heilige Geist als allmächtiges Gegengewicht sich einstellt und jenen Defekt, der durch Adams Fall unser Teil geworden, aufhebt. Hinausgeschleudert aus der Sphäre des Bildes Gottes, befinden wir uns in der Sphäre des Todes. Es umfängt uns fortan nicht mehr die gesunde Atmosphäre des Bildes Gottes, sondern im Stande der Privation, wo der Tod zwischen uns und Gott steht, ist unser Dichten und Trachten böse von der Kindheit an (1.Mose 8,21; vgl. 6,5). Eine Fortpflanzung der Sünde mittels der Substanz des materiellen Fleisches oder der Seele neben jener unmittelbaren Imputation überdies noch anzunehmen, wäre irrig. So irrt denn der zuerst von Tertullian, später auch von den Lutheranern gelehrte Traducianismus, demzufolge man annahm, die Sünde pflanze sich fort zugleich mit der menschlichen Seele, und diese Mitteilung der Seele geschähe im Akte der Zeugung. Da liegt ein doppelter Irrtum vor:

1. daß die Seele vom Vater auf den Sohn ebenso übergehe, wie der Leib, durch das Mittel des *semen virile*; und

2. daß diese Seele mit Sünde, gleichwie mit Flecken behaftet sei. Die Seele jedes einzelnen Menschen kommt aber ebensogut aus dem Nichts hervor, wie die Seele Adams: von seiner Seele kann kein Mensch etwas abgeben. Und indem Gott jedesmal zum Leibe die Seele hinzuerschafft, so bringt er in Erfüllung sein bei der Schöpfung des Menschen gegebenes Wort: „seid fruchtbar und mehret euch“. Mit der Sünde, der diese Seele alsdann verfällt, hat der göttliche Schöpfungsakt nichts zu schaffen. Wenn also Gott eine Seele bei jeder Zeugung erschafft, so erschafft er damit keine Sünde; aber freilich ist das nun eine Seele, die nicht zwischen Himmel und Erde herumirrt, sondern dort ihre Stellung nimmt, wo Adam nach dem Fall (1.Mose 5,3), wo sodann die Eltern des zu gebärenden Kindes sich befinden: also im Stande des Todes. Der reformierte Kreatianismus muß also in bezug auf die Abstammung festgehalten werden. Die Furcht ist unbe-

gründet, als ob Gott Sünde schaffe. Vgl. noch Calvin, Instit. II, 1, 7. Dieser sagt u.a. in jenem § 7: „Weder in der Substanz des Fleisches noch der Seele hat die Ansteckung (der Erbsünde) ihren Grund, sondern es war von Gott also verordnet: daß der erste Mensch die ihm mitgeteilten Gaben sowohl für sich als für die seinigen zugleich haben und verlieren sollte.“ Vgl. Conf. Gall. X.

§ 44. Von den tätlichen Sünden

Tätliche Sünde oder *peccatum actuale* ist das, was in Gedanken, Worten oder Werken dem Gesetze Gottes widerstreitet. Das *peccatum actuale* ist die Folge des *peccatum originale*. Dies ergibt sich aus folgenden Erwägungen.

Im Stande der Unschuld, also im Paradiese war es Adam ganz natürlich, das Gesetz Gottes mit Gedanken, Worten und Werken zu erfüllen. Er stand unter dem Einfluß des Bildes Gottes. Diesem Bilde wandte er sich zu, gleichwie gewisse Blumen den Kelch der Sonne entgegen öffnen. Er nahm die Kräfte der Gottheit, soweit er als Geschöpf dies vermochte, in sich auf und ließ sie Gott zu Ehren und seinem Nächsten zum Besten von sich wieder ausströmen. Er verstand die Dinge Gottes, insoweit als dies zu seinem Glücke diente; er konnte Gott erkennen als den Ursprung alles Guten und fand in Gott alles, was der Mensch von Gerechtigkeit und Heiligkeit, von Wahrheit, Licht und Kraft bedarf, um mit seinem Nächsten glückselig zu leben und denselben des Genusses solcher Glückseligkeit teilhaftig werden zu lassen. Um es kurz zu sagen: Liebe Gottes und des Nächsten war damals ihm zur anderen Natur geworden.¹²² Jetzt dagegen –

122. Zur weiteren Aufklärung über das oben über das Bild Gottes Gesagte fügen wir noch Folgendes hinzu. Melanchthon legt in der Apologie 54 den Satz vom Ebenbilde Gottes (1. Mose 1, 20) so aus: *Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et iustitiam effigiatam esse* („daß göttliche Weisheit u. Gerechtigkeit, die aus Gott ist, sich im Menschen bildet“; deutsche Apologie), *quae Deum apprehenderet et in qua reluceret Deus*.

Dazu bemerkt treffend Lic. Dr. F. Loofs (Studien und Kritiken 1884, 4. Heft, S. 642): „Lediglich in dem religiösen Defectus, in der *aversio a deo* (Conf. Augustana XIX) liegt die totale Corruption der menschlichen Natur, welche wir Erbsünde nennen; die widersittliche Art des natürlichen Menschen ist nur ein Krankheitssymptom, nicht die Krankheit selbst. Sehr deutlich läßt sich dies machen mit Hilfe eines, soviel ich weiß, in Vergessenheit geratenen Bildes der deutschen Apologie 54, 19. Diese Stelle spricht von dem göttlichen Ebenbilde im Menschen und vermeidet dabei das Bedenkliche, das diesem Bilde anhaftet, wenn man bei seiner Erklärung bewußt oder unbewußt von der sinnlichen Vorstellung eines plastischen Bildes ausgeht, wie 1. Mose 1, 26f. und 2, 7 es allerdings nahe legt. Ein plastisches und ebenso ein gemaltes Bild steht seinem Original so selbständig gegenüber, daß es bestehen kann, auch wenn das Original aus seiner Nähe gerückt wird. Anders ist's mit dem Spiegelbild. Von dieser sinnlichen Vorstellung geht Melanchthon a.a.O. aus: die ersten Menschen waren nach dem Bilde Gottes geschaffen, weil sie offen waren für ihn, weil sie „ein fein fröhlich Herz hatten gegen Gott“, sodaß Gottes Klarheit sich in ihnen spiegelte. Ist der Mensch nicht offen für Gott, so ist er offen für die Welt: *quia non potest Deum timere, quaerit et amat carnalia*, gleich wie ein Spiegel, der den Himmel gekehrt dessen Klarheit widerstrahlt, wenn man ihn umwendet nur Irdisches abspiegeln kann“.

nachdem Adam jenen guten Stand verlassen – trat von dem allem das Gegenteil in Kraft und Wirkung. Der Mensch ward nicht etwa fortan das neutrale Wesen, als welches ihn die römische Kirche betrachten lehrt. Nein, der Mensch liebt Gott nicht mehr; er hat ihn bereits in Adam verletzt und flieht seitdem vor ihm; er tut, redet und begehrt, was sein eigenes Herz, oder der Teufel und die Welt ihm eingeben, und läßt dagegen Gott sagen, was er will. So übertritt er die Gebote der ersten Tafel mit Gedanken, Worten und Werken.

Aber er liebt

2. auch den Nächsten nicht mehr und übertritt gegebenenfalls die Gebote der zweiten Tafel mit Gedanken, Worten und Werken. Das ist es, was der Heidelberger Katechismus 5. sagt: „der Mensch sei von Natur geneigt, Gott und seinen Nächsten zu hassen“. An die Stelle der Tugenden und der Vollkommenheit, die den Menschen nach Gottes erster Schöpfung zierten, trat die Neigung, alle Gebote Gottes zu übertreten und die tatsächliche Übertretung selber. Das Urteil der heiligen Schrift liegt deutlich vor uns, und wir erfahren daraus, wie alle Menschen dadurch zu Sündern gemacht werden. „Da ist kein Gerechter, auch nicht einer; da ist keiner, der Gutes tue, auch nicht einer“, Röm 3,10-18 und die Parallelstellen des Alten Testaments, besonders Ps 14,1-3. Ferner ist zu erinnern an 1.Mose 6,5; 8,21; Pred 7,21; 1.Kön 8,46; Mt 15, 19. Seine Jünger und die Menschen überhaupt nennt Jesus *πονηροί* Mt 7,11, d.h. die da Mühe machen durch ihr Tun und Lassen; 7,17.18; 12,33; der Mensch ist einem faulen Baum gleich, von dem keine guten Früchte kommen. Vgl. Jer 13,23; 17,9; Joh 8,7.34; 1.Joh 1,8; Röm 3,23: sie sind allzumal Sünder; 7,14.15; 8,7. Angesichts solcher Lage der Dinge ist es eine große Barmherzigkeit Gottes, daß er uns sein Gesetz hat bekannt werden lassen. Gott war es, der sein Gesetz

1. einschrieb in die Tafeln des menschlichen Herzens, Röm 2,14.15;

2. aber es auf Sinai mit lauter Stimme vom Himmel herab bekannt machte. Dadurch eben blieb sein göttlicher Wille uns im Gedächtnis erhalten. Nichts wäre schrecklicher gewesen, als wenn auch dieser letzte Verbindungsfaden zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf zerrissen wäre. So aber ließ Gott uns sein Gesetz; er beharrte bei seiner Forderung, daß wir so sein müssen, wie er uns gemäß seiner ersten Schöpfung gemacht hat, Pred 7,29(30). Ob wir noch imstande sind diese Forderung zu erfüllen, wird nicht als Entschuldigung in Betracht gezogen. Gott hat das seinige getan, und wir sind mit unserem ersten Vater verantwortlich dafür: daß wir

nicht können. Preisen wir Gottes Weisheit, wonach er uns so behandelt, als hätten wir allen den Ungehorsam selbst uns zu Schulden kommen lassen, welchen Adam an unsrer Statt sich zu Schulden kommen ließ. Wenn wir im geringsten diesen Ernst Gottes, wonach er uns als die Schuldigen anspricht, verkleinern würden, so wäre damit die Voraussetzung für die Zurechnung der Wohltat Christi hinfällig geworden. So aber nimmt Gott es ernst mit uns und sieht uns als Sünder an, er behandelt uns als solche, auf daß wir um so viel mehr behalten würden vor seinem Zorn durch die Wohltat Christi (vgl. Röm 5,8-10). Das Mittel, wodurch diese Forderungen des Gesetzes lebendig erhalten werden, ist

1. das Gewissen;
2. das positive Gesetz.

Das Gewissen dient, die unserem Herzen eingeschriebene Aufgabe des Gesetzes, τὸ ἔργον τοῦ νόμου (Röm 2,15) lebendig zu erhalten und zu beleuchten. Dasselbe erwachte nach dem Falle. Der Mensch macht Erfahrungen betreffs dessen, was gut und böse ist. Bei diesen Erfahrungen kommt ihm das Gewissen zu Hilfe, richtend und ermahnend. Das Gewissen heißt griechisch „συνείθησις“ und ist ein inneres Wissen, ein Bewußtsein, wonach der Mensch um sich selbst weiß (conscius sibi), insbesondere weiß, ob das, was er tut oder getan, gut sei oder böse. In diesem συνειδέναι liegt gewissermaßen eine Verdoppelung des Menschen, ein Herantreten des Gewissens von außen her; denn so erscheint es uns: als ein inneres Wissen nämlich, welches hinzutritt, sei es vor, sei es nach der begangenen Tat und uns zur Rede stellt. Interessant ist die Erzählung der Alten vom Schwerte des Damokles, in welchem das Gewissen gegenständlich über dem Menschen erscheint. Dasselbe besagen auch die Furien oder Erinyen der Volkssage. Das Gewissen beleuchtet in unserem Inneren die Anforderungen des Gesetzes, welches wir von Natur kennen, und die unserem Herzen eingraviert sind: Röm 2,14-15. Das Gewissen tritt auf als ein inwendiges Zeugnis, wodurch das Vorhandensein einer angeborenen Erkenntnis von Gottes Wesen und seinem Willen konstatiert wird und zu seinem Rechte kommt, ja erst recht nützlich wird. Durch dieses Gewissen erhebt sich der Mensch über das Tier, sein Vorzug ist, daß er sich verdoppeln kann, wie es wenigstens in der Praxis erscheint. Mit Unkenntnis des Wesens und Willens Gottes kann er sich nicht entschuldigen – das leidet das Gewissen nicht (Röm 1,19.20; 2,14.15). Aber freilich auch das Gewissen nimmt Teil an der Verfinsterung, welche durch die Sünde sich verbreitet hat. Es ist das Gewissen nicht hinreichend, um uns auf den rechten

Wege zu bringen und darauf zu erhalten; es irrt mannigfaltig, indem es ebenfalls der Unkenntnis des göttlichen Willens gemäß der Gesamtlage der Menschheit ausgesetzt ist. Es läßt sich auf mancherlei Abwege führen, welche der Mensch betritt infolge schlechter Tradition, schlechter Sitten und Gewohnheiten. Es läßt sich betäuben oder gar zum Schweigen bringen; das Gewissen richtet sich nach Erziehung und Gewohnheit. Der den Herzen eingeschriebene Gotteswille wird verwischt; die Offenbarung Gottes in der Natur vermag nicht durchzudringen – das Gewissen gerät ins Stocken. Eigentlich ist nur in den Anfängen der Geschichte der Menschheit eine relativ reinere religiös-sittliche Substanz vorhanden, die es dem Gewissen leichter macht seine Urteile zu fällen. Später wird diese Aufgabe eine viel verwickeltere, obschon dies Gewissen auch dann immer noch Achtung vor den spärlichen Überresten der religiös-sittlichen Substanz einfordert, und nie aus dem inneren menschlichen Haushalte verschwunden ist. Weiter aber läßt das Gewissen, dieser Wächter über das innere Gleichgewicht im Menschen, meist insofern auf sich warten, bis daß Schwankungen in demselben eintreten. Alsdann tritt es auf – und ist also aufs innigste mit der Schuld verknüpft und kommt zumeist nach, seltener vor der bösen Tat, um die Schuldfrage zu stellen, ohne jedoch von vornherein uns vor dem Bösen zu bewahren. Hierzu fehlt dem Gewissen die nötige Kraft. Unaufhörlich bedarf das Gewissen der Leitung und Pflege durch den Geist Gottes, der dann bei der Wiedergeburt sein Gesetz ins Herz schreibt und selbst für die Erfüllung sorgt (Hes 36,26.27; Jer 31,33). Endlich aber weiß das Gewissen nicht anzugeben, wie wir zur Vergebung der Sünden gelangen – es hält uns fest unter dem Gesetz und weiß nichts vom Bund der Gnade. Es kann also nie den Bann lösen, welchen Adams Fall auf uns gebracht, wenn immer es auch verhindert, daß die Menschen (mit der Konkordienformel p. 662) wie ein Stein oder Klotz zu betrachten sind. Da vielmehr greift es ein und zeigt durch sein Eingreifen, wozu Gott den Menschen die Kenntnis seines Namens und Willens mitgegeben – nämlich um ihn (unter der Assistenz des Gewissens) zu überführen, daß alle diese Kenntnis schlecht verwenden und also der Verdammnis billig unterliegen (Röm 1,19; 3,20). Das Gewicht dieser Sätze wird besonders § 69 bei der Verhandlung über die „Berufung“ hervortreten. Wir sagen also schließlich: Es dient das Gewissen dazu, um den Menschen die Möglichkeit zu nehmen, daß sie sich mit Unwissenheit entschuldigen, indem ja das eigene innere Zeugnis wider sie spricht.

§ 45. Vom Gesetz Gottes

Wir bemerken, daß vom Gesetz unter allen Reformatoren Zwingli am erleuchtetsten geredet hat; er hat dessen ewigen, über alles erhabenen Charakter nach Gebühr dargelegt (vgl. Zwinglis Schriften, ed. Usteri und Vögelin, 1. Th. S. 230ff.). Er wendet sich besonders gegen die Behauptung etlicher, als ob das Gesetz jemals seinen hohen Charakter einbüßte, z.B. da, wo es straft oder verdammt. Das Gesetz Gottes ist die ewige unabänderliche Norm des göttlichen Willens, eingeschrieben in unsere Herzen und oftmals durch Gott selbst verkündigt. Dieses Gesetz ist eine Wohltat; ohne dasselbe wäre unsere Existenz ein Akt der göttlichen Grausamkeit. Zufolge dieser Wohltat will Gott den status quo als etwas absolut ungehöriges hinstellen; durch das Gesetz soll die Sünde stets dem Menschen aufgezeigt werden und es sollen ihm Ziele gesteckt werden bei seinem Tun und Lassen. Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde: Röm 3,20; die Kraft der Sünde, das, was in ihr steckt, entwickelt sich erst am Gesetz, 1.Kor 15,56. Ohne Gesetz ist die Sünde tot, oder wird nicht angeregt: Röm 5,13; 7,5.8; wir wußten nichts von der Begierde, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: „laß dich nicht gelüsten“: Röm 7,7. Also das Gesetz ist eine große Wohltat. Gott hätte ja den Menschen in seinem Tode fortvegetieren lassen können. Aber nein, er gibt ihm ein Gesetz und tut ihm damit eine große Wohltat. Der Mensch ist so ohnmächtig, so wenig Herr und Schöpfer seines Glückes, daß er ohne Gesetz gänzlich in sich versunken bliebe, apathisch, wie ein Stein oder Klotz. Zuerst gibt nun Gott das Gesetz in unser Herz hinein und hält es lebendig durch das Gewissen : Röm 2,14. Dazu kommt, daß das Gewissen bei allem, was wir tun und denken, mit Zeugnis ablegt, wodurch dann Streit und Bewegung in die Gedankenwelt, in die innere Welt des Geistes, gebracht wird: Röm 2,15. Es ist ein inneres Forum im Menschen; die Parteien ordnen sich; das Gewissen spielt den Ankläger; die Gedanken plädieren pro et contra. Daß aber die Menschen (Heiden) ein solches Gesetz hätten, um durch dasselbe vor Gott gerecht zu werden, sagt Paulus durchaus nicht. Das liegt völlig außerhalb des Horizonts des natürlichen Menschen. Er will nur zeigen, daß auch die Heiden sich mit dem Gesetze zu schaffen machen, und wenn man daher auf dem Standpunkte, wo man der eigenen Gerechtigkeit nachjagt, stehenbleiben will, dann braucht man kein Christ, kein Jude zu sein und bedarf keiner Beschneidung. Dann lassen wir nur lieber alles beim Alten und die Heiden in Ruhe ihrer Wege gehen, sie sind Mannes genug, um sich auf ihre Weise auch weiter eine Art von Gerechtigkeit aus Werken eines inneren Gesetzes zu verschaffen und auf ihre Weise sich mit der Gottheit abzufinden.

Und ebenso bei Israel! Auch ihm ist das Gesetz nicht um seiner selbst willen gegeben, auf daß sich Israel daran zerarbeite. Die Gerechtigkeit kommt nie aus dem Gesetz, sondern aus dem Glauben an Jesus (Röm 3,21ff.). Gleichwohl hat Gott seine dem Volke mit der Erlösung aus Ägypten bewiesene Wohltat dadurch gekrönt, daß er seinen heiligen Willen laut verkündigt hat, und zwar ebenfalls als eine Wohltat, über die sich das Volk zu freuen, nicht aber sich davor zu fürchten hatte: 2.Mose 20. Auf zwei Tafeln wurde das Gesetz erst dann geschrieben, als Israel floh, und in die Bundeslade wurden die Tafeln erst dann gelegt, als sich das Herz Israels ungeeignet erwies, um sie zu bewahren und um nach ihrem Inhalte sich zu richten. Die 10 Worte des Gesetzes vom Sinai enthalten nun nicht neue Dinge und Forderungen, sondern nur die *lex primitiva*,¹²³ die schon im Anfang dem Adam oblag. Das Gesetz ist kein neues Phänomen, es mißt uns nach dem ersten Maßstabe, der im Paradiese gültig war, nach dem Maßstabe, der aus dem Wesen Gottes selbst entlehnt ist. Das Gesetz ist auf nichts anderes aus, als den Menschen in Übereinstimmung mit diesem Willen und Wesen Gottes zu setzen und zu erhalten. Mit allen seinen Forderungen ist das Gesetz nur darauf bedacht, uns zum Leben zu verhelfen. Wirkt es das Gegenteil, dann ist es Schuld des Menschen, der eben das Gesetz und den Geber des Gesetzes auseinanderreißt und wohl die Gabe etwa will und das Gesetz, so gut es angeht, beobachten möchte, aber nicht den Geber zu ehren willens ist. Gott aber hat gleich zu Anfang der Festversammlung am Sinai im ersten Gebot an die Erlösung aus der Knechtschaft erinnert und eine damit übereinstimmende Haltung seinem Volke ans Herz gelegt. Das Gesetz am Sinai ist eine höchste Wohltat und es schließt alles in sich, sowohl was nur immer jemals vom Menschen verlangt wurde, als auch was durch Christum nachmals verlangt worden ist. Selbst die Heiden haben gewisse Umrisse dieses Gesetzes in ihren Büchern verzeichnet und aus dem Munde ihrer Weisen je und je erhalten.¹²⁴ Die großen Gesetzgebungen der Völker enthalten viele gleichlautende Gebote; nur freilich das erste Gebot, das den Glauben predigt, fehlt ihnen. Im Übrigen aber braucht man den Heiden gewiß nicht erst zu sagen: „Tue das, so wirst du leben!“ Vgl. hierzu Calvin, Instit. II,2,24 und 25.

Genug, die zehn Gebote geben uns in nuce ein Bild davon, wie Gott will, daß der Mensch sei. Sie sind, wie Melanchthon sagt, der Inbegriff der gemeinmenschlichen Einsichten, der κοινὰ ἔννοια von gut und böse, die

123. Augustin sagt darüber: *Data est scripta les, non quia in cordibus scripta non erat, sed quia tu fugitivus eras cordis tui.* Von der Ansicht der Reformatoren über das mosaische Gesetz handelt Diestel, Jahrbücher für deutsche Theol. IV, 1862. Über Gesetz und Bund vgl. mein Werk: Zum Gesetz und zum Zeugnis.

124. I) Vgl. Duncker, Geschichte des Altertums I, S. 71f. Auch die Buddhisten halten ähnliche Gebote.

Gott dem Menschen ins Herz schrieb (s. Loci v. Jahr 1561). Im Dekalog ist jenes Verhalten für ewig verzeichnet, das einst Adam vor dem Falle schon eigentümlich gewesen, und es ist nicht etwa 2.Mose 20 ein neues Gesetz gegeben. Das Gesetz ist kein neues Phänomen; es mißt nur nach dem Maße, welches Gottes heiliges Wesen in sich trägt und an den Menschen legt. Aus dem Wesen Gottes entlehnt das Gesetz seine Normen. Gott selbst ist der Gute – der allein Gute – das Urbild des Guten – von ihm entlehnt das Gesetz seine Normen. Nicht zum Schein, sondern nach Wahrheit heißt es: tue das, so wirst du leben. 3.Mose 18,5; Hes 20,11; Gal 3,12. Auch Christus sagt dem Jüngling: halte die Gebote, Mt 19,17. Das Gesetz will zurechtstellen, will bewahren vor Irrtum und Unglück, kurz uns mit Gott, dem höchsten Gut, vereinigen durch Gehorsam. Und erst, wo der Mensch widersteht, läßt es seinen Donner hören (5.Mose 27,26; Gal 3,10). – Wir wollen eine kurze Skizze der zehn Worte geben, wobei wir sie auf die in ihnen liegenden Ideen ansehen und sie umschreiben. Daraus lernen wir, daß wir in ihnen ein Kompendium dessen haben, was überhaupt gut zu heißen hat; es wird uns deutlich werden, wie das Gesetz vom Sinai sowohl dasjenige Adams gewesen als auch das gleiche sei mit dem, welches die Heiden in gröberen Umrissen wenigstens in sich tragen:

Nach dem ersten Gebot dürfen wir nur bei Gott Heil, Hilfe und Errettung suchen.

Nach dem zweiten Gebot haben wir den Herrn uns nicht unter irgend einem Bilde vorzustellen, sondern wir haben uns an sein Wort zu halten.¹²⁵

Das dritte Gebot verdammt jede Anwendung des Namens Gottes zur Erreichung irgend eines eitlen Zweckes.¹²⁶

Das vierte Gebot verdammt alles, was uns abhalten könnte, zur Ruhe Gottes einzugehen, einer Ruhe, deren erstes Unterpfand der Sabbath war 1.Mose 2,2.3. Vgl. das goldene Zeitalter der Heiden.

Das fünfte Gebot verdammt jede Anmaßung, wonach wir weiser wären, als diejenigen, denen Gott Vorzüge vor uns verliehen, also als unsere Eltern und die Vorgesetzten überhaupt. Das kannten auch die Heiden.

Das sechste Gebot verlangt, daß wir den Nächsten unversehrt lassen. Das forderten auch die heidnische Gesetze.

125. Daß dies Gebot den Heiden einleuchten werde, setzt Paulus in Athen voraus (Apg 17,29).

126. Der Eid war auch bei den Heiden in löblicher Weise beschränkt.

Das siebente Gebot verlangt, daß wir die Scham in allen Stücken bewahren.¹²⁷

Das achte Gebot verdammt jeden Anschlag des Menschen, um seines Nächsten Hab und Gut an sich zu bringen.

Das neunte Gebot verdammt jedes Urteil über unseren Nächsten, das der Wahrheit nicht entspricht.

Das zehnte Gebot verdammt selbst die geringste Lust, das haben zu wollen, was Gott dem Nächsten gegeben hat.¹²⁸

Wenn wir in dieser Weise die zehn Gebote auf ihren allgemeinen Inhalt ansehen, dann wird die Bekanntschaft mit diesen Geboten von Anfang der Welt an evident. Ihrem inneren Geiste nach standen sie schon in Adams Herz geschrieben. Indem also Adam an dem einen Gebote 1.Mose 2,17 sich verging – übertrat er inklusive alle zehn Gebote, den Komplex des Gesetzeswillens Gottes. Und sofort standen diese Gebote wider ihn auf, um ihre Forderung an ihn geltend zu machen und ihn als Furien oder als Eumeniden – wovon selbst bei den Heiden ein Nachklang sich findet – durchs Leben zu geleiten.

Weisen wir kurz nach, daß der Erstmensch die zehn Gebote übertrat mit seiner ersten Sünde. Durch Ungehorsam, Mißtrauen und Undank sündigte er wider Gott. Er verlangte nach der Gottgleichheit, und sündigte wider jenes : „Ich bin der Herr dein Gott“ – erstes Gebot. Zur Übertretung des zweiten Gebotes ward mit der Übertretung des ersten wenigstens der Grund gelegt; ebenso zur Übertretung des dritten Gebotes. Solches alles folgt aus der Nichtbeachtung des ersten Gebotes: Ich bin der Herr, dein Gott etc. Adam und Eva verachteten ferner das Wort und die Ruhe Gottes, also das vierte Gebot; sie verachteten Gott ihren Vater und König – fünftes Gebot; mordeten sich und ihre Nachkommenschaft – sechstes Gebot; sie legten den Grund zur Unmäßigkeit – siebentes Gebot; raubten, was Gott ihnen vorenthalten – achtes Gebot; sie vernachlässigten den Wortlaut des Gebotes Gottes und redeten falsches Zeugnis wider Gott – neuntes Gebot, indem Eva 1.Mose 3,2.3 das Gebot anders darstellte, als es eigentlich lau-

127. Die Heiden würden sich unserer Theater und Tänze geschämt haben.

128. Auch dies Gebot war den Heiden nicht unbekannt, unter welchen zu nennen ist Seneca, De constantis Kap 7; de benefic.1.5, C.14; ferner Publius Syrus, von dem der Satz stammt: *Exseritur opere nequitia, non incipit*. Herodot VI, C.86 erzählt uns davon, daß die Pythia den bloßen Vorsatz, ein anvertrautes Gut zurückzubehalten, dem Betreffenden als Ursache seines Untergangs verkündigte, was auch eintraf. Wiefern freilich die Heiden, bei aller Erkenntnis, in den Geboten der 1. Tafel insbesondere zurückstanden hinter Israel, bemerkt wohlweislich Calvin, Inst. II,2,24.

tete; und begehrten endlich nach einer höheren Stufe des Seins, als sie ihnen zugemessen war, waren also unzufrieden mit dem, was Gott ihnen zugeteilt hatte, und übertraten das zehnte Gebot.

Als solches nun geschehen und der Mensch in den Todeszustand versunken war – da trat nach jeder bösen Tat eine Reaktion des Gesetzes ein, welcher das Gewissen Zeugnis gibt. Das soll nicht so sein, das müßtest du nicht getan haben, sagt das Gewissen. Oder das Gewissen warnt vor der bösen Tat. Aber da das Gewissen nicht nachhaltig das Böse hindert, so hat Gott für Gesetze und Ordnungen überall in der Welt Sorge getragen, wie denn selbst die Heiden ihre Gesetze von den Göttern ableiten. Gleich nach der Sintflut gab Gott ein doppeltes Gebot, 1.Mose 9,4-6, wodurch

1. die Heilighaltung des Bundesblutes und alles Opferblutes gefordert und
2. die Heiligkeit des Menschenlebens vor allen Angriffen sicher gestellt ward.

Das erste dieser zwei dem Noah gegebenen Gebote bezieht sich auf die Verehrung Gottes, das zweite auf die Liebe des Nächsten. Beide Gebote haben sich in den großen Institutionen der Heiden erhalten und sie tragen wirklich die Summe des gesamten Gesetzeswillens Gottes in sich, den Adam einst aus freien Stücken erfüllte, und den Jesus in die Forderung der Liebe Gottes und des Nächsten zusammenfaßte Mt 22,37-40. Auf das Gleiche kommt auch das am Sinai gegebene Gesetz 2.Mose 20 hinaus. Dasselbe zerfällt in zwei Abschnitte. Der erste umfaßt die Pflichten, die sich auf die Verehrung Gottes beziehen, d.h. also die ersten vier Gebote. Der zweite Abschnitt hat es mit den Liebespflichten gegen den Nächsten zu tun: das sind die sechs letzten Gebote. Da findet sich also wiederum die gleiche Teilung, welche bei Adam schon vorlag, und die sodann Jesus wieder aufnimmt: Liebe Gottes und des Nächsten.

Diese zehn Gebote enthalten nun die vollständige Anweisung zur Gerechtigkeit. Und zwar ist stets bei jedem Gebot der umfassendste Rahmen gewählt; das in seiner Art Häßlichste und Abscheulichste oder das Größte, Herrlichste ist als Muster des Ganzen hingestellt. Hier begreift aber das Größte und Abscheulichste das Kleinere und minder Abscheu Erregende schon unter sich. Wenn Gott also sagt: du sollst nicht töten, so will er die ganze Menge der ähnlichen Sünden nicht ausschließen, sondern vielmehr unter dieses eine Hauptlaster zusammenfassen, also z.B. beim 6. Gebot – Zorn, Haß, Neid und andere Affekte, die auf das Gleiche hinauskommen

wie das Töten. Ebenso ist es beim Verbot des Ehebruchs, wodurch zunächst die Befriedigung der Geschlechtslust außerhalb der Ehe verboten wird, jedoch auch alles, was dahin führen kann: also auch die lüsterne Begierde, welche die legalen Schranken überschreitet, denn sie ist Wurzel und erster Ansatz zum Ehebruch. Ebenso ist auch bei den Gottes Verehrung fordernden Geboten das Größte und Auffallendste in den Vordergrund gestellt, die feineren Nuancen damit aber nicht ausgeschlossen, sondern stillschweigend darunter subsumiert; unter die ins Auge fallenden Tatsünden sind auch die Wort- und Gedankensünden subsumiert. Denn auch das Alte Testament setzt schon, gerade wie das Neue, die Sünde nicht bloß in die böse Tat, sondern auch in die Gedanken und innere Gesinnung. Es fordert eine heilige Gesinnung 3.Mose 19,2 und die Liebe des Nächsten: V.17.18; sowie die Liebe Gottes in 5.Mose 6,5; 10,12.16; 11,13. Die beste Auslegung der zehn Gebote findet sich in der Bergpredigt. Das rechte Verständnis für die zehn Gebote war dem Volke abhanden gekommen, indem die Pharisäer es zu dem Wahn verführt hatten, als ob man schon das Gesetz erfülle, wenn man nur nicht gegen den äußerlichen Wortlaut des Gebotes verstoße, s. Calvin, Inst. II,8,7. Auch Chemnitz, Loc. theol. II, de lege Dei p. 6 bietet Gutes. Nach dieser Auslegung Jesu aber fordert das Gesetz der zehn Worte nicht bloß einen äußerlichen Gehorsam, auch nicht, wie die heidnische Ethik, innerliche Bezähmung des Willens, damit man nach außen hin gesetzlich erscheine: sondern es fordert die Hingabe des ganzen Menschen aus Liebe zu Gott und dem Nächsten. Das göttliche Gesetz fordert den ganzen Menschen, sein ganzes Herz 5.Mose 6,5; 5,29; Spr 23,26; Ps 119,34.69. – Die reformierte Einteilung der Gebote, wonach vier Gebote auf die erste Tafel und sechs auf die zweite zu stehen kommen, stammt nicht erst aus dem 16. Jahrhundert, sondern ist von Origenes bereits als zu seiner Zeit allgemein gültig anerkannt. Augustin wich von dieser Einteilung erst ab, und ihm folgte das Mittelalter und Luther; dabei fällt dann unser so wichtiges zweites Gebot völlig weg zum Schaden auch der lutherischen Kirche.

Das Gesetz hat einen dreifachen usus: der erste ist der *usus politicus sive civilis*. Dieser geht die Gläubigen und die Ungläubigen an. Zweitens gibt es einen *usus elenchticus*, letzterer geht nur die Wiedergeborenen an; drittens gibt es einen *usus normativus*. Der erste gehört in den letzten § der Anthropologie; der zweite und dritte in die Soteriologie.

§ 46. Über das Verhältnis der Sünden zueinander

Die Sünde lernen wir kennen im Spiegel des Gesetzes Gottes. Gibt es nun aber eine Klassifikation der Sünden? An und für sich und abgesehen von der erlösenden Gnade sind alle Sünden gleich todeswürdig, oder *mortalia*; venial an sich und ohne weiteres verzeihlich ist keine. Für den Menschen in seinem natürlichen Zustande sind alle Sünden Todsünden. Denn wie Jakobus 2,10 sagt: so jemand das ganze Gesetz hält und sündigt an einem Gebot, der steht so da, als ob er sich an allen vergangen hätte. Die ganze Harmonie wird gestört, wenn auch nur ein Ton falsch gegriffen wird. Und Mose spricht aus Gottes Munde 5, Mose 27,26: „Verflucht ist jedermann, der nicht die Worte dieses Gesetzes erfüllt, sie zu tun“, ein Satz, den Paulus Gal 3,10 adoptiert. Auf jede Übertretung des Gesetzes, geschehe sie auch nur mit dem leisesten Gedanken, steht der Fluch, d.h. also das Urteil, daß man vor Gott zu leicht befunden, daß man nicht vollwichtig ist in Gottes Gericht. Dieser Fluch währt so lange, bis daß sowohl der ganze Wille Gottes erfüllt, als auch für die begangene Sünde Genugtuung geschehen ist. Also Gott gegenüber machen uns alle Sünden ohne Ausnahme gleich schuldig und gleich verdammungswert. Solches folgt schon daraus, daß bereits vor den Sünden im einzelnen der ganze Zustand, die verkehrte Stellung zu Gott, den Menschen verdammlich macht vor Gottes Gericht. Johannes sagt in diesem Sinne 3,36: wer an den Sohn nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm. Also der Zorn Gottes kommt nicht erst in Folge der einzelnen Tatsünde eigens über ihn, sondern er bleibt nur auf den Ungläubigen gerichtet, indem er schon zuvor da ist. Paulus in Röm 5,13.14 zeigt, daß, abgesehen von der einzelnen Sünde, der Tod sich wirksam erwies und uns alle beherrschte. Ein jeder Mensch hat überdies im Grunde seines Herzens ein dunkles Bewußtsein von der Todeswürdigkeit der Sünden. Röm 1,32; Hebr 2,15. Auch die kleinen Sünden mahnen uns nach jenen Schriftstellen gleich dem Pendelschlag der Uhr, daß wir geschäftigen Fußes die Bahn des Todesverderbens dahineilen und wir unsere Schuld noch täglich größer machen. (Heid. Kat. 13) Und vor Gott sind oftmals die Sünden groß, die nach menschlichem Urteil klein erscheinen. Wir meinen hier die Übertretung der Gebote der ersten Tafel, worin die rechten Hauptsünden gelegen sind, da wir hier nicht den Nächsten, sondern Gott an seiner Ehre verkürzen. Aber die menschliche Vernunft ist so antichristlich und atheistisch, daß sie den Grad der Sünden stets danach taxiert, ob man durch dieselben dem Menschen zu nahe getreten, ob man Menschen mehr oder weniger verletzt. Die Sünden gegen Gott schlägt die menschliche Vernunft gering an. Und nun gar jene Sünden, die stets im Volke Israel und selbst bei den

Jüngern zu Tage traten, als man den Herrn kreuzigte! Welche Ethik weiß davon? welche Ethik – sie sei denn von Gottes Geist diktiert – weiß den Neid, Haß und Totschlag mit der Zunge, an dem Nächsten begangen, recht zu würdigen? Menschliches Urteil legt bei der Wertschätzung der Sünde einen ganz subjektiven Maßstab an; Gott aber sieht das Herz an. Ihm kommt alles darauf an, ob der Baum, an dem die Früchte wachsen, gut oder faul sei. Mt 7,17.18; 12,33. Die krassen Sünden, als da sind Mord, Ehebruch etc. offenbaren nur kräftiger das ohnedies vorhandene Verderben; obgleich Neid, Haß, sowie das Begehren nach einem Weibe, das nicht das unsrige ist, geschehe es auch nur mit den Augen, uns nach Jesu Auslegung (Mt 5,22.28) schon ebenso verdamulich machen, wie die groben Ausbrüche der Sünde. Zu diesen gehört schon ein gewisser Heroismus, dessen kleine Seelen unfähig sind. Es war ein bekannter Irrtum der Pharisäer, daß sie das Volk etliche Gebote als große betrachten lehrten, etliche dagegen als kleine, um deren Übertretung Gott sich weniger kümmern: Mt 5,18.19. Dagegen stellt Jesus das Jota und Häkchen des Gesetzes, d.h. die nach ihrer Meinung kleineren Gebote, als ebenfalls von hohem Gewicht hin. Mt 5,19: „Wer eins von diesen kleinsten Geboten auflöst und so die Menschen lehrt, der soll der kleinste heißen“, d.h. verworfen sein im Reich Gottes.

Was freilich die Strafe der Sünden betrifft, so hat dieselbe Abstufungen auf dieser Welt; je nach dem Maß der begangenen Sünde und je nach der darin liegenden Verletzung des Nächsten, ist die Strafe größer oder geringer. Das fordert schon der gesunde Menschenverstand. Der Neid und Haß wird auch von Gottes Gesetz nicht so heimgesucht, wie der Mord. Das hat aber seinen Grund nicht darin, daß etwa der Haß Gott verzeihlicher und entschuldbarer erschiene; Mt 5,22; 1.Joh 3,15. Gott ist viel zu groß, als daß man mit ihm rechnen könnte, oder daß er etwas von seiner Gerechtigkeit vergeben würde. Gott hätte das Gebot „du sollst nicht töten“ nicht über ganz Israel ergehen lassen, wenn er auch nur einen solcher Missetat für unfähig gehalten hätte. Es liegt beim Unwiedergeborenen rein an den Umständen und am Charakter, daß sein Haß und Neid wider den Nächsten nicht bis zum Totschlag fortschreitet. Auch das mit der Sünde verbundene Schuldgefühl ist in der Praxis minder stark bei den feineren, als bei den gröberen Sünden. Aber auch davon ist die Ursache beim Menschen zu suchen. Das kommt daher, daß man die ersteren leichter vor sich und anderen entschuldigen kann, die letzteren dagegen nicht. Beim Mord z.B. nimmt die Sünde des Hasses und Neides eine solche Schreckensgestalt an, daß der verstockteste Sünder davor erschrickt und zurückbebt. In der Lieblosigkeit ist die Sünde zwerghaft klein – vor Gott jedoch ist solches ebenso

verdamulich. Vor Gott sind alle Sünden in gleicher Weise Verschuldungen, um deren Vergebung wir unterschiedslos bitten sollen; Mt 6,12. Es liegt nur an unseres Herzens Härteigkeit und an dem Mangel der Erkenntnis der Sünde im Spiegel des Gesetzes, daß wir den Haß des Nächsten für eine geringere Schuld erachten, als z.B. den Mord des Nächsten. Und doch bewahrt den Menschen vor letzterem vielfach nur die Feigheit und die Furcht vor Strafe. Als allgemein feststehender Satz gilt bei allen protestantischen Dogmatikern der Satz: daß bei den Unwiedergeborenen alle tätlichen Sünden *mortalia* seien, *sicut originale peccatum*. S. Calvin und Wolleb bei Heppe I, 257.

Will man aber eine gewisse Übersicht über die Sünde sich verschaffen, so betrachte man sie als einen Baum, an dem Unglaube und Verachtung des Wortes Gottes die Wurzel ist, und alle übrigen nur denkbaren Sünden die Äste und Zweige ausmachen. Und hier ist nun auch eine Einteilung der einzelnen Sünden aus verschiedenen Gesichtspunkten ganz berechtigt. Da können die Sünden zergliedert werden

1. in bezug auf das Objekt, in Sünden wider Gott und den Nächsten;
2. in bezug auf die Gebote, in Begehungs- und Unterlassungssünden;
3. in wissentliche und unwissentliche Sünden 4.Mose 15,29.30;
4. in fremde und eigene Sünden;
5. in verborgene und offenbare Sünden;

6. in innere und äußerliche, oder Sünden des Herzens und des Mundes. Gegen diese Sünden tritt sodann eine Reaktion in der zeitlichen Strafe ein und zwar bald stärker bald schwächer, je nachdem die Tat war, zu der der Mensch sich hat hinreißen lassen. Es gibt also Arten und Grade des Bösen, es gibt ein beziehungsweise minder Böses oder verhältnismäßig Besseres, zwischen dem den Menschen die Wahl freisteht. Es ist dies das Gebiet der sogenannten bürgerlichen Gerechtigkeit (wovon s. § 49). Aber von da bis zur Wahl des schlechthin Guten (*bonum spirituale*) ist ein Sprung, der ohne die göttliche Gnade nicht gemacht wird. Der größere oder geringere Grad der Sünde gibt keinen Ausschlag bei der Frage, ob der Mensch gerecht vor Gott sei, ob er des ewigen Lebens teilhaftig werde, oder aber nicht. Das ewige Leben wird aus Gnaden geschenkt (Röm 6,23) und Barmherzigkeit widerfährt, wie Paulus sagt, auch dem Vornehmsten, dem Ersten der Sünder: 1.Tim 1,15.16.

§ 47. Das Wesen des Menschen nach dem Fall (De viribus humanis)

Wir haben in der ersten Abteilung der Anthropologie die Beobachtung gemacht: daß der Mensch zwar im Bilde Gottes geschaffen worden, aber dabei sein besonderes Wesen für sich habe. Wir zählten § 34 die Wesensmomente des Menschen auf. Was wir nun dort als das dem Menschen eigentümliche Wesen bezeichnen mußten, ist auch nach dem Fall übrig geblieben.

Wir müssen uns hier zunächst gegen die Meinung der Mehrzahl älterer und neuerer Theologen aussprechen, als ob unter die Folgen des Falles Adams auch eine solche Änderung des Wesensbestandes des Menschen zu rechnen sei, die durch die Erzeugung von dem einen auf den anderen übertragen würde. Es ist eine vielfach erörterte Frage: was es denn sei, das an dem natürlichen Menschen den Charakter ererbter Sünde habe? Die besten Lehrer der Kirche versuchen eine Antwort zu geben¹²⁹; unter ihnen besonders Calvin, wo er gegen die Wiedertäufer polemisiert (in dem Consil. ad Micronium 1545 ; Corp. Ref. Opp. X, S. 175) und unter den Lutheranern Chemnitz und Gerhard (s. Loci von Joh Gerhard, loc. IX, § 49 bis 51 u. loc. X, § 94), wenn sie gegen Flacius und dessen Anhänger polemisieren.¹³⁰ Sie halten dafür, daß die Erbsünde nicht irgendwie zur Substanz des Menschen gehöre, sondern ein Akzidens sei. Nur ist, was aus diesem Satze notwendig folgt, nicht immer genügend beachtet worden. Man redet von Vergiftung und Korruption der menschlichen Natur, gleich als habe Adam bei seinem Falle das Gift in sich gesogen¹³¹ und dies sei nun durch die Zeugung von den Eltern auf die Kinder fortgepflanzt. Diese der Natur der Menschen inhärierende Korruption trennen sie nun zwar von der Natur; sie unterscheiden weislich zwischen den Begierden, den appetitus naturales, und der ἀταξία appetituum (s. Gerhard l. c.).¹³² Die verkehrte Richtung entscheidet auch bei ihnen alles – dennoch aber mischen sie den irreführenden Gesichtspunkt einer Krankheit, eines Verderbnisses oder eines Schadens ein. Aber auf solche Weise verirren wir uns in eine ma-

129. Vgl. Heppe I, S. 245. 247. 250-254.; H. Schmid, S. 201ff., sowie den S. 225 zitierten Artikel von Loofs, Stud. u. Krit. 1884, S. 640ff.

130. Vgl. meine Schrift von der Incarnation des göttlichen Wortes, Abschnitt II.

131. Vgl. z.B. auch Olevian, De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos; Genf 1585, S. 10: *Quodnam letalius venum e serpentis lingua sugere parentes potuissent?*

132. Joh Gerhard, I, Loc. X, § 94 sagt, indem er sich auf die Zustimmung des berühmten Theologen Chemnitz beruft: *quod peccatum proprie ac formaliter sit ἀνομία ipsa a lege esorbitatio (Abweichung) – manet interim perpetuum discrimen inter facultates ipsas et adhaerentem corruptionem, inter naturam et naturae vitium.* In Loc. IX, § 50 unterscheidet er zwischen den Begierden, die von Gott erschaffen sind, und der Unordnung der Begierden, die lediglich aus der verkehrten Richtung herstamme.

terialistische Anschauung von der Sünde. Der Apostel sagt jedoch in Röm 5,12 deutlich: die Sünde sei in die Welt gekommen durch einen Menschen, und durch die Sünde der Tod; dieser aber sei zu allen Menschen hindurchgedrungen, auf welcher Grundlage (ἐφ' ᾧ) sie alle gesündigt haben. Hier haben wir Anfang, Mitte und Ende der Sünde; wir lernen sie hier nach ihrem Ursprung und ihrer wahren Gestalt kennen. Die Sünde trat ein in die Welt durch Adam – die Folge war der Tod¹³³ in jener Ausdehnung, die ihm durch den Vergleich mit dem früheren Leben aus Gott beizumessen ist. Standen also ehemals die Menschen im Bilde Gottes und eben damit nach seiner Gleichheit da, so stehen sie nunmehr unter der Herrschaft des Todes und eben damit Gott ungleich und als Gesetzwidrige da (ἄνομοι). Was also nach Paulus sich von jener ersten Sünde (Adams) herschreibt und zu allen Menschen hin durchgedrungen ist, heißt Tod oder Todesverderben. Dasselbe besteht aber näher nach § 43 aus der *carentia iustitiae originalis* und dem daraus resultierenden *impetus in omnibus viribus humanis contra legem Dei*. Wiederholt redet die Schrift von diesem Tode (vgl. § 42). Paulus gibt sodann aber in Römer 5, 12ff. eine andere Reihe von Tatsachen an, die jener ersten Reihe parallel läuft. Er nennt den Gehorsam Christi (δικαίωμα) – ferner Leben Christi; – neues Leben oder δικαίωσις ζωῆς (Rechtfertigung,¹³⁴ die das Leben mit sich führt), – und daraus endlich geht hervor das Herrschen der Gerechtfertigten in diesem Leben (s. Röm 5, V.16-21 vgl. S. 222). In Anbetracht dieser von Adam absteigenden und in Christus – in strengem Parallelismus dazu – aufsteigenden Linie, welche Paulus hier mit großer Meisterschaft zeichnet, bleibt der menschliche Wesensbestand seiner Substanz nach unberührt. Wir schreiben dem Falle Adams nicht die Gewalt zu, daß unsre Natur in Folge desselben substantiell geändert sei. Unsere menschliche Natur ist also nicht ihrer Substanz nach unrein und verderbt geworden, sondern lediglich akzidentiell, d.h. vi peccati Adami-tici. Unsere Natur besaß vor dem Fall eine angeborene Gradheit (rectitudo), die erst seit dem Fall in Ungradheit (perversitas) zwar umgesetzt, aber nicht infolge einer Substanzveränderung verwandelt worden ist.¹³⁵ Unsere Natur war stets abhängig und bestimmbar. Vor dem Fall war sie bestimmt durch das Bild Gottes. Nach dem Fall war sie aus der guten Wehr des Bildes Gottes (§ 33) entlassen, und ohne Halt, wie sie war, schwankt

133. Irenaeus adv. haer. V.27 sagt: der Tod sei die Trennung von Gott: χωρισμὸς τοῦ θεοῦ. Mit tiefer Wahrheit hat, wie schon § 41 bemerkt worden, Augustin die Todesdrohung 1.Mose 2,17 als Androhung der mors angesehen, *ubi anim a deseritur a Deo* (de civ. Dei XIII, C. 15), in der dann sogleich alles, was Tod heißt, beschlossen ist.

134. Rechtfertigung des Lebens steht gegenüber dem Urteil oder der Verurteilung, die den Tod mit sich führt.

135. Vgl. Richtiges darüber aus den Reformierten Maestricht und Keckermann bei Heppe I, S. 247, Note 15.

sie hin und her; das Gesetz Gottes wird übertreten; an die Stelle der Ordnung tritt die Unordnung und das Ende war der leibliche und ewige Tod, der auf diesen geistlichen Tod folgte. Alle Schriftstellen also, die von uns aussagen, daß wir unrein seien (Hiob 14,4), oder ein fauler Baum (Mt 7,17), oder wonach ἀκαθαρσία uns beigemessen wird, 1.Kor 7,14, und dementsprechend von einem Reinigen von der Sünde reden, sind aus der symbolischen Sprache der heiligen Schrift zu erläutern. Sie sind uneigentlich gemeint; denn der Geist hat keine Farbe und ist nicht empfänglich für die sinnlichen Begriffe von rein und unrein. Wenn aber selbst die Engel (Hiob 15,15) unrein heißen im Vergleich zu Gott, so tritt schon darin zutage, daß wir es hier mit einem Verhältnisbegriff zu tun haben. In Anbetracht des Abstands von Gottes Heiligkeit, dessen Größe das göttliche Gesetz uns erst zur Erkenntnis bringt (Röm 4,15; 7,13), tritt die Unreinheit an den Geistern zutage. Aber an für sich ist die von Gott jedesmal bei der Zeugung neu erschaffende Seele ihrer ersten Art nicht entfremdet – sie ist ein einfaches, geistiges Wesen – aber nach dem Fall schwach, blöd und per accidens (infolge der ersten Sünde Adams) der Sünde unterworfen, fremd der Gerechtigkeit (Röm 6,20), dem Zorn Gottes ausgesetzt (Eph 2,3; Joh 3,36), tot in Sünden und Übertretungen (Eph 2,1), unter einem Gesetz der Sünde gefangen (Röm 7,23).

Würden wir dagegen mit den Quäkern¹³⁶ und anderen von einem Samen der Sünde sprechen, der sich durch Zeugung auf alle Menschen vererbte, so kämen wir, um der Schrift gerecht zu werden, nicht zum Abschluß, bis wir mit Flacius die ganze Natur des Menschen zur Sünde machten. Es bliebe sonst ja stets noch ein von diesem Samen unberührter, neutraler Boden im Menschen, der dem heiligen Geiste entgegenkommen könnte. Und freilich um dies letztere handelt es sich bei den Quäkern und allen Neueren, die bewußt oder unbewußt den Quäkern diese Theorie von der Erbsünde nachsprechen.

Wir sagen dagegen: Die Leibes- und Seelenkräfte sind dem Menschen gelassen worden, aber sie sind geschwächt und in Disharmonie untereinander geraten.

Was zunächst den Leib betrifft, so trat an die Stelle der Verwandlung des Leibes, wodurch er zu einer höheren Form des Daseins gelangt sein würde, jetzt Verwesung des Leibes, der dann spät erst die Auferstehung folgen sollte. Durch ein ganzes Heer von Übeln ward der Leib überdies geschwächt. Dieselben brachten einen langsamen Abzehrungsprozeß und

136.s. Barclaii Apol. thes. 4,5. S. 62.

eine kontinuierliche Abnutzung der menschlichen Kräfte, endlich den Tod hervor.

Was zweitens den Geist betrifft, so ist zu sagen, daß die drei Grundvermögen, Verstand, Gefühl und Wille, dem Menschen gleichfalls geblieben sind, als von seiner Natur unabtrennlich. Der Verstand des Menschen aber ward in den Dingen Gottes gänzlich verdunkelt, da nicht mehr das helle Licht von oben ihm auf dem Pfade des Lebens vorleuchtete. Dabei blieb ihm für die Dinge dieses Lebens freilich Einsicht, Kraft und Geschicklichkeit übrig, so daß die Menschen zur Genüge ihre Erhabenheit über die Tiere auf allen Gebieten beweisen. Die Gefühle gerieten ins Schwanken und trachteten vergebens nach einem Halt gebenden Zentrum, das ihnen nur sehr vorübergehend gewährt ward, indem ja die verschiedenen Lebensinteressen keinen dauernden Halt zu geben vermögen. Was den Willen anlangt, so geriet dieser infolge mangelhafter Leitung seitens des Erkenntnis- und Gefühlsvermögens auf Abwege: die Affekte bekamen die Oberhand und durchschnitten oftmals die Verbindung zwischen Verstand und Willen, oder sie umstrickten die Vernunft und lockten den Willen auf ihre Wege. Es kann bei solcher Lage der Dinge nicht mehr von einem nach allen Seiten hin freien Willen oder einem wirklichen *liberum arbitrium* des gefallen Menschen die Rede sein. Denn der Wille ist eben ein in die vom Menschen erwählte Sphäre gebannt; es kann der Fall eintreten, daß er in bezug auf die Dinge Gottes ein unfreier wird, ein *servum arbitrium* – und dieser Fall ist eingetreten: wie solches nach der Schrift von Augustin, Luther und Calvin hervorgehoben wird. Vgl. Joh 8,34; Röm 6,17.20; vgl. 22; ferner die Anschauung, daß wir unter die Sünde beschlossen sind: Gal 3,22, Röm 11,32, sowie auch, daß ein Gesetz der Sünde uns in Beschlag nimmt (Röm 7,23), setzt ebenfalls dem Willen Schranken. Aus Liebe zur Philosophie behielten die alten lateinischen Kirchenväter freilich den Namen *liberum arbitrium* bei, und die griechischen Väter scheuten sich selbst nicht, das Prädikat *αὐτεξούσιος* dem Menschen zu lassen, wonach er einer wäre, der aus eigenem Vermögen alles täte.¹³⁷ Aber doch meinten viele der besseren Kirchenväter mit jenem freien Willen nur den Willen, sofern er sich auf das Gute richtet, also den Willen der Wiedergeborenen, den die Gnade unterstützt: 2.Kor 3,17; Joh 8,36; 15,5; vgl. Augustin bei Calvin, Inst. II. 2, § 8; und überhaupt Calvin kontra Pighium, C. II und III.

Abgesehen von der ziehenden und erziehenden Gnade hat der Mensch keinen freien Willen, um sich für das höchste Gut zu bestimmen. Die Seele

137. Vgl. Calvin kontra Pighium, Opp. omnia VII. p. 291; er nimmt Chrysostomus aber davon aus.

kann nicht nach dem höchsten Gut verlangen; vergeblich berief sich Origenes, vergeblich die Scholastiker auf Röm 7,15.17.18-20. Dieses Kapitel geht nicht auf den natürlichen Menschen, sondern zunächst redet Paulus von sich und zwar von sich, dem Apostel, er schreibt nach der Bekehrung vor Damaskus. Der Unwiedergeborene könnte gar nicht sagen: so tue ich das Böse nicht, sondern die Sünde, die in mir wohnt. Das wäre eine Entschuldigung seiner selbst von der schlimmsten Art. Beim Wiedergeborenen dagegen verhält sich die Sache ganz anders, da sind diese Worte ein Bekenntnis der Ohnmacht zufolge der neu empfangenen Selbsterkenntnis. Er gesteht die Ohnmacht des eigenen Ich ein, welches immer noch der Sünde Dienste leistet, aber doch dagegen ankämpft. Also im Munde des Wiedergeborenen ist diese Klage von der Übermacht des Gesetzes in unseren Gliedern, das uns gefangen nimmt unter ein Gesetz der Sünde, ganz berechtigt; beim Unwiedergeborenen aber wäre solches unerträglich. Daß Röm 7 vom Wiedergeborenen handle, erörtert Calvin im Gegensatz zu Pighius a.a.O. S. 356.

Wir haben hier aber die Frage zu beantworten: tut etwa der gefallene Mensch alles gezwungen, und ist er bei seinem Handeln einer Gewalt unterworfen, die ihn wider Willen, wider die eigene Natur treibt? Da ist zu antworten, daß die Unfreiheit, die wir dem Menschen gegenüber Gott vindizieren, ihn nicht zum Zwange, zum zwangsweisen Tun verurteilt. Alles vielmehr, was die Menschen tun, geschieht mit Wissen und Willen und also mit Freiheit, d.h. sie verüben das Böse oder Gute nicht gezwungen, sondern gern, spontan, indem sie entweder freiwillig das Gesetz befolgen, oder sich freiwillig erheben über das Gesetz und über die Einsprache des Gewissens. Die Knechtschaft des Willens, von der die Schrift redet, ist nicht etwas passives, wobei der Mensch wider Willen böse wäre, sondern sie ist eine freiwillig übernommene, gern vom Menschen getragene – der Mensch weiß es nicht besser. Täte der Mensch das Böse wider Willen, dann wäre es kein Böses mehr, sondern eine Unvollkommenheit und Krankheit. Unter diesen Symptomen vollzieht sich denn auch erfahrungsgemäß das Böse nicht. – Ein ganz anderes aber ist es, ob nicht der Wille gebunden ist an die von der Menschheit eingeschlagene Richtung, die er jedoch immer freiwillig, weil er eben nicht anders berichtet ist, verfolgt. Sklavisch wäre er dann nur, insofern er nicht anders kann, als Gott und der Gerechtigkeit den Rücken zuwenden, Röm 6,17.20. Knechtisch heißt der Wille, insofern er von der Freiheit, zu der Gott in Christus Jesu beruft, sich abwendet: Gal 5,1.13. Die Dogmatik redet nicht vom knechtischen Willen, weil der Wille in Fesseln geboren wäre, die er widerwillig trüge. Dann wäre er ja kein Wille mehr; zwangsweise auferlegtes Tun stände im Wider-

spruch mit dem Begriff des Willens. Hingegen widerstreitet diesem Begriffe nicht, daß der Mensch infolge der einen Abweichung Adams nunmehr in einer immer weiter vom Ausgangspunkt abführenden Richtung sich bewegt, und daß er in derselben sich gern bewegt und die entgegengesetzte Richtung haßt. Der Irrtum bezüglich der Willensfreiheit besteht in einer Überspannung des Begriffes „Wille“. Mit der philosophischen Verteidigung aber des freien Wahlvermögens ist es durchaus schlecht bestellt auch in der Gegenwart.¹³⁸

Sowie man nämlich dem Menschen durch irgend welche Mittel höhere Wahrheiten mitteilen läßt, welche die Kraft haben, sich dem Verstande zu beglaubigen und von da aus auch Gemüt und Willen zu beeinflussen, so ist der Wille offenbar schon nicht mehr frei. Zwar fordern die Neuere¹³⁹ eine solche gleichsam neutrale und objektive Darbietung an den Willen, damit es diesem möglich gemacht werde, sich frei seine Stellung zu wählen und nur durch sich selbst bestimmt zu sein bei seinem Handeln: aber man kommt nicht hinaus über Redensarten, welche lediglich die Schwierigkeiten zu verdecken dienen. Es gibt hier nur ein Entweder – Oder. Entweder bekommt der Wille von außen her einen Anstoß – sei es durch objektive Offenbarung, sei es durch ein im Innern niedergelegtes Sittengesetz (Röm 2,15) – oder er bekommt keinen Anstoß und er verhält sich in absoluter Indifferenz, durch nichts von vornherein präokkupiert. Nur im letzteren Falle ist er frei – und nicht schon prädisponiert, im ersteren Fall dagegen ist er unfrei, ein *servum arbitrium*.

Beweisen wir dies und beginnen wir mit dem letzteren Fall, daß also der Wille eine ungeschmälerte Wahlfreiheit habe. Damit der menschliche Wille solche habe, dafür ist unbedingtes Erfordernis, daß er seine volle Selbständigkeit und Indifferenz gegenüber allen Anerbietungen von Seiten Gottes oder des Sittengesetzes im Innern sich zu bewahren weiß. Was immer ihm von dorthin beigebracht werden will, muß ihn indifferent lassen und darf sich nicht auch innerlich durch Verstand und Gemüt hindurch an ihm bezeugen. Täte es dies, würde ihm das Gute in seiner lockenden, das Böse in seiner abstoßenden Gestalt sich präsentieren, so wäre der Wille bei seiner Wahl bestimmt; und würde er gleichwohl trotz des Beweises des Geistes und der Kraft, das dem Guten beiwohnt, sich abweisend dazu verhalten, so wäre er schon der Wille eines gänzlich bösen, ja verstockten Menschen. Denn jeder Mensch will in seiner Weise das Gute, und Objekt des Willens ist das Gute, d.h. dasjenige was ihm als solches erscheint (wie

138. Vergl. auch mein Werk von der Inkarnation, S. 71ff.

139. So z.B. Dorner, a.a.O. I, S. 581.

richtig Melanchthon sagt.¹⁴⁰ Um also dem Willen seine völlige Independenz zu wahren, müßte man ihn gleich weit entfernt stellen von Einflüssen des Guten wie des Bösen. Würde sich nämlich diesem Willen das Gute durch innerliche Bezeugung aufdringen, so daß er einen inneren Zug zu ihm empfände, so müßte er von vornherein ein guter, ein auf das Gute angelegter, also unfreier sein; der Wille wäre bereits sittlich bestimmt. Würde der Wille dagegen vom Bösen sich beeinflussen lassen, so müßte er mit dem Bösen in einer inneren Wahlverwandtschaft stehen, d.h. des Bösen Art an sich tragen, weshalb er dann auch zugänglich für dasselbe erscheint.

Bei dieser Reserve, die sich der Wille nach rechts und nach links, nach dem Guten wie dem Bösen hin auferlegen muß, kommt er dazustehen wie Buridans Esel zwischen den bekannten zwei Bündeln Heu. Er muß in absoluter Indifferenz verharren; oder, wenn er wählt, muß er blindlings zutappen und damit notwendig alles in die größte Unordnung bringen. Das Ende wäre die Zwangsjacke.

Sehr richtig sagt W. Meyer in einem vortrefflichen Aufsatz über die Wahlfreiheit des Willens:¹⁴¹ „Wir werden, um den Willen in den Stand zu setzen, eine sittliche, die Selbstverantwortlichkeit begründende Entscheidung zwischen gut und böse zu treffen, niemals auskommen mit bloß formellen Begriffsbestimmungen, sondern wir werden ihm einen klaren Einblick gewähren müssen in das Wesen des Guten und Bösen“. Ganz natürlich; aber dann ist er eben schon nicht mehr frei, wie das im weiteren Verlauf jenes Aufsatzes vortrefflich auseinandergesetzt ist. Bei allen Zumutungen an den Willen, daß er sich entscheide für das Gute und gegen das Böse, setzen wir irgend ein Verhältnis, das der Wille zu diesen Kategorien bereits hat, voraus. Jene Freiheit, die zugleich frei ist von jeder Bestimmtheit, ist schlechte Willkür.

Wir müssen also irgend eine Bestimmtheit oder irgend einen dem Willen zugeführten Gehalt zugestehen. Und da bleibt nun freilich nichts übrig, als zu sagen: der Wille ist entweder gut oder böse, d.h. er ist entweder in einer guten oder in einer bösen Richtung befangen. Ein dritter Fall: daß man nämlich den Willen zwischen dem Guten und Bösen in suspenso stehen läßt, wo er dann erst das eine oder das andere beliebig sich zur Richtschnur seines Handelns dienen ließe – ist, wie wir oben gesehen, ein unvollziehbarer Gedanke. Es wird dabei immer vorausgesetzt, daß er es könne, weil das Gebot fordert, er solle es! Dies aber ist etwas gänzlich Erschlichenes –

140. Vgl. Böhl, Allgemeine Pädagogik S. 24.37f.

141. Theol. Studien und Kritiken, 1885 1. Heft S. 80.

eine *petitio principii*. Ist aber der Wille in der einen oder anderen Richtung befangen, so folgt, daß wir es mit einem unfreien, d.h. nicht sich selbst setzenden, sondern einem irgendwie schon bestimmten Willen zu tun haben. Die meisten besonneneren Theologen reden daher auch von einem gebundenen Willen. Aber sofort wiederholt sich nun bei ihnen das alte Spiel; sie trachten alsbald doch wiederum eine Indifferenz des Willens herauszubekommen, damit die Freiheit in der Aneignung der Gnade nicht geschädigt, und der Wille nicht als Natur, sondern (was die Kehrseite ist) als Hervorbringer und Schöpfer seiner Zukunft dazustehen komme. Der Wille ist zwar gebunden, er bedarf der Erleuchtung von oben – aber er kann widerstehen, wie schon die Arminianer und die Lutheraner der nachklassischen Zeit behaupten. Für einige Augenblicke seiner Existenz entnehmen sie den Willen seinem Zustand der Gebundenheit, sie versetzen ihn in den reinen Äther der Indifferenz und lassen die göttliche Gnade den Atem einhalten, damit der Wille Zeit finde, entweder zu widerstehen oder nicht zu widerstehen. Denn nur so glauben sie, die Verantwortlichkeit für diese wichtigste Entscheidung im Leben dem Willen wahren zu können.¹⁴² Dagegen ist zu sagen, bliebe der Wille jemals allein und ohne Gottes Geist, käme ein Augenblick, wo die Freiheit der Entscheidung rein bei ihm läge; wäre er im gegebenen Momente der Entscheidung auf sich gestellt (s. Dorner II,2. S. 720), so müßte man ihm für diesen Moment eine über seine kreatürlichen Grenzen hinausgehende Kraft beimessen. Wir meinen die Kraft: aus sich selbst das ewige Gut, einen Moment wenigstens, zu schaffen und die Lücke, die Gottes Geist, bei seinem Ziehen läßt, aus eigenen Mitteln auszufüllen. Wenn der Wille aber das vermag, so kann er auch Himmel und Seligkeit¹⁴³ schaffen, oder er bedarf ihrer nur zur Ergänzung und zur Ausfüllung jenes Glücks, dessen Urheber er, einen Moment wenigstens, selber ist, und nach Gottes Rechnung auch immer bleiben muß. Dorner steht auch wirklich nicht an (a.a.O. II,1. S.146) von einem Wunder der Freiheit zu reden, als einem Analogon der schöpferischen Macht, die aus Nichts etwas setzt.

Statt aber also den Knoten zu zerhauen und mit Dorner von einem Wunder zu reden, bescheiden wir uns, ohne solche willkürliche Auskunft, den Willen streng nach dem Maß der heiligen Schrift zu messen. Wir gehen hier abermals, wie schon § 39, den Mittelweg zwischen dem Determinismus (oder Pantheismus) und dem Dualismus.

142.S. Dorner a.a.O. II,2. S. 720.

143. Wer Himmel und Seligkeit antizipieren kann, ist ihrer gewiß in vollem Maß wert.

Vom Pantheismus sind alle Theorien angekränktelt, welche Gott als die absolute Kausalität betrachten, welche keine Schranke, keine relative Kausalität, die nicht erst von ihr gesetzt wäre, zuläßt. Ob man nun in Schleiermacherscher oder in Hegelscher Weise diesen Determinismus faßt, – es ist dasselbige – man hat weder einen lebendigen persönlichen Gott, noch auch eine wahre Menschennatur. Schleiermacher, Chr. Glaube § 119 und 163 fand die Gnade in der von Christus ausgegangenen Mitteilung des höheren Gottesbewußtseins innerhalb der Gemeinde; er nahm eine göttliche Vorherbestimmung an, wobei aber der Gegensatz von Erwählten und Verworfenen zu einem fließenden wird – sie kommen alle letztlich herein. Vatke¹⁴⁴ behauptet: Die Einwirkung der göttlichen Gnade ist nicht verschieden von der immanenten Entfaltung des tiefsten göttlichen Lebensgrundes im Menschen... das Denken – d.h. der höchste Standpunkt – läßt die Gnade aus dem Ansich des menschlichen Innern kommen. Ähnlich urteilt O. Pfleiderer, Grundriß § 177. Die Hegelianer sind nämlich naiv genug, sich (?) und andere glauben machen zu wollen, daß auch sie die altkirchliche Lehre von Gnade und Freiheit wieder zur Geltung gebracht hätten. Man weiß alles besser und dünkt sich selbst höher als Schleiermacher; aber dies erreicht man nur dadurch, daß man alle religiösen Begriffe auf das Wasser seiner im voraus fertigen Phraseologie setzt und sie also in das Phrasenweltmeer schafft, wo alle Hegelschen Begriffe sich lustig untereinander tummeln. Wer dann nachmals lebt, mag sehen, wie er sich damit abfindet. *Après nous le déluge!*

Der entgegengesetzte Abweg, der im Verlauf auch der protestantischen Lehrentwicklung immerdar schon und neuerdings ganz ungescheut hervortritt, ist der Dualismus. Mit diesem Dualismus ist der Synergismus oder Semipelagianismus der neueren Lutherischen und Vermittlungstheologie behaftet. Die göttliche Gnade wird, statt alleinige Heilsursache zu bleiben, erst semipelagianisch zur koordinierten und weiterhin zur subordinierten Mitursache mit der menschlichen Freiheit (Synergismus, Arminianismus, älterer Supranaturalismus), zuletzt aber wird sie pelagianisch zur bloß mittelbaren Wirksamkeit der allgemeinen dürftigst gefaßten Offenbarung und Vorsehung, wobei überdies die Präzienz im Interesse der Freiheit fallen gelassen wurde (Rationalismus, nach dem Vorgang der Socinianer).¹⁴⁵ Hier nun macht man den Willen zum Gott, indem man die Willensfreiheit in die Fähigkeit, in jedem Momente sich frei für das Gute oder Böse zu entscheiden, verlegt und was der Mensch im moralischen Sinne ist,

144. Die menschliche Freiheit, S. 372.

145. S. Otto Pfleiderer a.a.O. § 175.

gänzlich von seinem freien Willen abhängen läßt (s. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2te Aufl. S. 48). Alles neben der Entscheidung des freien Willens Hergehende ist nebensächlich und im Grunde eher hinderlich. Man frönt besonders dem Irrtum, daß es an Gott und an den ungünstigen Umständen liegt, daß unser Wille noch nicht zur rechten Geltung, zur vollen Kraftäußerung gelangte, man hofft noch immer auf einen besonderen Aufschwung. Man hofft, daß ihm Flügel wachsen werden, damit er hinwegkomme über alle Hindernisse. Die Moral setzt ihm Flügel an, befestigt sie aber mit Wachs, und kommt nun das Feuer der Prüfung oder der Versuchung, so stürzt dieser mit wächsernen Flügeln begabte Ikarus hilflos zu Boden. Man hofft: alles wird gut werden. Man fängt nicht damit an zu erkennen, wie groß unsre Sünde und Elend sei, womit doch der erste Teil des Heid. Katechismus wohlweislich beginnt.

Legen wir nun dar, was die Dogmatik auf Grund der heiligen Schrift über dieses Problem der Willensfreiheit zu lehren hat. In bezug auf die Kreatur steht fest, daß der Wille gebunden ist an den „status quo“ des Menschen. Es besteht ja zwischen dem Willen und dem Verstande die engste Verbindung. Aus der Verbindung beider geht die Wahl hervor. Ist nun dies Erkenntnisvermögen irre geleitet, dann natürlich auch der Wille. Erst dann, wenn das Erkenntnisvermögen vom heiligen Geiste erleuchtet ist, geht der Mensch rechte Wege. Vorher wird es dem Menschen unmöglich sein, sich aus sich selbst – aus purer Willkür – für das höchste Gut zu entscheiden. Also die Freiheit, von der wir reden, ist keine independente, die sich nach jeder Richtung beliebig betätigen könnte und so auch in der Richtung nach Gott hin. Es gibt keine Willensfreiheit, wobei man wie ein absoluter Monarch verführe. Dem Willen kommt nur eine „*libertas a coactione*“ zu, aber nicht „*independentiae*.“ Die Freiheit steht nicht im Gegensatz zu jeglicher Notwendigkeit, sondern nur im Gegensatz zum Zwang. Denn nur ein gezwungener Wille wäre kein Wille mehr. Ein irregeleiteter ist aber ein solcher, und zwar ist er frei in der eingeschlagenen Bahn sich zu bewegen, wenn er auch nicht die Fähigkeit besitzt, aus diesem Labyrinth den Rückweg zu finden.

Denn das ist kein notwendiges Requisite für den Willen, daß er independent, rein auf sich selbst gestellt, beständig die Wahl zwischen Gut und Böse habe. Auch der Wille der guten Engel bewegt sich nicht auf der scharfen Linie zwischen zwei Gegensätzen, sondern in einem Element und ist doch frei, und so ist auch beim Menschen der Wille in einer bestimmten Richtung befangen. – Dann eben hat man, wo es sich handelt um den Willen des natürlichen Menschen, demselben die Freiheit zu lassen, in natür-

lichen Dingen zwischen Gut und Böse auszuwählen: was die Alten die Freiheit „*in rebus externis*“ nannten. Also in Dingen, die dem Menschen zur Verfügung stehen, die gleichsam seinen Horizont nicht überschreiten, gibt es eine gewisse Freiheit. Und da ist es Sache der Erziehung, den Willen zu zügeln und ihm durch rechte Ausbildung des Verstandes und Pflege des Gemütes eine gute Leitung für das Leben zu geben. Die Pädagogik ruht auf den Voraussetzungen, daß der Wille in den Dingen dieses Lebens eine Wahlfreiheit habe, die freilich auch vielfach gemindert und durch viele Schwierigkeiten hindurchdringen muß. Jedoch die Freiheit, über den Stand hinauszukommen, in welchen wir durch Adams Fall geraten sind, besitzt der Wille nicht. Der Wille hat nicht die Kraft zu ermessen, was hier alles auf dem Spiel steht; er kann sich selbst nicht übertreffen, nicht selbst das Siegel der Sünde lösen, unter das wir beschlossen sind, Gal 3,22; Röm 11,32; er kann das Gesetz der Sünde und des Todes nicht brechen, unter das wir nach Gottes gerechtem Urteil dahin gegeben sind, seinen Willen zu tun, und nicht den Willen des Geistes des Lebens in Christus Jesu (Röm 7,23.25 ; 8,2). Denn wir haben es hier zu tun mit einem Gesetz der Sünde und des Todes. D.h. das Gesetz tötet und ruft der Sünde, weil es, zufolge der natürlichen menschlichen Verfassung, es nicht weiter bringt und bringen kann, als Tod und Sünde zu mehren. Und da liegt dann das Tötende des Gesetzes in der *conditio meriti*, die der Mensch sich gefallen läßt, nicht aber darin, daß das Gesetz befiehlt. Denn nicht das Tun des Gesetzes ist verkehrt, sondern das Tun unter der Bedingung von und mit der Aussicht auf Lohn. Der natürliche Mensch jedoch ist bei all seinem Tun und Lassen einem Gesetz, das nur Sünde und Tod wirkt, unterworfen, weil er gar nichts anderes weiß, als daß er sich durch das Gesetz das Leben erwerben müsse. In diesem Sinne sagt der Apostel, wir seien unter die Sünde verschlossen (Gal 3,22; Röm 11,32)¹⁴⁶; ja, er nennt das Gesetz etwas, das die Sünde erst recht in Bewegung setzt (1.Kor 15,56). Von einer Freiheit also, wonach man sich entscheiden könnte für oder gegen das Heil, für oder gegen das Evangelium, so daß nun Gott diese Entscheidung respektieren müßte, davon weiß die heilige Schrift nichts. Das Heil wird aus Gnaden gegeben. Es ist eine Folge des Verdienstes Christi. Die Schrift kennt keine relative Unschuld oder Neutralität. Sie urteilt über den natürlichen Menschen nach Jer 13,23; sie weiß, daß nur da, wo der Geist des Herrn ist, oder wo uns die Wahrheit, oder der Sohn frei macht, die wahre Freiheit vorhanden ist. Joh 8,32.36.

146. Vgl. mein Werk: Von der Inkarnation des göttlichen Wortes, S. 73-75.

Trotz seines Verderbens ist aber der Mensch das frühere Geschöpf Gottes seiner Substanz nach geblieben. Die Menschen sind und bleiben hohe Geister – entthronte Könige: und die Entwicklung zum Schlechteren nimmt nur allmählich zu und tritt erst im Verlauf der Geschichte kraß auf. Nach der Geschichte ist der Satz, daß der Mensch böse sei, nicht so zu verstehen, als ob nichts als eine schwarze, finstere Seelensubstanz ihn erfülle; nein, es zeigt sich der Erfahrung nach auf dem schwarzen Hintergrunde mancher lichte Punkt, es zeigen sich manche *semina virtutis* und bessere Regungen, aber selbige erhöhen nur unser Unglück und unseren Unfrieden, denn aus ihnen zieht der Kampf im Innern, daß also die Gedanken einander verklagen, Röm 2,14.15, nur immer neue Nahrung. Es beginnt immer wieder derselbe Aufreibungsprozeß, bis nichts mehr übrig bleibt, und zwar um so schneller, je konsequenter man verfährt. Es herrscht nicht absolute Finsternis, es regt sich etwas im Innern, ohne zu einem bleibenden Resultat zu führen. Dies beweisen die vielfältigen Besserungs- und Reformationsversuche in der Geschichte der Menschheit. Wenn nämlich die Auflösung überhaupt genommen, wenn das innere Rad ganz ins Stocken zu geraten droht, dann treten Philosophen oder Religionsstifter auf, und es wird im Lichte, das jene leuchtenden Funken¹⁴⁷ verbreiten, ein Übereinkommen getroffen, die Tugend wird das Ziel der Bestrebungen, und nun soll es auf einmal besser werden; man muß sich anstrengen, um aus dem status quo herauszukommen: das ist die Losung. Das Übermaß des Bösen ist es also, was den Menschen zeitweilig zur Besinnung bringt. Das Übermaß des Bösen gibt nach der Geschichte Anlaß zu einer gewissen rückläufigen Bewegung, oder zu einem Stillstand. Virgil erzählt in den Georgicis III, 537ff.: Als einst die Tiere von einer Pest ergriffen wurden, da sind selbst die Wölfe zahm geworden und haben vergessen zu rauben, die Hunde taten den in die Dörfer sich verirrenden Hirschen kein Leid an; der hohe Grad des Bösen hatte ihre Wildheit gezähmt. So auch hier. Nicht der reine Glanz des Guten ist das Motiv der Umkehr, sondern vielmehr das Leib- und Seelenmörderische des Bösen. Auch die biblische Geschichte gibt uns den Stoff zu ähnlichen Wahrnehmungen. Wir lernen auch hier: der Baum ist faul – darum wird auch die Frucht faul (Mt 12,33). So war Kain durchaus nicht von Anfang an ein so schwarzer Sünder. Er wird den Unterricht seiner Eltern genossen haben; er folgte seinem Vater nach in dessen Beruf, und daß er kein niederträchtiger Sünder war, zeigt schon der Umstand, daß er darüber zu Falle kam, daß Gott sein Opfer nicht gnädig anblickte, wohl aber dasjenige Abels. Darüber ergrimmete er so, daß er den Bruder erst haßte, also im Herzen Todschatz beging, und dann ihn wirklich erschlug. 1.Mose 4, vergl.

147. Es sind aber nur scintillae, nicht faces, wie Comenius, Didactica magna S. 30 sehr richtig sagt.

mit 1. Joh 3,12-15. In der gleichen Weise läßt sich ein Anwachsen und eine Steigerung der Tatsünden, bis sie endlich zum Himmel schreien, überall wahrnehmen. Die erste welthistorische Steigerung zeigt sich gegen die Zeit der Sintflut hin 1.Mose 6,5; die zweite um die Zeit des Turmbaues zu Babel 1.Mose 11. Dann werden die Stämme des bisher geeinten Menschengeschlechts getrennt, und Gott läßt die Heiden ihre eigenen Wege gehen. Apg 14,16. Abram wird berufen. Auch nach der Zerstreuung nimmt man eine Steigerung der Tatsünden wahr, die Paulus schließlich in Röm 1,18-32 für seine Zeit schildert.

Wir entnehmen aus den gegebenen Beispielen folgendes für die menschliche Entwicklung nach dem Fall: die aktuellen Sünden traten im Anfang der jeweiligen Entwicklung nicht gleich im höchsten Maße hervor; erst allmählich werden sie himmelschreiend. Aber darum ist die Voraussetzung bei dieser Entwicklung, das Todesverderben, die innerliche Gottentfremdung, also die Erbsünde – bei aller angeborenen und ererbten Kenntnis von Gott und seinem Gesetze immer die gleiche und immerdar – schon vorhanden. Diese Voraussetzung aber kann nur durch eine wahrhaftige Bekehrung aufgehoben werden. Man vgl. zu diesem § Calvin, Inst. II,2 und Contra Pighium; s. Corp. Reform., Opera omnia B. VII. Bernardi, In Cant. canticorum, sermo VI,2.3.

§ 48. Gottes Verhalten zum gefallenem Menschen

Wir wollen nunmehr das Verhältnis Gottes zum Menschen nach dem Falle beleuchten. Der Mensch ist herausgefallen aus dem Stande, in dem allein er Gotte wohlgefiel. Gott ist stehen geblieben. Er bleibet, wie er ist (Ps 102, 28). Aber gerade deshalb wird es dem so schrecklich veränderten Menschen zur Unmöglichkeit, es in Gottes Nähe auszuhalten. Gottes Dasein ist ihm ein Vorwurf. Schon Adam, sahen wir, flieht vor Gott: und doch ist Gott derselbe geblieben. Sein an Adam gerichteter Ruf: „wo bist du?“ dünkt demselben ein Donner des Gerichts zu sein. Als einem zürnenden Richter steht Kain Gott gegenüber, als derselbe fragte: „wo ist Abel, dein Bruder?“ 1.Mose 4,9. Wo Gott sich nur zeigt, wo er eingreift, da senken sich die Augen scheu zu Boden, da erbebt der Mensch, wie der ungerichte Haushalter, den der an sich so gütige Hausherr vor sich fordert, Lk 16,5; er sucht sich schnell mit dem Gesetz abzufinden, so gut es geht. Das gleiche bezeugt der Evangelist Johannes. Das Licht, Christus, scheint in der Finsternis (unter allen Völkern Röm 10,18), aber die Finsternis nahm es nicht auf; die Menschen haßten das Licht, damit sie nicht in ihrer ganzen Finsternis offenbar, und ihre Werke gestraft würden Joh 1,5; 3,19.20.

Was an sich so süß ist – Gottes Licht und seine Gegenwart, verkehrt sich in sein Gegenteil für den sündigen Menschen; er empfindet die Gegenwart des heiligen Gottes als die Gegenwart des zürnenden Richters. Warum das? Gott ist es eben, der die rechte Linie einhält, der sozusagen nicht aus der Wahrheit gewichen ist. Wenn nun das gleiche vom Menschen offenbar nicht gilt, so wird derselbe in seinem Wahne, er wisse, was gut und was böse sei, hin und her irren, und wo er Gott in den Weg kommt – da empfindet er eine Reaktion des heiligen Gottes, die wir Zorn nennen; vgl. §16. Dieser Zorn Gottes ist keine böse Leidenschaft, so daß Gott etwa hier dem Menschen sich gleichstellte, sondern Zorn ist sein allerheiligster, durchaus würdevoller Wille, das Böse nicht ruhig anzusehen, sondern die Sünde zu strafen und nicht zuzulassen, daß der Sünder Gottes Wege, die nach dem Maße der Gerechtigkeit normiert sind, durchkreuze, kurz: daß er das Gesetz übertrete. Gott bleibt seinem Wesen ganz getreu, auch wo er zürnt; er kann es nur nicht ignorieren, daß der Mensch gefallen. Er kann sein heiliges Gesetz nicht einfach bei Seite setzen lassen. Gerade das wäre lieblos, wenn er den Menschen schalten ließe, wie er will, wenn er die Zügel lockern würde. Also Gott muß wider die Sünder reagieren, wo immer sie ihm sich entgegenstellen. Selbst ein Mose lernte das Wesen Gottes in dieser Weise kennen. 2.Mose 4,24. vgl. Ps 7,12-14. Also weil wir Menschen so heftig Gott zuwider handeln, so ist auch die ganz gerechte und aus seinem Wesen fließende Reaktion eine heftige. Weil wir einen bitteren Geschmack haben, so ist auch die Süßigkeit der Güte Gottes uns bitter. Auf Seiten des Menschen findet die Änderung statt. Gott selber bleibt aber auch als zürnender, wie er ist; die Leidenschaft des menschlichen Zornes bleibt ihm fremd. Den Eindruck der Heftigkeit macht der Zorn Gottes deshalb, weil der Mensch mit Ungestüm Gotte entgegenwirkt, also gegen diesen Felsen anläuft und sein Gesetz beseitigt. Von dieser Empfindung des göttlichen Zornes auf Seiten des Menschen schreibt es sich auch her, daß die hebräischen Wörter, welche den Zorn Gottes bezeichnen, die *Glut*, *Bitterkeit* und *Erregtheit*¹⁴⁸ des zürnenden Subjekts aussagen. Gott ist ein verzehrendes Feuer, sagt die Schrift 5.Mose 4,24; 9,3; Hebr 12,29. Weil eben die Menschen sich heranwagen an Gottes Heiligkeit, so empfinden sie dieselbe als ein Feuer, das sie aufreibt. Sie würden solches nicht empfinden, wenn sie auf ihrem Platze blieben, der durch das göttliche Gesetz ungeschrieben ist. Auch die Gott beigemessene Reue (1.Mose 6,6.7) sagt keine Selbstkorrektur der Gottheit aus, sondern stellt nur das Herzeleid, welches die damalige Menschheit, seine Geschöpfe, ihm bereitet, ins hellste Licht. Im unmittelbaren Anschluß steht ja 1.Mose 6,8: Noah aber fand Gnade vor

148.z.B. *הָאֵשׁ* von *הָנָחַל* = *נָחַל* schnauben, *נָחַל* im Nifal = bei sich selbst stark atmen – Zorn, Reue empfinden.

Jahwe – und die Menschheit besteht also um Noahs (d.h. aber Christi) willen weiter.

Neben dem Zorn gibt Gott auch dem natürlichen Menschen seine Güte zu erfahren (vgl. Röm 11, 22). Er hat weder Adam noch auch Kain vernichtet, sondern er läßt sie seine Güte, Geduld und Langmut erfahren – ob dieselbe sie zur Buße leiten möchte nach Röm 2,4; 2.Petr 3,15. Überdies tilgt Gott die großen Monumente seiner Macht und göttlichen Gesinnung gegen die Geschöpfe nicht von der Erde weg. Röm 1,20; Ps 19,1. Alles Gute, was Gott dem Menschen angedeihen läßt (Apg 14,17; 17,25-28; Mt 5,45), soll ihn veranlassen, daß er zu Gott zurückkehre, und nicht an seiner Güte verzweifle, sich nicht verstocke in selbsterwählten Wegen, wie Kain tat 1.Mose 4,13.14. Und wie die Güte, so soll auch die Geduld und Langmut den Menschen zur Sinnesänderung leiten. Die Langmut Gottes, welche Noahs Zeitgenossen erfuhren, 1.Petr 3,20, und der Umstand, daß Gott zuwartet, nicht aber sofort alle Sünden nach Verdienst straft, Röm 2,4, vielmehr auch die Heiden vor Sünde behütet, z.B. 1.Mose 20,6 – alles dies sollte den Menschen zur Buße führen. Wir erinnern ferner an Ps 19. Hier sagt David, daß die ganze Schöpfung eine göttliche Pädagogie enthalte; die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, d.h. sie zeugen laut, daß Gott gütig sei gegen alle seine Kreaturen, daß er Licht und Leben ausströmen lasse über die Bösen und Guten, Mt 5,45. Solches wußten die Heiden gar wohl; ihr ganzer Kultus ruht auf der Verehrung der Sonne und des Lichtes; David ist es, der diesen Gefühlen den rechten, wohlbemessenen Ausdruck gibt. Die Himmel erzählen davon, daß Gott den Tod des Sünders nicht will – das ist es, was diese Offenbarung mit all ihren Segnungen über den ganzen Erdkreis hin bezweckt Ps 19,3.4. Wenn jeden Morgen sich über dem Sünder der Himmel aufs neue wölbt; wenn Gott alle Morgen die Menschen füllt mit Speise und Frohsinn oder Lebensmut; Apg 14,15-17; vgl. Ps 145,16; wenn er Plagen von ihnen abwendet und Balsam gießt in ihre Wunden – dann tut Gott ja das seine, um den Menschen zum Dank herauszufordern. Wenn Gottes Güte derartig erwärmend auf den Menschen herniederstrahlt, daß die Herzen unwillkürlich sich öffnen und dem Geber alles Guten entgegenschlagen, ja ihm die Ehre geben müssen: hat dann Gott die Schuld, wenn der Mensch sich dennoch bald wieder verhärtet wider die Sprache, welche der Himmel und das Firmament von der Güte und Herrlichkeit Gottes nach Ps 19,4ff.; Röm 10,18 reden? Wenn des Himmels beredete Verkündigung von der Güte Gottes den Menschen nicht beschämt, wenn ihn die Erkenntnis Gottes aus der Natur nicht niederbeugt und dann erhebt, daß er Gott anruft und ihm wahrhaft dankt, wer hat dann Schuld: Gott, der alle seine Geschöpfe geduldig trägt und

pflegt, oder der Mensch? Wer hat Schuld, wenn die Heiden verloren gehen, wo doch Gott sich in seiner Güte ihnen so nahe stellt? Wir sagen also eine Bürgschaft und ein Angeld für die Erlösung in Christus hat Gott dem natürlichen Menschen gegeben. Gottes Bereitschaft zu erlösen läßt sich aus der Sprache, die die Natur führt, ahnen. In der Himmel Verkündigung von der Herrlichkeit Gottes liegt, wie Calvin¹⁴⁹ treffend bemerkt, ein Vorspiel des *Evangelii – amplioris doctrinae praeludium*. In der Natur schon wallt und wogt die Güte Gottes mit einer Gewalt, daß sie den sündigen Menschen billig zur innerlichen Umkehr und Beugung unter Gott bringen sollte, wenn eben das Herz des Menschen durch ein anderes Mittel als die allmächtige Gnade zu bekehren wäre. In der Natur hat Gott sich den Menschen zu erkennen gegeben, so daß sie ihn kraft ihrer angeborenen Gotterkenntnis kannten, aber sodann Gott weder priesen noch ihm dankten (Röm 1,19-21). Es ist alles so eingerichtet, daß die Heiden ohne Entschuldigung seien. Röm 1,20. Gott hat sich ihnen gerade insoweit zu erkennen gegeben, als er dazu seinen Kreaturen gegenüber verpflichtet war, wenn wir von dem Gnadenwege vorerst noch absehen. Und das Gleiche wiederholt sich innerhalb Israels und der Christenheit. Gott offenbarte ihnen Christus durch Wort und Sakrament – aber obschon Israel Gottes Volk hieß, so haben sie es die längste Zeit die beste nicht weiter gebracht als bis zum Hohendienst, und nach dem Exil versanken sie in den toten Buchstabendienst. Und wo nicht die allmächtige Gnade hinzukommt in der Christenheit, da zieht man die Gnade ebenfalls auf Mutwillen und verkennt Gott. Zeichen und Wunder sah Israel zur Zeit Jesu – aber sie bekehrten sich nicht. Zeichen und Wunder sehen die Christen an denjenigen unter ihnen, die Gottes Wort lieb haben – aber sie bekehren sich nicht; Christus ist eben vielen gesetzt zum Fall (Lk 2,34). Statt daß man auf Gottes wohlgemeinte Absichten einginge und in seine liebeich dargebotene Hand einschlüge, stattdessen wurden die Heiden und auch die meisten Christen mehr und mehr zu Toren; mit ihrer Weisheit kamen sie auf Narrheit hinaus. Die Heiden aber sind nur ein abschreckendes Beispiel von dem, was bei den Namenchristen und dem Israel *κατὰ σάρκα* ebenso sich findet. Es ging hier nach 1.Kor 1,21, daß nämlich die Welt mit ihrer Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte. Wie weit die Heiden es brachten, sehen wir aus Apg 17,22-31. Hiernach hat Gott die Menschen gemacht, daß sie ihn suchen sollten, ob sie ihn denn etwa greifen und finden möchten, indem Gott ja nicht ferne sei von uns, sondern wir allein in ihm Bestand hätten. Und ob nun gleich die Menschen Gottes Geschlecht seien (nach dem Worte eines griechischen Dichters, der es von Zeus ge-

149. Calvin zu Psalm 19,4.

braucht, und das Paulus akzeptiert), so haben sie es nicht weiter, als bis zum Götzendienst gebracht (V.29.) Die ganze heidnische Vorzeit in allen ihren Perioden wird von Paulus eine Zeit der Unwissenheit genannt. (V.30.) Nach V.23 sind sie nicht weiter als bis zu einem unbekanntem Gott gekommen, und das mitten in der Stadt der höchsten Intelligenz, und obgleich sie, – wie wir dies im ersten Teil der Theologie § 2 sahen – eine angeborene Gotteserkenntnis besaßen. Und die Illustrationen zu der gesamten heidnischen Theologie und Weisheitslehre, sowie deren praktische Folgen im Leben lieferten die Sünden und Laster der Heidenwelt, die Paulus Röm 1,24ff. aufzählt, und liefern abermals jetzt die Sünden einer ganzen abgefallenen Christenheit. Das Wort: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ veranlaßt uns über die gesamte Entwicklung der Menschheit vom Standpunkt des Wortes Gottes aus den Stab zu brechen. So schließen wir denn mit den Worten des Paulus Röm 2,12: Die, welche ohne ein Gesetz (wie das vom Sinai) gesündigt haben, gehen auch ohne den Richterspruch eines solchen Gesetzes verloren, d.h. sie bedürfen nicht eines positiven Gesetzes oder des historischen Evangeliums, um der Verdammnis anheimzufallen. Andererseits werden die, welche unter einem Gesetz (wie Israel) stehen, zwar durch dasselbe gerichtet werden, aber gleichwohl verloren gehen. (Röm 2,12 ; vgl. Gal 6,15) Bei dem Gesetz also ist in alle Ewigkeit das Heil nicht zu schöpfen. Die Schuld liegt am Menschen ; das Gesetz und so auch Gott, der allerhöchste Gesetzgeber, bleiben rein, wenn sie gerichtet werden (Röm 3,4 vgl. Ps 51,6.)

§ 49. Vom ersten Nutzen des göttlichen Gesetzes

Wenn es nach dem vorigen § nicht weiter mit den natürlichen Menschen, seien es nun Juden oder Heiden, kommt, als daß das Urteil Gottes über alle ohne Ausnahme, ein Verdammungsurteil ist – wozu soll ihnen dann noch das Gesetz dienen; warum hat Gott selber es in ihr Herz geschrieben; warum halten wir allen ohne Unterschied das Gesetz vor, und warum verpflichtet man auch die Unwiedergeborenen zur Beobachtung des Gesetzes? Wäre es nicht besser, Gott hätte ihnen das Zorn und Verdammnis wirkende Gesetz vorenthalten, und sie wären niemals mit dem Gesetz in Berührung gekommen? Nein, sagen wir: das Gesetz hat seinen Wirkungskreis schon außerhalb der Provinz des Glaubens. Es ist sein gutes Recht, daß es befiehlt und droht, unter Vorhaltung des Lohnes oder der Strafe. Und wie alles, was aus Gott hervorgeht, kehrt auch dieses Gesetz nicht leer zu seinem Urheber zurück, sondern tut, wozu er es gesandt. Es ist daher ein schwerer Irrtum, daß man in der Kirche oftmals durch falsche Darstellung den Schein erweckte, als ob das Gesetz etwas Böses sei (Röm

7,7) oder etwas, das jemals überflüssig werden könne. Wir fürchten uns nicht vor dem Gesetz, auch wo es gebietet, sondern beugen uns vor ihm, als dem göttlichen und guten, ohne welches das Leben nicht lebenswert sein würde. Und so urteilen wir vom Gesetz auch schon dort, wo es sich im Vorhofe der Heiden, oder gegenüber dem natürlichen Menschen nützlich erweist und hier bereits dasjenige tut, wozu es gesandt ist.

Es hat aber das Gesetz, wie 1.Tim. 1,9.10 und Röm 2,14.15 bezeugt wird, einen bedeutenden Nutzen, noch ganz abgesehen von der erlösenden Gnade, bei den Heiden, den Juden und Namenchristen. Dieser große Nutzen des Gesetzes Gottes besteht darin, daß es durch sein Zeugnis wider die Sünde den Menschen in gewisse Schranken weist, und demjenigen Fesseln anlegt, der sonst nicht einmal in seinem gesunden Instinkt einen Zaum finden würde, um seine losgelassenen Begierden zu zügeln. So sehr zu seinem Nachteil unterscheidet sich ja der Mensch vom Tiere. Gott läßt also das Gesetz bei den Völkern, insbesondere bei Israel, streng handhaben und verknüpft mit dem Gebot Lohn und Strafe. Auch bei den Völkern insgemein sorgte Gott für Handhabung des Gesetzes, indem er ihnen weise Männer verlieh, welche Gesetze vorschrieben (1.Petr 2,13). Das Gesetz soll die Bösen durch Strafe schrecken, die Guten mittelst Versprechung von Lohn locken. Furcht einzufloßen und Lohn zu verheißen ist seine vornehmste Bestimmung auf dieser untersten Stufe seiner Wirksamkeit. Es sieht auf diesem Gebiet das Gesetz noch völlig ab von der Gesinnung des Herzens. Dennoch bringt das Gesetz in diesem Stadium soviel zuwege, daß die Heiden, und die Ungläubigen überhaupt, ein jeder in seiner Weise, Gottesdienst, Liebe, Treue, Mäßigkeit, Keuschheit oder sogenannte gute Grundsätze loben, die Tugend ehren, das Laster dagegen verdammen. Röm 1,32; 2,1ff. Sie erweisen sich als solche, die sich selbst ein Gesetz sind, Röm 2,14, und die des Gesetzes Aufgabe in ihrem Innern verzeichnet haben (V.15) und demzufolge die Tugend und Frömmigkeit zu schätzen wissen. Aber freilich ist der Apostel weit entfernt, ihnen zuzugestehen, daß sie durch solche Gesetzesbefolgung wirklich Gerechtigkeit vor Gott erlangen. Zu hoch spannt er seine Forderungen Röm 2,7-10, als daß die Heiden und Ungläubigen sie erfüllen könnten. Auf diesem Gebiete, innerhalb des Vorhofes der Heiden, führt also das Gesetz keineswegs zu einer Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, – sondern es führt nur zu folgenden Resultaten. Die Stimme des Gesetzes erhält:

1. den natürlichen Menschen in Furcht, daß er bange wird vor der Hölle, vor Gottes Gericht, oder den Qualen des Tartarus, kurz, vor der sera numinis vindicta. Und diese Furcht ist eine ganz heilsame. Alle sollen es wis-

sen, daß auf die Übertretung der Gebote Gottes der Fluch folgen muß. Aber diese Furcht bessert den Menschen nicht dauerhaft. Sie richtet vielmehr Hochmut, Heuchelei und Verstocktheit an. Entweder glaubt man hoch gekommen zu sein, falls man die wichtigeren Gebote befolgt, und überhebt sich über den Nächsten; man tut so, als ob man das Gebot liebe. Und wird man endlich doch überführt, so will man das Gebot nicht übertreten haben. Der Dieb will kein Dieb, der Mörder will kein Mörder sein, bis man ihm das Messer auf die Kehle setzt, kurz der Mensch rechtfertigt sich selber – und verstockt sich.

2. Ein zweiter Hebel, der durch das Gesetz auf dieser Stufe in Bewegung gesetzt wird, ist die Lohnsucht. Es gibt eine Klasse von Menschen, die, um Lohn bei der Gottheit zu erlangen, das Gesetz zu erfüllen strebt. Diese Menschen können, weil sie ihrem Eigennutz frönen, es sehr weit bringen, ja einen Heiligenschein sich erwerben – aber bei alledem haben sie keinen inneren Frieden.

Erscheint nun gleich zunächst das Gesetz als kraftlos um der Sünde willen; scheint es auch seinen göttlichen Zweck nicht zu erreichen, so ist und bleibt es doch sehr notwendig im Hause und im Staat, wie nicht minder in der Kirche, und sein Nutzen ist ein sehr bedeutender. Das Gesetz dient, um dem allzugroßen Überhandnehmen der Sünde zu wehren. Dies ist der sogenannte *usus legis politicus sive civilis*, der erste wirkliche *usus legis*, der bei der Lehre vom Gesetz in Betracht kommt. Und so dienen bis auf heute die Gesetze und Ordnungen, ja auch die gute Sitte zur Abgrenzung und Sicherstellung der Lebenssphäre des Menschen. Und geschieht es nun, daß die Menschen nach diesen Geboten handeln, so gibt Gott seinen Segen zu solchem Handeln. Nach dem Maße, womit einer mißt, wird ihm wiederum gemessen. Was der Mensch sät, das wird er ernten. In dem Maße, als man z.B. ehrlich ist, fließen auch die Erwerbsquellen reichlicher, und es kommt das Erworbene auf die späten Erben. In dem Maße, als jemand fleißig ist, wird er gesegnet von Gott. Wer Vater und Mutter ehrt und sie im Alter unterstützt, dessen Tun wird nicht unbelohnt bleiben. Der Keusche hat gesunde Kinder zu erwarten, die auch den Eltern in der Keuschheit nacharten; der Mäßige und Sparsame desgleichen. Kurz Gott belohnt das Gute und bestraft das Böse. Alle bürgerlichen und häuslichen Tugenden sind ihm wert, er sieht es gern, daß den Völkern seine Gesetze und Ordnungen in Fleisch und Blut übergehen. Es verhält sich damit wie bei einer Krankheit, wo auch der Arzt sich freut, wenn er die Krankheitserscheinungen durch geeignete Mittel zu lindern vermag; – daß die Krankheit selbst trotz alledem bestehen bleibt, weiß er dabei natürlich aufs genaueste. All

solcher bürgerlicher Gehorsam nämlich, solche äußerliche Beobachtung der Gesetze ist nicht genügend, um uns die Seligkeit zu verdienen. Denn unsere Tugenden schrumpfen zusammen und werden zunichte, wenn wir bedenken, daß das Gesetz geistlich ist und also eine Befolgung nach Geist und Wahrheit vom Menschen fordert laut Röm 7,14. Wo diese Beurteilung des Menschen Platz greift, dient das Gesetz nur, uns von unserer völligen Ungleichheit mit Gott¹⁵⁰ zu überführen, und selbst alle in diesem § gerühmten Werke erscheinen da nicht als reines Gold, sondern als voller Schlacken, denn sie sind nicht in Gott getan. Vgl. dazu Melanchthon, Apol. B5,33 vgl. 35.

§ 50. Resultat

Aus dem Inhalt des zweiten Teils der Dogmatik ergibt sich die allgemeine Unfähigkeit des Menschengeschlechtes, aus eigener Kraft seine uranfängliche Bestimmung zu realisieren. Der Mensch kann den Stand im Bilde Gottes (1.Mose 1,26) nicht aus eigenen Kräften wiedereinnehmen. Der Mensch ist von Natur ein in der Schuldhaft Geborener; er ist als solcher dem ewigen Zorne Gottes und ewigen Strafen ausgesetzt. Gott ist ihm gegenüber zu nichts verbunden. Wenn nun Gott den Menschen trotz seiner Ohnmacht verpflichtet, sein Gesetz zu halten, so tut er das nicht in der Hoffnung, daß der Mensch das Gesetz doch endlich noch erfüllen werde, sondern kraft seines innersten Wesens, weil er Kreaturen, die ohne Gesetz leben, vor sich nicht dulden kann. Wenn Gott den Menschen für die Gesetzesübertretungen straft, so tut er dies, um den Rechtsanspruch des beleidigten Gesetzes zu wahren, welches dem Sünder flucht 5.Mose 27,26; Gal 3,10; es soll sozusagen keine Verjährung eintreten. Der Fluch des Gesetzes liegt auf uns, s. auch Gal 3,13, und wir sind verpflichtet, denselben zu tragen und dabei immer noch das Gesetz vollkommen zu halten. Diese Verbindlichkeit hat Gott den Menschen nicht abgenommen. Es ist der Mensch also noch immer ein für seine Gedanken, Worte und Werke verantwortliches Wesen. Und darin irren die Neueren nicht, daß sie solches betonen und den Menschen ein sittliches Wesen nennen. Es darf mit Bestimmtheit behauptet werden und wurde dies auch von uns § 48, daß in dem Menschen semina übrig seien, die nur der Entwicklung bedürfen, um wieder zu einer Art von sapientia, religio und politia zu erwachsen. Hierauf legt mit Recht Comenius, *Didactica magna* p. 30.47 allen Nachdruck. Und im Blick hierauf pflegen unsre Alten von Resten des Ebenbildes Gottes zu reden (vgl. oben § 34 am Ende). Aber darin irren unsre neueren

150.S. 1.Mose 1,26.

Theologen gewaltig, daß sie den Trugschluß machen: weil das Gesetz dem Menschen unbedingt gebietet, er solle es befolgen, so müsse er es auch können, und sein Wille sei also frei¹⁵¹ dazu. Daß das göttliche Gesetz stets unbedingt gebietet, gehört zu seinem Wesen; aber jenes andere, daß der Mensch eben deshalb das Gesetz befolgen könne, gehört nicht unbedingt zum Wesen des kreatürlichen Menschen; es gehört wohl zum bene esse, aber nicht zum esse.

Und es ist nur einer der zahlreichen Trugschlüsse der neueren Theologie und Philosophie, von dem Sollen, welches die Pflicht und das Gesetz den Menschen vorschreiben, den Schluß zu machen auf das Können. Wie aber dann, wenn der Apostel uns in den Weg tritt mit dem Ausspruch: Gott hat alles unter Sünde – oder Ungehorsam – beschlossen, auf daß die Verheißung käme durch den Glauben an Jesum Christum, gegeben denen, die da glauben (Gal 3,22; vgl. Röm 11,32)? Gibt es da noch einen andren Rekurs als den auf Jesum Christum? Ist nunmehr nicht Jesus Christus an die Stelle aller, die also unter Ungehorsam beschlossen sind, getreten – und nimmt er – der Feisch gewordene Logos – nicht auf seine Schultern die Last, welche zu tragen wir insgesamt als unfähig uns erweisen? Ja, ist es nicht ein wunderbarer Tausch, des Lobpreises der Aeonen würdig, daß an unsre Stelle eintritt der Sohn eines Menschen, der zugleich der im Himmel Seiende heißt (Joh 3,13), und unter das Gesetz getan wird und also die unter des Gesetzes Fluch Befindlichen freikauf (Gal 4,4.5)?

Wenn also dieser Christus von Ewigkeit her nach Gottes Rat dem Menschengeschlecht einverleibt erscheint, so ist das Gesetz eine höchste Wohltat, gerade da, wenn es auf Erfüllung dem Menschen gegenüber besteht.

Denn der Mensch Christus Jesus ist es, der es an unsrer Stelle erfüllt, und es zeigt sich also oder wird sich alsbald zeigen, daß der göttliche Ratschluß, indem er Christus einschloß in dieses Geschlecht, ja vielmehr indem er von allen andren absieht und allein auf ihn als Retter Bedacht nimmt, nicht über das Ziel hinausschießt, wenn er – was wir in diesem § feststellen müssen – vom Menschen Dinge fordert, die zu erfüllen er nicht imstande erscheint. Daß das Gesetz so unerbittlich bleibt, trotz der Schwachheit des Fleisches, findet seine Lösung in der Sendung des Sohnes Gottes, der zugleich des Menschen Sohn wird. Dieser erfüllt, was dem Gesetz darzustellen unmöglich war. Durch sein Tun und Leiden leistet er Gott alles das, was bis dahin vergeblich von seinen Brüdern geheischt ward. Und das Gesetz Gottes hat also nicht vergeblich an den Menschen seine Forderungen

151. Vgl. Kant, Die Religionen innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. Auflage, S. 58.

gestellt – denn Christus Jesus ist auch ein Mensch – und auch er unterzieht sich mit seinen Brüdern, ja vielmehr für sie, allen Verpflichtungen, die auf allem Fleische liegen.

Eine doppelte Verpflichtung ist es aber, die auf allem Fleische liegt:¹⁵²

1. Die Verpflichtung, Gottes Gesetz vollkommen zu halten, oder die *obligatio ad obedientiam*, sofern ja Gott uns von dem Gehorsam nicht entbunden hat, sondern der Mensch selbst die süßen Bande des Gehorsams von sich warf.

2. Für den also Gefallenen besteht die Verpflichtung, alle Strafen der Sünde und die Abbüßung der Schuld auf sich zu nehmen, d.h. die *obligatio ad poenam*. Denn Sünde und Sündenstrafe sind unabtrennlich voneinander. Und eben diese doppelte *obligatio*, diese Leistung, die der Mensch, wie wir wissen, nicht abtragen kann, obschon Gott trotz seiner Ohnmacht sie von ihm fordert, erfüllt Jesus Christus. Wie solches geschieht, darauf gibt der dritte Teil Antwort.

152. So formuliert zuerst bei Luther (Thesen wider die Antinomer XX, 2050): Daß das Gesetz schlechterdings erfüllt und die Schuld bis aufs letzte bezahlt werden müsse; ferner Melanchthon, wo er die *Lex moraris* nach ihren zwei Richtungen hin beschreibt (*Expl. Symb. Niceni, Corp. Ref. XXIII, 549*); und sodann bei den älteren Dogmatikern insgemein, z.B. Chemnitz, *Loci II, 314*; Heppe, *Dogmatik der ev.-reform. Kirche*, s. 325.336ff. Vgl. Frank, *Die Theologie der Konkordienformel I, 2*, S. 31ff; Thomasius, *Dogmengeschichte*, 2. Band S. 272ff. In letzteren zwei Werken wird der Verband mit der *obedientia activa* und *passiva Christi* gebührend beleuchtet.

III. TEIL

Soterologie

Lehre vom Erlöser nach seiner Person und seinem Werke

I. LEHRSTÜCK:

Die Person des Erlösers

§ 51. Einleitung

Wir haben uns im ersten Teil mit der Erkenntnis Gottes und im zweiten Teil mit der Erkenntnis des Menschen beschäftigt. Damit haben wir nun die Voraussetzungen der Lehre vom Erlöser erledigt.

Wir wenden uns nunmehr im dritten Teil der Dogmatik zu dieser Lehre vom Erlöser, oder zur Lehre von Christi Person und Werk. Diesen Teil nennen wir Soteriologie, denn derselbe hat zunächst und hauptsächlich vom Erlöser (vom σωτήρ) zu handeln. Erst aus der Erkenntnis der Person des Erlösers fließt uns die Erkenntnis seines Erlösungswerkes, welches in einem besonderen Lehrstück zur Sprache kommen wird.

Was nun Erlöser bedeutet, ist nicht zunächst aus dem Griechischen zu entnehmen, sondern wir müssen aufs Hebräische zurückgehen. Diese heilige Sprache ist die Vorratskammer, aus der die profanen griechischen Wörter erst mit ihrem wahren Inhalt erfüllt werden müssen.

Da übersetzt nun die LXX das hebräische Verbum, welches dem deutschen „erlösen“ entspricht, mit σώζειν. Die Wurzel שׁוּׁׁׁ weist auf einen weiten Raum; das Verbum bedeutet „geräumig sein“, „amplus et patulus fuit“, und das für unser „erlösen“ gebräuchliche Hifil heißt: „es jemandem geräumig machen“, oder „Raum machen für ihn“. Gehen wir nun dem Hebräischen Wort für „erlösen“ weiter nach, so kommen wir notwendig auf die Vorstellung der Enge oder Beengung, in welcher der zu Erlösende sich befindet, während der Erlöser ihm Raum macht und aus der Enge in die Weite, in einen luftigen, erquickenden Raum versetzt. Der Erlöser ist also eigentlich einer, der da Raum macht, ein Bahnbrecher, der allen Widerstand überwindet, so daß andere es leicht haben, vgl. Mi 2,13. Es ist gar wohl zu beachten, daß unser Heiland Jesus hieß, was von ישועה abzuleiten

ist, wie solches der ausdrückliche Befehl des Engels Mt 1,21 an die Hand gibt. In Jesu ist Erlösung, der weite, freie Raum für uns in der Beengung Sitzende in persona erschienen. Wer in Jesu bleibt, ist im weiten Raume, im neuen Leben, das der Enge und dem Tode entgegentritt. Ganz übereinstimmend damit heißt nun die Botschaft von Jesus Christus εὐαγγέλιον, was aus dem Hebräischen „besorah“ den Sinn einer erheiternden, fröhlich machenden Botschaft erhält. Das Evangelium ist die erfreuende Ankündigung an die in Betrübniß Dasitzenden (Mt 4,16), daß der von ihnen längst erwartete Erlöser endlich erschienen sei: Röm 1,1-3. Damit entfallen alle irrigen Meinungen, als ob das Evangelium etwa eine neue vervollkommnete Lehre, eine lex perfecta, eine neue Summe von Geboten, Lebensanschauungen und Lebenssitten enthalte, wie solches die Socinianer (Catech. Racov .p. 145.), die römisch-katholische Kirche (s. Bellarmin, De iustificatione L. IV, Kap 2 und 3), und nach ihnen die Rationalisten annehmen. Man vgl. dagegen Lk 2,29-32; Mt 4,13-17; Jes 61,1f u.a.m.

ERSTE ABTEILUNG

Der göttliche Ratschluß zur Erlösung des Menschen und seine erste Ausführung

§ 52. Vom Erlösungsrate Gottes

Es ist Gottes Wesen und seiner Würde allein entsprechend, daß der Fall Adams Gott nicht unvorbereitet traf; daß Gott also, gleichwie er den Fall vorausgesehen und nicht hat hindern wollen, nun auch einen Ausweg aus demselben bereitet habe. Wir haben schon im ersten Teil von Gottes Vorsehung und Weltregierung gehandelt; in derselben nimmt der Erlösungsrate die hervorragendste Stelle ein. Und so reden denn auch Stellen wie Eph 1,5.9.10.11; 3,10. 11; Apg 4,28; 2.Tim 1,9 von einem Ratschluß Gottes, den er von Ewigkeit gefaßt zu unserer Erlösung; oder dann von einem Geheimnis, das bei ihm verborgen gewesen von Ewigkeit her: Röm 16,25; Eph 3,9; Kol 1,26. Die Predigt von Christus reicht nach erstgenannter Stelle in die Vorzeit zurück; man hätte von dem Heilsgeheimnis, das diese Predigt bringt, seit undenklichen Zeiten reden können; aber man hat davon geschwiegen, d.h. also es unter den Scheffel gestellt; geoffenbart sei es aber schon durch die prophetischen Schriften (Röm 16,25.26).

Dieser Ratschluß Gottes hatte es aber nicht mit einem Abstraktum zu tun, etwa mit der Erlösung im Allgemeinen, sondern er bezieht sich auf

eine ganz konkrete Person, auf Christus, als das neue Haupt und den neuen Anfänger aller Dinge (Eph 1,10). Schon Jesaja in (53,10) sagt vom Messias aus, daß Jahwes Vorhaben (Ratschluß) durch seine Hand glücklichen Fortgang haben werde. Nach 1.Petr 1,20 hat Gott in seinem Ratschluß Christus zuvor ersehen, d.h. bestimmt zum Mittler und Exekutor seines Rates zur Wiederherstellung der gefallen Menschen. Nach 1.Kor 3,11 heißt Christus der Grund der Gemeinde, der schon im Ratschluß da liegt. In gleichem Sinne heißt Christus dann auch das Lamm, das von Grundlegung der Welt an geschlachtet sei: Offb 13,8. Mehr im Allgemeinen redet Paulus von der verborgenen Weisheit, die Gott bestimmt hat vor der Weltzeiten Beginn zu unserer Verherrlichung in 1.Kor 2,7; diese Weisheit ist Christus; vgl. Spr 8,22-25. Sodann heißt es, Gott habe den Ratschluß in Christo, im Hinblick auf ihn, gefaßt : Eph 1,4.5; 3,10.11; oder es heißt: wir sind in Christus erwählt, d.h. weil er vorhanden ist als der Grund- und Eckstein des ganzen Baues. Also der einzige Mitarbeiter Gottes in dem vorweltlichen Ratschluß war Christus. Und von hier aus eröffnet sich nun ein Blick in die Tiefen des Geheimnisses der Dreieinigkeit, der höchsten Beachtung wert ist. Erst in Verbindung nämlich mit unserem Abfall und unserer darauffolgenden Wiederherstellung tritt auch die ganze Tiefe und der volle Gehalt der Trinitätslehre in das rechte Licht. Alles andere Verhandeln über die Trinität, das nicht im Hinblick auf diese Offenbarung geschieht – ist müßige Spekulation. Nur von dem festen Grunde dieser Offenbarung aus können wir auf eine ewige Wesenstrinität zurückschließen, von der wir ohne solche Manifestation nichts wüßten. Der Ratschluß der Erlösung hat in der Ewigkeit seine Wurzeln; hier ist er durch das Zusammenwirken der Dreieinigkeit zustande gekommen. Dieser Ratschluß war auf die Sendung des Sohnes durch den Vater gerichtet, auf die Mitwirkung Christi und des heiligen Geistes war er gegründet.

Vom Standpunkt der Offenbarungstrinität aus stellt sich nunmehr der Ratschluß Gottes in folgender Weise dar:

Adam ist Sohn Gottes Lk 3,38; er ist geschaffen im Bilde und nach der Gleichheit Gottes, und wir partizipierten daran, insofern als er unser Stammvater und Haupt war. Adam jedoch, da er in solcher Herrlichkeit stand,¹⁵³ hat dieselbe nicht bewahrt, sondern er hat aus eigenwilligem Ungehorsam gesündigt und ist demzufolge in den Zustand des Todes hineingeraten, der das gerade Gegenteil des ursprünglichen Lebens aus Gott ist. Wie kann das nun wieder gut gemacht werden? Wie kann überhaupt die

153.Vgl. Conf. Belg. XIV; Verum cum iu honore esset, nescivit, et excellentiam suam non cognovit etc.

Sünde des Menschen annulliert und seine Schuld gesühnt werden? Wie kann Genugtuung und Sündenvergebung stattfinden? Kann man etwas, das nun einmal geschehen ist, ungeschehen machen? Man sollte denken, das sei absolut unmöglich. Wir aber sind aus der heiligen Schrift eines Besseren belehrt. Diese sagt uns, daß Gott Vater noch einen Sohn habe, gleichen Wesens mit ihm selbst. Und während nun der eine Sohn Gottes, Adam, nach Lk 3,38, nicht stehen blieb – so trat dieser andere Sohn in die durch Adams Abfall entstandene Lücke ein, und zwar dadurch, daß er Adams Sohn und Erbe wurde (Lk 3,38; Röm 1,1-3). Adam ist nach Röm 5,14 Typus Christi. Der eine ist auf den anderen angelegt, der irdische entspricht dem himmlischen, der erste Adam dem zweiten; s. 1.Kor 15,45-49. Das will also sagen: Adams ganze Stellung und seine Art ist darauf angelegt, daß er den Sohn Gottes repräsentiert und zwar in vorbildlicher Weise. Dadurch ist aber die Möglichkeit offen gelassen, daß das Urbild Adams, der Sohn Gottes, an die Stelle seines Typus, an die Stelle Adams, treten und sozusagen dessen Rolle übernehmen kann. Als nun der Typus sich als hinfällig erwies, als Adam fiel – da trat in seine Stelle Christus ein.¹⁵⁴ Dieser Parallelismus zwischen dem ersten und zweiten Adam wird von Paulus vielfältig umschrieben. An die Stelle des Irdischen trat der Himmlische laut 1.Kor 15,49. An die Stelle des ersten Adam trat der zweite Adam 1.Kor 15,45, aus dem Himmel stammend: V.47. Röm 5,12-21 ruht ganz auf diesem Parallelismus zwischen Adam und Christus. Es war also in Gottes Rat-schluß von vornherein alles so bestellt, daß wo der eine Adam hinfällig geworden, gleich sein Stellvertreter vorhanden sei, der das in bleibender Weise wiederbringen würde, was mit Adams Fall uns verloren gegangen war. Es enthüllt sich also ein ratschlußmäßiger wundervoller Bau der Weisheit Gottes in den Worten des Paulus: Adam sei Typus dessen, der da zukünftig, kommen werde, Röm 5,14. Und große Dinge folgert Paulus auch sonst daraus, daß Adam Typus Christi sei, so z.B. Eph 5,30-32, wo selbst er von dem näher liegenden Verhältnis zwischen Adam und seinem Weibe aufsteigt zu dem Verhältnis zwischen Christus und der Gemeinde. Es ist also mit Adams Fall noch nicht alles aus und vorbei. Christi, seines Sohnes, Sendung in die Welt hat Gott sich vorbehalten, als er Adam schuf. Gleichwie nun Adam uns mit sich in den Abgrund des Todes gerissen, so steigt der andere Adam hinab in die Tiefe des Todesverderbens und führt uns mit sich hinauf zum Leben. Der zweite Adam geht ganz in den Fußstapfen des ersten Adam einher; er begab sich in unseren verlorenen, von Gott entfremdeten Zustand hinein, den die Schrift „Fleisch“ nennt, um ihn gleich-

154. Dieser Gedanke findet sich besonders ausgeführt bei Athanasius in seinen Reden gegen die Arianer I,51; II,77; III,33.

falls zu schmecken, jedoch zu dem Zweck, daß er ihn aufhöbe. Röm 8,3. Er begab sich in eine solche Lage hinein, daß auch er dem Worte Gottes zu glauben hatte, daß er dem Gesetze gehorsam sein mußte, und es fordernd sich gegenübertraten sah; aber er tat dies, um Glauben zu halten und das Gesetz zu erfüllen. Gal 4,4.5. Er starb den Tod der Missetäter am Kreuze, aber nur, damit er den Tod vernichte und an unserer Statt auch diesen Höhegrad der Strafe erdulde. 1.Kor 15, 55. Hebr 2,9.14. Kurz es geht der zweite Adam, Christus, dem ersten auf Schritt und Tritt nach, um in den Todesspuren, die jener hinterlassen, Quellen des ewigen Lebens hervorzurufen und das finstere Todestal zu wandeln in sein Gegenteil (vgl. Athanasius, kontra Apollin. ed. Bened. Opp. tom. I,2. p. 927ff.)

Was Gott Vater dergestalt im Ratschluß sich vorgenommen und was er verfügt hat – das darzustellen übernimmt Gott der Sohn. Es geht bei der zweiten Schöpfung gerade so her, wie bei der ersten Schöpfung. Gott Vater verordnet die Erlösung, und der Logos stellt sie dar. Aber auch die dritte Person in der Gottheit ist wie bei der ersten Schöpfung, also auch beim Zustandekommen der zweiten Schöpfung nicht untätig gewesen. Alles, was der Vater in der Ewigkeit verordnet, und was der Sohn Gottes zu vollbringen auf sich genommen hat, das kommt allein denjenigen zu gute, auf welche der heilige Geist sich niederläßt. Mag der Sohn Gottes vom Himmel herniedersteigen, mag er das glänzendste Zeugnis ablegen von der Liebe des Vaters, mag er den Menschen mit Wohltaten überschütten: es obliegt doch allein dem heiligen Geiste, jene Wohltat Christi uns innerlich anzueignen. Dem Geiste Gottes ist es vorbehalten, daß durch seine Wirkung das steinerne Herz weggenommen und dem Menschen ein fleischernes gegeben werde; und es hängt also von seiner Wirkung auf den Menschen, die ebenfalls göttlich und unwiderstehlich ist, die Applikation der Erlösung ab. Röm 8,16.26. Vgl. ferner Joh 16,8-11, woselbst die unterweisende Tätigkeit des heiligen Geistes beschrieben ist. Also die Dreieinigkeit wirkt bei der zweiten Schöpfung, der Schöpfung der Gnade, zusammen, um den Menschen neu zu schaffen, gleichwie sie bei der ersten Schöpfung bereits wirkte. Und so mußte es in der Tat sein, wenn der Mensch nicht sein eigener Erlöser sein und sein Geist den heiligen Geist ersetzen sollte, worauf es bei allen Neueren doch mehr oder weniger hinauskommt.

Wenn wir nun nach den leitenden Motiven fragen, die bei der Fassung des Ratschlusses obwalteten, so sind die Liebe und die Gerechtigkeit als solche zu bezeichnen. Was

1. die Liebe betrifft, so äusserte sie sich den Gefallenen gegenüber als Erbarmen. Unseres jammervollen Zustandes hat Gott sich schon vor der Welt Grundlegung erbarmt. Da bereits faßte er den Entschluß, uns freiwillig zu lieben, als wir noch Sünder, ja Gottlose und Gottverhaßte waren. Röm 5,6.8.10; Joh 3,16. Seine freiwillige Liebe wollte er beweisen; eine Welt wollte er lieben, die nichts Liebenswertes an sich hat, denn sie liegt ja ganz und gar im Schoß des Argen, 1.Joh 5,19. Mit einem staunenswerten Wunder haben wir es hier zu tun, daß Gott nämlich eine fluch- und verdammungswürdige Welt hat lieben wollen und zwar aus eigener Initiative, ohne irgend welchen Anlaß, den ihm die Welt geboten hätte. Diese Liebe Gottes aber, wenn sie anders ein dauerhaftes und ewiges Verhältnis Gottes zu den Menschen begründen sollte, mußte nach Gerechtigkeit bemessen sein. Vgl. § 14.15. Die göttliche Liebe mußte mit der Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes in Einklang gebracht werden. Als demnach der Fall eintrat, konnte die Liebe nicht sich aufdringen. Das Strafwort 1.Mose 2,17 mußte zuvor seine Erfüllung finden und der Gerechtigkeit freier Lauf gelassen werden. Gegenüber der Schuld des gefallenen Menschen galt es als bald ein Äquivalent zu finden, auf daß die Liebe einen Rechtsgrund und Rechtstitel habe bei der Beseligung des Menschen. Und das geschieht denn auch 1.Mose 3,15. Es handeln hier die Gerechtigkeit und die Liebe in Harmonie miteinander: daß also die Erweisung der Liebe nicht stattfinden konnte, ohne daß der Gerechtigkeit Gottes dabei genug geschehen wäre (vgl. darüber schon Athanasius, *De incarnatione Verbi Dei*, tom. I,1. p.52ff.) Christus nun ist der aus dem Weibe Geborne und unter das Gesetz Gestellte, auf daß er die unter dem Gesetz Verhafteten erlöst habe nach Gal 4,4.5. Er hat die auf den Menschen lautende, doppelte obligatio – ad obedientiam und ad poenam (s. § 50) – eingelöst; er hat Gott dem Vater bezahlt mit seinem Blute; die Dahingabe seines Lebens hat den Charakter eines λύτρον (Mt 20,28; vgl. 1.Tim 2,5.6), wodurch die vielen, die in der Haft sich befanden und des Todes gewärtig sein mußten, frei ausgingen. Aber nicht genug damit – seine Dahingabe in den Tod hat zugleich den Charakter eines büßenden Aktes; es ist ein Erleiden des Todes unter williger Anerkennung des Fluches, der auf den Menschen lastete, des Fluches, der den Tod am Kreuze nach sich zog (Gal 3,13).

Es ist nun aufs Entschiedenste behauptet worden, und zwar auch von den Lutheranern, speziell seit der Formula Concordiae, daß der Ratschluß Gottes ein allgemeiner, alle Menschen ohne Ausnahme umspannender sei: diese Universalität leide durchaus keine Einschränkung. Dieselben Lutheraner, welche den freien Willen auf dem Altar des Buches Luthers: *De servo arbitrio* geschlachtet haben – gestatten sich, den göttlichen Rat-

schluß zu einem allgemeinen zu stempeln, wonach Gott wirklich und ernstlich die Erlösung aller, Haupt für Haupt, gewollt. Obwohl nun alles der Gnade zugeschrieben wird, so soll Gott dennoch bei der Prädestination zur Seligkeit *intuitu fidei* (so Joh. Gerhardt) verfahren sein, bei der Prädestination zur Verdammnis aber den beharrlichen Unglauben der Verworfenen angesehen haben. So lehrt der orthodoxe Lutheraner Philippi, Kirchl. Glaubenslehre IV, 1. S.15: Gott habe nicht nur diejenigen zum Tode vorherbestimmt, deren beharrlichen Unglauben er vorhergesehen, sondern auch diejenigen zum Leben vorherbestimmt, deren beharrlichen Glauben er vorhergesehen hat. So sehr diese Behauptung, wie wir sehen werden, gegen zahlreiche Schriftstellen verstößt – so ist doch ein Protonpseudos der Lutheraner von vornherein abzuweisen, indem sie, gestützt auf die von ihnen behauptete Allgemeinheit der göttlichen Liebe und auf die gleichfalls mit Unrecht behauptete Allgemeingültigkeit des Werkes Christi, nun auch die Allgemeinheit der göttlichen Berufung zu behaupten, kurz den Universalismus des Erlösungsratschlusses zu statuieren für gut finden. Und wir müssen daher diesem Protonpseudos hier zunächst das exegetische Fundament entreißen und nachweisen: daß das Reden von einer Allgemeinheit auf brüchigen Voraussetzungen beruht. Weder ist die Liebe in dem Sinne eine allgemeine, wie es die Lutheraner behaupten, noch auch ist die *satisfactio Christi pro omnibus efficaciter* geschehen, wie wir gleich sehen werden; noch endlich kann man auf Grund gewisser aus dem Zusammenhang gerissener Stellen den Ratschluß allgemein nennen.

Was das Erste anlangt, so haben wir § 14 auseinandergesetzt, daß die göttliche Liebe im Kreise der Eigenschaften nicht in der Weise obenan gestellt werden dürfe, daß man ihr die Gerechtigkeit und Heiligkeit unterordne. Was ist an der Kreatur, das die Liebe Gottes herausforderte, ohne daß dieselbe sich zuvor mit der Weisheit beraten und mit der Gerechtigkeit und Heiligkeit auseinandergesetzt hätte? Unsere menschliche Auffassung der Liebe – im Stande der Sünde – bewegt uns, von einer göttlichen Liebe zu träumen, die nicht besteht. Das Objekt wurde der göttlichen Liebe durch den weisen Ratschluß Gottes gegeben (s.o. S. 64).

Was nun zweitens die Allgemeingültigkeit der Genugtuung Jesu Christi betrifft, so ruht dieselbe auf der falschen Voraussetzung der Allgemeinheit der göttlichen Liebe. Zwar behaupten wir keineswegs, daß Christi Tod nicht ausgereicht hätte, alle zu erlösen, wenn anders dies Gottes weiser Ratschluß verfügt haben würde. Aber gleichwohl werden wir § 74 beweisen, daß die heilbringende Wirksamkeit des Todes Christi nur in den Erwählten zur Geltung kam (s. Can. Dordrac. Cap. II, § 8). Mt 1,21 (sein Volk);

Joh 10,14; Eph 5,23 (seines Leibes Heiland). Apg 20,28. Joh 17,9 (ich bitte nicht für die Welt).

Was nun drittens die Stellen anlangt, nach welchen die Wohltat Christi sich auf alle zu beziehen scheint, so sind dieselben nach gesunden Auslegungsgrundsätzen und vor allem nach der Analogie des Glaubens zu erklären.

Bekanntlich legt man besonderes Gewicht darauf, daß an zwei Hauptstellen der heiligen Schrift die Welt als von Gott geliebt und durch Christus versöhnt hingestellt werde: Joh 3,16. 1.Joh 2,2. Ferner trete die Allgemeinheit dieses Ratschlusses in 1.Tim 2,4; Tit 2,11 zu Tage, wo der Wille Gottes zu retten ganz deutlich als ein universaler erscheine.

Aber zur Erklärung des Wortes „Welt“ in jenen Stellen bedarf es der genauesten Erwägung des Sinnes, den Jesus und Johannes damit verbunden haben. Wir erwägen:

1. Daß in Jesu Munde der Ausdruck „Welt“ zur Beugung des Hochmuts eines Pharisäers diene und sonach auch engherzig gesinnter, exklusiv denkender Christen.

2. Diente dieser Ausdruck zur Bewahrheitung der Verheißungen Gottes.

Was den ersten Punkt anlangt, so haben wir zu bedenken, daß Jesus es mit dem Pharisäer Nikodemus zu tun hatte, dessen Blick nicht hinausreichte über seine Kaste, oder besten Falles über sein Volk. Der Pharisäer hoffte auf das Kommen des Messias zum Gericht über die Heiden und zur Beglückung seines Volkes. Die Juden hielten sich für die Schoßkinder Gottes; „wir sind Abrahams Kinder“ war ihr stolzes Wort und sie vergaßen, daß der Segen Abrahams auch die Familien des Erdbodens angehe. 1.Mose 12,3. Und damit kommen wir auf den zweiten Grund, weshalb Jesus diesen Ausdruck anwandte. Der Segen, welchen der Same Abrahams, Christus, mit sich brachte, sollte sich nicht beschränken auf die Juden, sondern es sollte gerade jetzt eine Entschränkung stattfinden, ein Überfließen des Segens auch auf die Heiden. Gal 3,14. Und weil die Juden solches im Hochmut verkannten, deshalb mußte ihnen Christus den Ausdruck „Welt“ entgegenhalten. Wollen sie nun Teil haben an Christi Opfertod, so müssen sie sich subsumieren lassen unter diesen Ausdruck „Welt“. Das war dann freilich nicht schmeichelhaft, aber doch heilsam. Schmeichelhaft war der Ausdruck deshalb nicht, weil der Ausdruck „Welt“ ähnliche Vorstellungen in Nikodemus erregen mußte, wie in Petrus das in Apg 10,10-16

vom Himmel herabgelassene Tuch voll reiner und unreiner Tiere, von denen ohne Unterschied zu essen ihm zugemutet wurde. An Jesu Ausspruch über die Liebe Gottes zur Welt mußte ein engherziger Jude sich ebenso sehr stoßen, wie daran, daß Jesus den Zöllnern und Sündern das Evangelium verkündigte. Lk 15,1.2.11-32. Aus diesem Kap des Lukas vernehmen wir die übliche Beschuldigung der Pharisäer wider Jesus, die dahin lautete: daß dieser Mensch die Sünder annehme und mit ihnen esse. Lk 7,34. Genug, der Ausdruck „Welt“ besagt im Grunde nicht mehr, als Pauli Aussage in Röm 1,16, daß das Evangelium eine Kraft Gottes sei den Juden vornehmlich und auch den Hellenen.¹⁵⁵

Auch in 1 Joh 2,2 soll der Ausdruck „die ganze Welt“ jede solche Beschränkung abschneiden und Jesu über das Judenvolk hinausreichende Bedeutung hervorheben, nicht aber so beiläufig einen Universalismus lehren, an den weder Jesus noch seine Jünger auch nur von fern gedacht haben. Denn wie würde Jesus sonst Worte haben sagen können, wie jenes im hohenpriesterlichen Gebet Joh 17,9.20; ferner Joh 11,52? An letzterer Stelle nennt er neben dem Volk Israel die überall zerstreut sich findenden Kinder Gottes; für diese und für das Volk sollte Jesus sterben. Der Gedanke eines absoluten Universalismus, den der Ratschluß Gottes in sich schließe, ist aus der Schrift nicht zu eliminieren. Nur diejenigen, welche den freien Willen behaupten und deswegen für eine allgemeine Gnade, statt für die souveräne und freie, eifern, pflegen sich an solche Sprüche zu hängen, die sie aus dem Kontext herausreißen und dabei Worte wie z.B. „Welt“ weit über das rechte Maß hinaus pressen. Der Ausdruck „Welt“ meint nicht sofort „alle“, sondern wenn man den Sinn des Ausdrucks „κόσμος“ recht ergründen will, so hat man Stellen, wie Mt 13,38; Lk 12,29.30; 1 Joh 2,16.17 zu berücksichtigen.

Auch Paulus wird für die Universalität des Ratschlusses als Zeuge aufgerufen. In 1.Tim 2,4 heißt es: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde, und daß sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen – denn es ist ein Gott und so auch ein Mittler Gottes und der Menschen – der Mensch Christus Jesus.“ Wenn nach dieser Stelle der Wille Gottes ein solcher wäre, wonach Gott alle, Haupt für Haupt, retten wollte: so würde das auch geschehen, oder es gäbe nichts gebrechlicheres und hinfälligeres, als den Wil-

155. Wollten wir den Ausdruck „Welt“ in abstruser Allgemeinheit nehmen, so würde er auch für die damals bereits in der Hölle Befindlichen gestorben sein müssen, und eine weitere Aussaat von Irrlehren würde also von hier aus als notwendig sich ergeben: die Lehre der Neueren vom Hades z.B.; oder die Predigt an die ohne Kenntnis Christi Gestorbenen. Schon das dritte Konzil zu Valence 855 hat jedoch in seinem 4. Kanon solche Irrtümer verworfen und gesagt: Christus sei für die gestorben, von denen unser Herr Joh 8,14.15 sagt: *ut omnis qui credit in ipso non pereat, sed habeat vitam aeternam*; ferner Hebr 9,28: *Christus semel oblatum est ad multorum exhaurienda peccata*.

len Gottes, der sich an der größeren Zahl der Menschen von Adam bis jetzt nicht realisiert hätte. Und ein Paulus, der Röm 9 und 11 geschrieben, sollte also sich widersprochen haben? Es muß auffallen, daß man den mahnen- den, zurechtweisenden Charakter in dieser Hauptstelle 1 Tim 2,1ff. so völ- lig übersehen hat. Paulus redet hier vom Willen Gottes, „alle“ zu erretten, mit polemischem Hinblick auf die schon bei den damaligen Christen be- liebte Anschauungsweise: als ob einige Menschen als zu schlecht von vorn- herein von Christus auszuschließen und der Fürbitte für unwert zu halten wären. So waren besonders die ersten Christen in Gefahr, Gefühle der Ra- che und Erbitterung gegen den römischen Kaiser¹⁵⁶ und dessen Behörden oder Unterkönige zu hegen; und so kam es, daß sie dann Gebete für die- selben als nicht notwendig erachteten. Die Christen sollen nun aber die Obrigkeit nicht als eine verlorene Provinz aufgeben, sondern sie einschlie- ßen in ihr Gebet:

1. soll dies deshalb geschehen, weil Gott allen Menschen wohl will, d.h. also (nach dem Zusammenhang) „allen ohne Unterschied des Standes und Ranges“ oder aber genauer: Gott will, daß allerlei Menschen geholfen werde. Den Sinn von „allerlei“¹⁵⁷ hat „alle“ z.B. 1.Mose 2,16 nach Luther; auch Mt 3,5 ist $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$ zu beschränken.

2. soll dies Gebet für „allerlei“ Menschen deshalb stattfinden, weil ja nach V.5. nur ein Gott und auch nur ein Mittler Gottes und der Menschen vorhanden sei; schlosse man z.B. die Obrigkeit, die Könige aus,so wären dieselben völlig ohne Hoffnung in der Welt, hätten weder einen Gott, noch einen Mittler bei Gott: denn es gibt nur einen d.i. Christus! Damit zugleich verschlossen sich ja aber auch die Christen die Hoffnung auf eine sichere, ungestörte Zukunft, wofern sie nämlich ihre heidnische Obrigkeit von vornherein so ansähen, als ob Gott über sie keine Macht hätte; vgl. Calvin zu 1.Tim 2,4. Das $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ also in 1.Tim 2,4 weist die Sucht auch der christlichen Leser zurück, Scheidewände aufzurichten in der menschlichen Gesellschaft und für sich kleine Konventikel zu bilden; und demnach etwa die Obrigkeit oder gar die Reichen auszuschließen und die Armen allein zu berücksichtigen, wie die Essäer – eine jüdische Sekte – taten. Das Gleiche ist zu sagen von Tit 2,11: „Die heilsame Gnade Gottes ist erschienen allen Menschen“. Hier soll nach den vorausgehenden Versen der Unterschied des Alters und des Standes als gleichgültig in diesem Bezug hingestellt wer-

156.Der Kaiser ist übrigens hier nicht vom Apostel genannt, weil nach Mommsens Forschungen die Idee eines absoluten Monarchen erst seit Diocletian entstand. Bis dahin war der princeps in Rom stets mit dem Senat zusammengefaßt der Regent des römischen Weltreichs.

157.So übersetzt 1.Tim 2,4 die böhmische Bibel des Reformationsjahrhunderts.

den. Daß man nun „alle“ in der Tat für „allerlei“ nehmen darf, dafür geben wir folgende 3 Beweise:

1. der alttestamentliche Sprachgebrauch spricht dafür; vgl. 2.Mose 9,6.25, wonach alles Vieh und alles Grün des Feldes geschlagen ward, während doch für die folgende Plage davon noch etwas übrig blieb: also ist „alles“ hier mit „allerlei“ zu übersetzen. Wenn der Ausdruck „alle“ unbeschränkt sein und einen mathematisch genauen Wert haben sollte, dann müßte noch eine Umschreibung hinzutreten; denn „alle“ ist zu abgegriffen. Wo man auf hebr. Sprachgebiet schlechthin „alle“ bezeichnen will, da bedient man sich verschiedener Ausführungen; z.B. alle, die auf Erden sind, oder vom Großen bis zum Kleinen (2.Kön 23,2; 2.Chr 34,30; Jer 6,13). Jes 6,11 findet auch eine Umschreibung für „alle“ statt. Vgl. endlich Aristoteles Poetik Kap 25, § 8: τὸ πάντες ἀντὶ τοῦ πολλοῦ κατὰ μεταφορὰν εἴρηται τὸ γὰρ πᾶν πολὺ τι.

2. Die prophetische Ausdeutung des Wortes „Alle“ bei Joel zeugt für eine Einschränkung dieses Wortes (vgl. Joel 3,1.2). Hier wird eine Geistesausgießung über „alles“ Fleisch geweissagt; aber es wird sofort auch der Ausdruck „alles“ näher bestimmt. Drei Alterstufen und zwei Rangklassen werden bei Joel namhaft gemacht als solche, die der Geistesausgießung teilhaftig werden sollten. Der Ausdruck „alles Fleisch“ richtet sich also wider alle falsche Distinktionen, oder gegen eine falsche Exklusivität, ganz wie Tit 2,11, wo, wie bemerkt, die Beschränkung des Alters und Standes durch den Ausdruck „alle“ abgelehnt werden soll.

3. Auch das N.T. gebraucht das Wort „alle“ für „allerlei“: Mt 3,5; 8,16; nach vielen auch Hebr 13,4 (s. Bleek dazu).

Am deutlichsten werden wir zu einer solchen Beschränkung des „πάντες“ veranlaßt durch Joh 12,32. Hier sagt Christus entweder Unmögliches aus, daß er nämlich alle ohne Ausnahme bei sich aufnehmen werde; dies aber würde zum rohesten Universalismus führen, wonach absolut alle Menschen selig würden. Oder aber, was allein richtig ist, Jesus meint mit dem Worte „alle“ – in Übereinstimmung mit dem Zusammenhang – Hellenen und Israeliten, d.h. alle ohne Unterschied der Nation und Berücksichtigung der ererbten Vorrechte. Hellenen nämlich waren es, die kurz zuvor gefragt hatten, ob sie Jesus einmal sehen dürften, Joh 12,20.21.

So haben wir denn drei der wichtigsten Stellen, welche man herbeizieht für die Universalität des Ratschlusses Gottes von vornherein abgewiesen. Es läßt sich aus denselben keineswegs ein universaler Ratschluß herausdeu-

ten, wenn man nicht eben den Kanon vernachlässigt, die einzelnen Schriftstellen aus dem Zusammenhang zu erklären. Wir weisen aber schon hier, wenn auch im Vorbeigehen, auf die Schwierigkeiten hin, in die solche Universalität des Ratschlusses uns führen würde. Ist Christus für alle ohne Ausnahme gestorben, dann müssen auch alle ohne Ausnahme selig werden; oder aber man setzt eine Kraft im Menschen voraus, sich für oder gegen Christus zu entscheiden. Aber nun ist ja gerade Christus deshalb für die Menschen gestorben, weil in denselben keine Kraft irgend welcher Art vorhanden ist. Diejenigen, welche den universalen Ratschluß annehmen, setzen hier etwas voraus im Menschen, was erst noch zu beweisen wäre. Wir verweisen schließlich noch zum Erweis der Partikularität dieses in Rede stehenden Ratschlusses Gottes im Vorbeigehen auf Stellen wie Eph 1,5.11; Röm 8,28-30; 9,11-23; Apg 13,48; 2.Tim 1,9. Aus diesen Stellen ergibt sich ganz unwidersprechlich, daß, wie einerseits Christus in dem Rate des Friedens zuvor versehen ist oder prädestiniert (laut 1.Petr 1,20) – so auch die Christus Angehörigen eine von Gott festgesetzte Anzahl gläubiger Personen ausmachen. Das Äquivalent, welches Christus für die Arbeit seiner Seele erhält, ist kein schwankendes, sondern ein von vornherein im göttlichen Ratschluß fixiertes; die Zahl derjenigen, welche die Braut Christi, oder seine Kirche auszumachen berufen sind, ist eine von vornherein feststehende; sie schwankt nicht zwischen allen oder keinem: Joh 17,12; 10,28. Alle in Christus Erwählten sind solches überdies nicht auf ein unsicheres Ziel hin, so daß es ungewiß bliebe, ob sie bei ihm bleiben werden, oder nicht. Vielmehr sind sie laut Eph 1,4 gleich dazu erwählt, heilig und untadelig zu sein vor Gott; vgl. V.6. Sie sind erwählt in Christo, um bei Christus zu bleiben.

§ 53. Die Ausführung des göttlichen Ratschlusses im Alten Testament

Schon in der alten Zeit gab es in der Kirche solche, die da behaupteten, daß die Menschen vor Christus auch ohne ihn, durch Erfüllung der *lex naturae* oder *lex Mosaica* von Gott zu seinen Kindern angenommen würden.¹⁵⁸ Pelagius war es, der im Interesse des freien Willens solche relative Entbehrlichkeit des Heiles durch Christus hervorhob und diese Ansicht sogar als diejenige des kirchlichen Altertums hinstellen wollte. Aber Augustin bewies ihm das Gegenteil. Das Gleiche tat Calvin in seiner wichtigen *Responsio contra Pighium*, s. Corp. Ref. Bd. 6 der Opp. Calvini. Es ist in der Tat dies als die orthodoxe, sowohl altkirchliche, als auch reformatori-

158. Vgl. Maresius, *Systema loc.* VIII, § 32.

sche Ansicht hinzustellen: daß Gott sich seinem Volke während der alten Ökonomie niemals gnädig erwiesen und überhaupt im Heidentum niemand auf Gnade hoffen ließ, ohne den Mittler des neuen Bundes, Christus.¹⁵⁹ Wir können in der Dogmatik nur die recipierten loca probantia der Messiaslehre im Alten Testament angeben. Die exegetische Begründung derselben gehört der alttestamentlichen Christologie an.¹⁶⁰

Gleich nach dem Fall Adams lassen wir, wie billig, mit Luther und den andern Begründern der Reformation, die Manifestation des verheißenen Mittlers, Christi, beginnen. Die Verheißung von einem Samen des Weibes wird den gefallenen Ersteltern vorgehalten, 1.Mose 3,15; ihn nennt Eva den Mann, den Jahwe, (4,1)¹⁶¹ und zeigt damit, wie sie jene Verheißung vom Weibessamen aufgefaßt habe. Sie erwartet in diesem Sohne zugleich ihren Herrn und Gott: ein Hoffnungsmoment der alten Heiligen, das in der prophetischen Zeit wieder recht zur Geltung gelangte. Jener Weibessame soll anstelle der Ersteltern den Kampf mit der Schlange aufnehmen, und das Leiden, welches er dabei zu erdulden haben wird, ist als Zermalmung seiner Ferse durch einen Biß der Schlange dargestellt. Der Weibessame stirbt; sein Tod ist sühnend. Hier haben wir das Evangelium der Patres, das Evangelium von Adam bis auf Abram.

Der Weibessame, den Eva nach 1.Mose 4,1, als Jahwe begrüßt, – ist der Inhalt des frühesten Evangeliums. Eva nennt ihren ersten Sohn Jahwe – freilich indem sie sich irrt in der Person, aber doch in ihr Herz uns blicken läßt: wo wir deutlich die Erwartung von einem Erlöser, der Gott sein werde, finden. Aus diesen zwei Namen „Weibessame“ und „Jahwe“ wird nun alles genommen, was später von der göttlichen und menschlichen Natur des Erlösers geredet wird. Bald wird der Nachdruck mehr auf die menschliche Seite gelegt – so bei Abraham, in dessen Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, 1.Mose 22,17.18; – bald wird mehr auf die göttliche Seite gesehen, wie bei den Erscheinungen des Engels Jahwes, oder bei der Ausführung aus Ägypten, wo der Engel des Herrn, d.h. Jahwe, den Zug leitete. David sieht ebenfalls den Messias bald als Mensch, bald als Gott; ebenso die Propheten. Die Propheten teilen sich den Stoff; etliche reden von der menschlichen Natur des Erlösers; etliche reden von der göttlichen Natur. Die Hauptstellen, welche die menschliche Natur des Erlösers im Alten Testament hervorheben, sind, außer 1.Mose 3,15; 22,18: durch

159. Zwingli und Luther, Calvin und Melanchthon, stimmen darin überein.

160. Vgl. meine Christologie des Alten Testaments 1883, holländisch 1885.

161. So übersetzt nach Anastasius Sinaïta, Hexaëmeron XII, einer der von Origines in den Hexapla zitierten Übersetzer: ἐκ τῆσάμην ἀνθρώπου Κύριον – wobei Anastasius an Thomas (Joh 20,28) erinnert.

deinen Samen; 1.Mose 49,10 – Schilo; 5.Mose 18,15 – der Prophet wie Mose; 1.Sam 2,10; 2.Sam 7,12.13. Auf die durch letztere Stelle gegebene Anregung hin haben dann die Propheten den Messias bald David bald Davids Sohn, oder Sproß oder bloß König genannt, der jedoch die erhabensten, ja göttliche Attribute führt: vgl. Hos 1,11; 3,5; Jes 11,1ff.; Jer 23,5.6; Hes 34,23-25; 37,24-26; Mi 2,13; 5,1ff.; Sach 3,8; 6,12; 9,9. Aufgrund von 5.Mose 18,15 nannten die Propheten den Messias Knecht Gottes. Knecht Gottes heißt der Messias bei Jesaja, diesem Evangelisten unter den Propheten nach Hieronymus, in Jes 42,1; 49,1; besonders aber K. 53 : ein Kapitel, welches man mit Recht ein Kompendium des gesamten Evangeliums genannt hat, in dem hier die Leidensgestalt, der Grund dieser Leiden, das Begräbnis und die Auferstehung Christi, nebst Angabe der aus der Auferstehung sich ergebenden Früchte beschrieben wird. Das prophetische Amt des Messias beschreibt vornehmlich Jesaja 42,1ff.; 49,1ff.; 61,1ff.; das hohepriesterliche Jes 53; Dan 9,24ff.; Sach 3,8.9; das königliche Jes 9,6; Jer 23,5. 6; Dan 7,13.14.

Die Hauptstellen, welche die göttliche Natur vom Erlöser prädicieren, sind hauptsächlich 1.Mose 4,1; unter den messianischen Psalmen Ps 45,7; 110,1.5; ferner bei den Propheten Jes 9,5; Jer 23,6; Mal 3,1 (Adon).

An anderen Stellen gehen die Propheten von dem messianischen Reiche aus; so nennt Jesaja den Ort, von wo das Reich Christi seinen Ausgang nehmen wird, in K. 2,2.3; dieses Reich selber wird beschrieben 11,3ff. 25; 32; 35; 60; dann Hos 1,10.11; Am 9,11; Obd V.17ff.; Mi 4,ff. 8; Dan 2,35.44. Wo aber dergestalt vom messianischen Reiche die Rede ist, da ist die Person des Messias stets mit hinzuzudenken; ohne dieselbe wäre auch kein Reich da.

Neben diese zwei Klassen tritt noch eine dritte Klasse der prophetischen Weissagungen; in dieser wird die Herbeiführung des messianischen Heiles Jahwe übertragen. Es wird hier an Jahwe geknüpft, was in anderen Stellen an die Zukunft des Messias verbunden ward. Hierher gehört z.B. Ps 93,1; Ps 97,1; Ps 98,9; Ps 99,1; Obd V.21; Jes 11,10ff. Joel 4,21; Jes 24-27; Sach 12-14.

§ 54. Von der Ähnlichkeit des Alten und Neuen Testaments

Wir haben die frohe Botschaft von dem Kommen des Erlösers in eine durch den Fall Adams gänzlich zerrüttete Welt vom Paradiese an durch Mose und die Propheten sich mitteilen sehen. Gott hat von Anbeginn an

den Erlöser in die Welt eingeführt, und das geschah zunächst durch das Mittel des lebendigen und kräftigen Wortes Gottes. Man hatte von Anfang an einem Worte zu glauben, das von dem Erlöser redete. Hebr 1,6; 10,5 wird von dieser Einführung des Sohnes Gottes und von dem Eintreten Christi in die Welt geredet. Die Botschaft von Christus ist also bei seiner Geburt nichts Neues auf Erden, sondern der Messias ist in sein Eigentum gekommen, so oft als ein Wort, das ihn verkündigte, aus dem Munde gottgesandter Männer hervorging. Bevor wir uns nun zu der Realisierung dieser Verheißungen, die mit der Ankunft Jesu Christi auf Erden anhub, wenden, fragen wir uns, wie sich die Erfüllung zur Weissagung verhalte. Diese Frage ist identisch mit der Frage nach dem Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen, oder nach ihrer Ähnlichkeit und ihrer Verschiedenheit. Mit der bloßen göttlichen Zusage – so sicher dieselbe auch ist, weil ja Gott sie gegeben, war es nicht genug. Es mußte nun auch noch geschehen, was da verheißten war. Gibt es darum aber einen Unterschied zwischen alt- und neutestamentlichem Heil? Nein! Die Differenz, welche zwischen dem Heil vor Christi Geburt und dem in Jesu Person gegebenen obwaltet, ist eine rein zeitliche. Eine spezifische Differenz, der zufolge die Gläubigen vor Christus noch nicht so Genügendes von ihm erfahren hätten, wie die nach Christus lebenden Glaubenden, gibt es nicht. Die Annahme, daß die alten Väter vor Christus noch unbefriedigt gewesen, oder daß ihre Befriedigung wohl gar im Gegensatz zu der vollen Befriedigung der nach Christus Lebenden gestanden, ist unzulässig. Der Unterschied zwischen der alt- und neutestamentlichen Ökonomie ist, wie schon die alten Theologen wiederholt behaupteten, kein anderer, als der zwischen *credere in Christus exhibendum* und *in Christus exhibitum*.¹⁶² Wir haben es ja mit dem Heil und der Erlösung der Menschen zu tun, d.h. mit geistlichen Lebensbedingungen. Diese dulden es aber nicht, daß man sie bald mit diesem, bald mit jenem Maße den Menschen zumesse. Ist das Heil in Christo wirklich eine solche Lebensbedingung, so muß dasselbe den Alten gleichfalls zuteil geworden sein, oder aber sie waren ohne geistliches Leben. Abraham wäre dann nicht das hohe Exempel des Glaubens, sondern müßte erst noch bei dem einfachsten Christen in die Schule gehen – im Widerspruch mit Röm 4,12.18; seine Rechtfertigung wäre nicht das Vorbild unserer Rechtfertigung, Röm 4,22-24; sein Glaube nicht das Vorbild unseres Glaubens; vergeblich hieße er der Vater aller Gläubigen, Röm 4,16. Wichtig ist hier die Schlußfolgerung in dem Satz Gal 3,29, daß, wenn wir Christi Eigentum sind, wir alsdann Abrahams Same und Erben der Verheißung seien. Abra-

162. Vgl. Bischof Leo, *De passione Domini sermo III: Nunc imaginibus figurisque cessantibus hoc prodest credere iam effectum, quod antea profuit credidisse faciendum.*

hams Same müssen wir sein, um Gottes Kinder zu heißen. Entschieden sprechen ferner gegen solche Trennung der Gemeinde der Erlösten vor und nach Christus Stellen wie: Joh 8,56. Apg 15,11: Wir glauben durch die Gnade Jesu Christi errettet zu werden in gleicher Weise, wie auch jene, d.h. die Väter. Vgl. ferner 1.Kor 10,4.9; Hebr 3,9.19. Nach Hebr 2,10 ist Christus der Herzog ihrer, d.h. der Juden Seligkeit, was aus Mi 5,1 genommen ist. Das ganze elfte Kapitel des Hebräerbriefts zeigt, daß schon in der alten Ökonomie derselbe seligmachende Glaube und die gleiche Hoffnung ewigen Lebens, wie in der neuen Ökonomie geherrscht habe. In Apg 7,51 klagt Stephanus darüber, daß die Väter allezeit dem Heiligen Geist widerstanden hätten. Vgl. auch Calv. II. c. 10.

Es gibt nun aber auch Instanzen, die gegen diese Gleichsetzung des Alten und Neuen Testaments angeführt werden.

Da heißt es freilich in Hebr 11,39.40, daß diese Gläubigen alle, welche von Gott ein gutes Zeugnis sich erwarben durch den Glauben, die Verheißung nicht erfüllt gesehen hätten. Also die Erfüllung war für sie noch eine in der Zukunft liegende; und dies geschah deshalb, weil laut V.40 Gott nicht wollte, daß sie ohne uns (die Nachgeborenen) zum Ziel gelangten. Um unseretwillen gab Gott den alten Vätern noch nicht das Vollmaß der Erfüllung, daß sie es sehen und tasten konnten; sie begrüßten die Erfüllung nur von fern. Hebr 11,13. Gott stellte seinen Sohn in die Mitte der Zeiten, auf daß gewissermaßen die Letzten die Ersten würden, die Ersten aber die Letzten, und daß es den Nachgeborenen nicht zum Schaden gereiche, erst so spät zur Existenz gelangt zu sein. Gott hat für uns sowohl, wie für jene alten Väter Sorge getragen und die Erfüllung der Verheißung in die Mitte der Zeiten gestellt, auf daß die Spätgeborenen einen recht deutlichen Eindruck von Christus bekämen. Gott trug für alle Sorge und wenn er zu benachteiligen scheint, so gibt er doppelt, wenn er schließlich gibt. In gleichem Sinne preist Jesus in Mt 13,16 die Jünger selig, weil sie sahen, was viele Propheten und Gerechte zu sehen beehrten, und weil sie hörten, was jene zu hören beehrten – aber nicht hörten. Auch hier ist die wunderbare Herrlichkeit der nun erschienenen Gnade Gottes, die von Christus Jesus abstrahlt, ins Auge gefaßt. So Herrliches ist in der Tat nicht in *praxi* erlebt worden bis jetzt, wenn auch die Alten schon immerdar hinreichende Nahrung für ihre Seele hatten. Überschwengliches tut Gott, wenn er nun endlich seine Verheißung erfüllt; er überbietet sich immerdar und gibt mehr, als man erwartete. Wenn aber auch ein Simeon und eine Hanna, wie alle Jünger, Herrlicheres gesehen haben, als die Propheten, so beeinträchtigt das nicht die objektive Genugsamkeit der alttestamentli-

chen Verheißung, durch die den Patriarchen zum seligen Leben verholfen ward. Desgleichen widerspricht Joh 1,17 dieser Anschauung nicht; Christus wird dort nicht Mose gegenübergestellt, sondern einfach koordiniert. Die Heilslehre, die Thora, ward durch Moses Hand gegeben; in Christus ist die Gnade und Wahrheit in Person erschienen, hier ist sie Fleisch geworden. Der Evangelist denkt hier durchaus nicht an eine Antithese. Demnach besitzen wir freilich alles reichlicher in Christus, was zu unserem Heile dient; aber mit Unrecht schließt man daraus: daß die alten Heiligen etwas Wesentliches entbehrt hätten. Nachdem Christus gen Himmel gefahren, so gilt nun auch von uns der Satz des Apostels, daß wir hiernieden nur in der Hoffnung selig sind, Röm 8,24, und also noch nicht in den vollen Besitz der durch Christus erworbenen Wohltaten gelangt, mithin gerade wie die alten Heiligen hiernieden aufs Hoffen angewiesen sind. Zwar sind wir aus dem Tode in das Leben übergegangen durch den Glauben in Christus, aber wir dürfen nicht die Worte im 1. Brief des Johannes (3,2) übersehen: daß noch nicht erschienen ist, was wir sein werden; wenn das aber eingetroffen sein wird, so werden wir ihm gleich sein und dann erst ihn völlig erkennen. Es ruht also auch für die Christen der volle Genuß der Wohltat Christi im Schoß der Zukunft; wir wandeln im Glauben, und was den Genuß anlangt, so hoffen wir, – bis wir, des verweslichen Leibes entledigt, den sehen werden, der uns von Anfang geliebt hat. Bis dahin müssen wir uns, wie die Patriarchen, an die Verheißungen halten; 2.Kor 7,1; 2.Petr 1,4; 1.Tim 4,8; denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen, 2.Kor 5,7. Nach Hebr 11,1 vermittelt aber der Glaube lediglich gehoffte Dinge; er ist ein Aufweisen von Dingen, die durchaus nicht gesehen werden.

Auch die Taufe Johannis ist so wenig, wie seine Person ein Grenzstein zwischen der sogenannten alten und neuen Ökonomie, wie unsre älteren Theologen stets anerkannt haben. Johannis Name darf nicht mißbraucht werden, um die innere Einheit der heiligen Schrift zu zerstören, wie die römische und die neuere Theologie tun. In Mt 11,11 stellt Jesus dem verzagten Johannes, der übrigens der notorisch Größte unter allen vom Weibe Geborenen sei, den entgegen, welcher kleiner, d.h. demütiger als er ist unter den Bürgern des Himmelreiches. Johannis Frage nämlich in Mt 11,3 war nicht von der Demut eingegeben. Wir haben in V.11 die gleiche Mahnung, wie jene, da Jesus ein Kind seinen Aposteln vor Augen führt: Lk 9,47.48. Die Taufe Johannis war identisch mit der apostolischen Taufe; sie wird ebenso eine Taufe zur Vergebung der Sünden genannt, Lk 3,3, wie die des Petrus am Pfingstfest: Apg 2,38. Johannes wies seine Täuflinge auch auf Christus Joh 1,36; Apg 19,4, gerade wie die Apostel; und Paulus hat

die Johannesjünger in Apg 19 auch nicht abermals getauft, sondern ihnen nur die Hände aufgelegt: V.6, worauf dann die Erfüllung mit den für jene Zeit verliehenen wunderbaren Geistesgaben erfolgte. Vgl. Beza und Calvin in Comm. a.h.l. Ihnen folgen wir, wie auch bei den Lutheranern Gerhard u.a. getan.

Es bilden demnach die Schriften der alten und neuen Ökonomie keinen Gegensatz zueinander; vielmehr, was dem sogenannten Neuen Testamente seinen absoluten Wert gibt für unsere christlichen Bedürfnisse – das liegt auch bereits im Alten vor; das Evangelium oder die frohe Botschaft steht nicht im Widerspruch zum richtig verstandenen Gesetz und zu den Propheten. Der Christus der neuen Ökonomie ist die reife Frucht, die entfaltete Blüte des Messias Moses und der Propheten.¹⁶³

Bucer in dem Bericht an die Kirche zu Münster sagt: Weil man den Paulus, der Gesetz und Evangelium einander wohl entgegensezte, mißverstanden, habe man den „alten Bund“ zu einem fleischlichen und irdischen gemacht, als ob dort nichts als Figuren, Zeremonien und tote Werke wären, und als ob erst wir Christen den reinen Geist und die wahre Frömmigkeit hätten. Nach Hebr 11 kam es vielmehr im alten wie im neuen Bund auf den Glauben an. Vom Anfang bis ans Ende der Welt ist nur ein Volk Gottes gewesen – nur ein Bund der Gnade – ein Geist, ein Glaube etc. – Daß dies zugleich die Anschauung aller derjenigen war, durch die Gott vor dreieinhalb Jahrhunderten seine Kirche hat lehren wollen, ist zu bekannt, als daß wir es hier näher ausführen müßten¹⁶⁴.

ZWEITE ABTEILUNG

Der göttliche Ratschluß zu unserer Erlösung in seiner schließlichen Ausführung

§ 55. Von der Fleischwerdung des Logos

Das Wort – das im Anfang bei Gott war, welches selbst Gott, und durch welches alles geschaffen ist (Joh 1,1-3) – ward Fleisch und wohnte unter uns, so steht geschrieben Joh 1,14; es steht aber nirgends geschrieben: das Wort ward Mensch. Menschliche Natur hat zwar der Logos angenommen,

163.S. Usteri, Die Stellung der Straßburger Reformatoren Bucer und Capito zur Tauffrage, in den Studien und Kritiken 1884, 3. Heft. S. 509.

164.Man vgl. Diestel, Geschichte des Alten Testaments, bes.S. 290ff.300, 306 und meine Christologie des A.T., sowie „Zum Gesetz und zum Zeugnis“; Abschnitt I und 2.

aber dies dadurch, daß er Fleisch ward. „Fleisch werden“ bedeutet: der Logos ging ein in unseren von Gott entfremdeten Zustand, oder in die Natur, welche gesündigt hat¹⁶⁵. Unser Zustand ist aber: daß wir durch Adam in Schuldhaft geraten und dem Tode anheimgefallen sind, infolgedessen wir Feinde Gottes und ihm verhaßt sind. Dieser elende Zustand ist das *Antecedens*, die *peccata actualia* erst das *Consequens*. Zu solchen Sünden treibt und zieht uns der Zustand hin, wenn Gottes Geist nicht den Menschen erfüllt und ihn zu himmlischen Dingen erhebt. Als solche, die in diesem Zustande sind, heißen die Menschen Fleisch in der Schrift, gleichwie die in der Finsternis Befindlichen laut Joh 1,5 geradezu „Finsternis“ heißen.

So stehen sich nach Joh 1,13 Gott und Fleisch gegenüber; in 1.Mose 6,3 ist ganz dieselbe Gegenüberstellung, wonach die Menschen Fleisch und nicht Geist sind. In der Bezeichnung der menschlichen Natur als Fleisch liegt aber nach der heiligen Schrift der böse Sinn der Untauglichkeit, der Ohnmacht. Der im Fleisch Lebende kann Gott nicht gefallen. Röm 8,7-8. Der Grund liegt im Widerstreit zwischen Geist und Fleisch: Gal 5,17. Das Fleisch steht hiernach dem Geist entgegen und es schwächt die Wirkung des Gesetzes, s. Röm 8,3. Fleisch ist nicht das Ergebnis von allem menschlichen Handeln, sondern die Voraussetzung dazu. Es liegt darin das Menschsein, wie es geworden ist nach Adams Fall und seitdem der Tod über uns herrscht.¹⁶⁶ Der ewige Logos also wird, was er zuvor nicht war; er tritt hinüber in eine Existenz, die den Namen des Fleisches trägt; er wird geoffenbart im Fleisch 1.Tim 3,16; oder Jesus Christus geht im Fleisch einher: 1.Joh 4,2; 2.Joh 7. Die letzteren Stellen besagen: Jesus Christus sei gekommen, sodaß er nun im Fleisch ist, also nicht als ein Phantom, nicht als ein solcher, der seine besondere Art, auf Erden zu erscheinen, aus dem Himmel mit sich brächte (Apollinaris, Wiedertäufer), sondern der unter denselbigen Bedingungen wie andere Menschen einhergeht. Er ist nicht ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, sondern ein wahrhaftiger Mensch, und das ist dem Apostel so wichtig, daß er von solcher Erkenntnis die Kindschaft Gottes abhängig macht. Röm 8,3 heißt es: in Gleichheit eines Fleisches der Sünde, also nicht im Bilde Gottes, wie Adam, hat Gott seinen Sohn gesandt. Jenes Fleisch also, das der Erlöser angenommen, war nach seiner Substanz und seinen Qualitäten gänzlich dem unsrigen ähnlich

165.S. das Niederländ. Glaubensbekenntnis Art. 20: Gott hat seinen Sohn gesandt, daß er die Natur annähme, in welcher der Ungehorsam begangen war, um in derselben auszusöhnen und zu tragen die Strafe der Sünde etc. Damit ist zu vergleichen, was eine römische Synode unter Damasus gegen apollinaristische Irrtümer (376 p.Chr.) sagt: Der Sohn Gottes hat selbst menschlichen Leib, Seele und Geist (*νοῦν*) angenommen, d.h. den vollständigen Adam, oder unsren ganzen alten Menschen, ohne die Sünde. S. Thomasius, Dogmengesch. 1, S. 305.

166.Die Daten zum richtigen Verständnis des oben Gesagten liegen in § 47. Die Sünde ist nicht „de“ oder „ex“ *natura hominis*, was manichäisch wäre.

und kein anderes, als dasjenige Fleisch, was die herkunft aus einem Menschenkind vermitteln kann, nämlich σὰρξ ἁμαρτίας, d.h. ein Fleisch, das der Sünde unterworfen ist (peccato obnoxia)¹⁶⁷.

Die Frage erhebt sich: wozu das alles? Und die Gegenfrage ist zunächst, wie hätte er sonst kommen sollen? Als Engel, als ein apartes Wesen? Dann wäre er ein Phantom gewesen, für Phantome und nicht für Menschen würde er gekommen sein. Sobald wir dem Messias etwas von der wahren menschlichen Natur abdingen, so haben wir eben ein apartes Wesen, das nun nicht mehr zu uns paßt und auch Gott nicht mehr Bürgschaft und Genugtuung leistet. Denn nicht für eingebildete Wesen, sondern für ganz konkrete, auf Erden wandelnde Sünder sollte der Messias ins Mittel treten; es sollte ein für allemal abgehandelt werden, was zwischen Gott und Menschen in Richtigkeit zu bringen war; es sollte zwischen beiden der Friede gemacht, Genugtuung gebracht, und der geziemende Gehorsam geleistet werden. Sondern wir den Messias von der Gemeinschaft der Menschen aus und stellen ihn auf eine Höhe oberhalb derselben, dann müssen wir noch eines anderen warten, der uns näher stünde, oder wir müssen uns selbst, jeder für sich, ins Mittel legen, um Gott zu befriedigen. Soll wirklich eine Erlösung zustande kommen, dann muß sie nicht über unsern Köpfen geschehen, etwa durch eine Geistererscheinung zustande kommen, oder als eine Theophanie über unsern Köpfen oder als eine Idee (wie bei Plato) hinter unserem Rücken dahinziehen, sondern in unserer Natur muß die Wiederherstellung statthaben, so daß jeder getrost sagen kann: hier haben wir unser Fleisch und Blut, Einen unseres Gleichen, der das wieder in Richtigkeit bringt, was Adam verdorben hat. Wir dagegen stehen fortan so da, als hätten wir nie eine Sünde begangen, noch gehabt, sondern selbst all den Gehorsam vollbracht, den Christus für uns geleistet: Heid. Katechismus 60.

Entweder also führt der Bürge, das zweite Haupt der Menschheit, der Weibessame, unsere Sache aus, oder sie ist eben nicht ausgeführt, und wir sind noch in unsern Sünden, noch nicht erlöst. Entweder bringt der Sohn Gottes unter den gleichen Verhältnissen, in denen wir leben, das Heil zustande, indem er alle Gerechtigkeit erfüllt und für alle Sünden leidet, oder aber es hat ein jeder die Sache wieder von vorn anzufangen und die Forde-

167. Athanasius Opp. I, p. 934. Ἐν μορφῇ τοῦ καταδικασθέντος ἀκαταδικάστῳ καὶ ἀναμαρτήτῳ ὡφθείς – womit die Gegensätze kraß nebeneinander gestellt sind. In der Gestalt des Verdammten, – er selbst aber von der Verdammung und Sünde an und für sich frei – erschien Christus. Man lese den ganzen §. Damit ist zu vergleichen Gregor von Nazianz, Oratio II. de Filio, die Sendung Christi sei geschehen ἵνα πρὸς ἑαυτὸν ἐνώσας τὸ κατακριθέν ὅλον λύση τοῦ κακρίματος; d.h. damit er, indem er das Verdammte (das Fleisch) mit sich vereint hatte, das Gesamte vom Verdammungsurteil erlöse.

rungen Gottes an uns selbständig ins Reine zu bringen. Ist nun aber der Logos Fleisch geworden, ist er Adams Rechtsnachfolger und Erbe geworden, hat er sich herabgelassen, die Natur anzunehmen, in welcher der Ungehorsam begangen war (Conf. Belg. 20; Heid. Kat. 16), hat er sich mit jener Natur befassen wollen, die Gottes Zorn herausfordert; ist er in den Menschenorden eingetreten, als Davids Sohn, Abrahams Sohn und des Weibes Same: dann ist freilich seitdem des Menschen Stellung Gott gegenüber gänzlich verändert. Das Alte ist vergangen – siehe es ist alles neu geworden, gilt fortan vom Menschen, der in Christus ist (2.Kor 5,17). Nunmehr fordert der Erlöser und Bürge Gott heraus, den Sünder zu begnadigen, nachdem er, obwohl Gottes Sohn, im Fleisch mit allen Folgen dieses Zustandes sich auseinandergesetzt hat. Er, der Fleisch gewordene Logos, ist es, der von der Empfängnis an bis zum Tode am Kreuze den Anforderungen des Gesetzes an alles Fleisch sich gehorsam bezeigt hat; er ist es, der den Fluch Gottes getragen und dem Zorne Gottes sich bloßgestellt hat; er ist es, der durch alle Nachteile dieser unserer Existenz sich hindurchgerungen hat, und gestorben und begraben ist. Er ist es, der durch seinen Gehorsam Gott herausgefordert hat, ihn danach anzuerkennen als seinen lieben Sohn, als den Einzigen, der Gehorsam geleistet, und das dadurch, daß er endlich ihn wieder auferweckt aus den Toten und ihn aufnimmt in die Herrlichkeit. Der ganze status quo des Menschen, der Umstand, daß wir Fleisch sind, ist dadurch, daß der Logos unter uns wohnte, Gott nicht mehr hinderlich und im Wege. Der Sünder ist ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens geworden um Christi willen. Es ist keine Notwendigkeit mehr vorhanden, daß Gott den Menschen verdamme, nachdem der Sohn Gottes im Fleische erschienen und alle Gerechtigkeit erfüllt hat. Vielmehr um seines lieben Sohnes willen, der im Fleische seiend nicht nach Fleisch wandelte, sondern Gerechtigkeit getan hat, wird nunmehr Gott uns gnädig sein.

Die Analogien aus dem Alten Testament illustrieren dies näher. Der Logos war in den Patriarchen, so große Sünder sie waren; er wohnte durch den Glauben an das Verheißungswort in den Herzen derjenigen, aus deren Samen er dem Fleische nach hervorgehen wollte (Röm 1,3; vgl. Epheser 3,17).¹⁶⁸ In Noah predigte er den Geistern im Gefängnis: 1.Petr 3,19, vgl. 1.Mose 6,3; daß Christus in ihnen lebte, bewirkte, daß sie die Welt überwand, daß sie durch eine Welt hindurchkamen, in welcher Sünde und Tod regieren. Christus in ihnen – das hat sie siegen lassen über Sünde, Tod und Teufel, im Kampfe wider ihr eigenes Fleisch. Aber freilich, dies alles

168.Vgl. dazu meine Schrift: Von der Inkarnation des göttlichen Wortes, S. 100.103.

hat noch keinen absoluten Wert vor Gott. Jene ganze Reihe von Typen Christi endet schliesslich damit, daß eine ganz neue und völlige Vereinigung des Logos mit dem Fleische stattfindet. Hier wird die Einwohnung des Logos im Fleische vollgültig vollzogen. Es wird das Recht, sich mit Fleisch einzulassen, einzuwohnen im Menschen, dem Sünder auf grundlegende Weise erworben, und zwar durch einen zweiten Adam, durch den Gott ein für allemal Genugtuung geschieht und das Recht des Gesetzes zur Anerkennung gelangt. Hier also ist der Tausch vollzogen, daß Gottes Sohn unser wird, und was unser ist, sein Eigentum wird. Was das unsrige ist, das sehen wir in innigster Verbindung mit ihm von der Empfängnis an bis zum Kreuze und weiter bis in die Ewigkeit. Weissagend weist auf dieses engste Verhältnis, das zwischen ihm und uns statt hat, der Name Goel (= Blutsverwandter und Bluträcher), in den Hiob (19,25) seine Hoffnungen auf Erlösung zusammengefaßt hat. Ihm also, dem Sohne Gottes, hat es gefallen, in keiner Beziehung etwas apartes haben zu wollen, sondern in eben diesem „status quo“ alle Gerechtigkeit zu erfüllen und die ganze Genugtuung dem Vater im Himmel zu leisten: Er, der Sünde nicht gekannt hat, ist Sünde gemacht an unserer Statt (2.Kor 5,21). Er ist den Brüdern in allen Stücken gleich geworden (Hebr 2,17); er ist versucht worden in allen Stücken, wie wir, ohne Sünde (Hebr 4,15).

Auf der anderen Seite ist, was sein ist, unser eigen geworden; er hat durch seinen Gehorsam viele gerecht gemacht. 2.Kor 5,21; Hebr 2,15; Röm 4,25; 5,14.16.18. Er hat durch sein gerechtes Tun Adams Ungehorsam aufgewogen; er hat durch sein „benefactum“ aufgehoben unser „malefactum“; er ist unser Stellvertreter, der zweite Adam.

Es erhebt sich nun die Frage, ob der Logos, indem er anhub Fleisch zu werden, aufgegeben hat Logos zu sein. Das widerspricht dem Wortsinn in Joh 1,14. Wenn der Logos Gott ist, gibt er sein Gott-sein nicht auf. Die Analogien fehlen uns, weil es ein Factum ohnegleichen ist. Aber so wenig als ein Königsohn, wenn er von unten auf den Kriegsdienst beginnt, damit seine königliche Geburt und Hoheit aufgibt, ebensowenig gibt der Logos auf, was er von Ewigkeit ist, wenn er Fleisch wird. Er zeigt gerade in diesem Wege und durch solches Tun seine Gnade und Wahrheit, daß nämlich der Schöpfer selbst kommt und die Gefallenen erlöst. Joh 1,14. Aber so fragt der Verstand weiter: wenn der Logos Fleisch wurde, so kam er in Berührung mit der Sünde, er nahm die Sünde auf in sein Wesen, und als nach der Erniedrigung die Erhöhung eintrat, da wurde der Logos, was er noch nicht war, er wurde erhöht – wie stimmt das mit der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur? Trat der Logos mit der Sünde in Verbindung, als er

Fleisch ward? Diese schon bei den Apollinaristen und Mennoniten ganz gewöhnliche Folgerung ist irrig.¹⁶⁹ Der Sünde wäre unser Herr nur dann verfallen, wenn er Adams Kind geworden nach dem Naturlaufe (Joh 3,6), nicht kraft eigener allergnädigster Willensentschließung; mit anderen Worten, wenn er an der menschlichen Natur ganz von selbst hätte Anteil gehabt, wie wir übrigen. Dann allein hätte der Umstand, daß der Logos Fleisch geworden, es mit sich gebracht, daß er rückhaltlos der Sünde verfallen wäre, und es hätte der Heiland eines Heilandes bedurft. So aber war der Logos Gott, durch den und in bezug auf den alle Dinge gemacht sind. Als er sich dazu herabließ Fleisch zu werden, so war das eine freiwillige Tat seiner Liebe und keine Notwendigkeit. Er begab sich freiwillig in den Bann, um ihn zu brechen, er trat freiwillig die Erbschaft an, um das ganze Inventar zu übernehmen.

Er nahm den ganz fleischlichen Zustand Adams¹⁷⁰ nicht an, um sich davon beherrschen zu lassen, sondern um über ihn zu herrschen. Er kam nicht, um der Sünde nachzugeben, sondern um ein neues Gesetz an die Stelle des alten zu setzen, ein Gesetz des Geistes des Lebens an die Stelle des Gesetzes der Sünde und des Todes (Röm 8,2). Durch ihn kam es dahin, daß die Sünde dort vernichtet und fortgeschafft wurde, wo sie bis dahin mit der Kraft eines Gesetzes regierte (Röm 8,3). Solches geschah dadurch, daß der Erlöser in jedem Moment seines Lebens Gott gehorsam war und nicht dem Fleische folgte oder nach Fleisch wandelte. Gestorben ist er der Sünde, nicht daß er ihr gelebt hätte, sondern er lebte Gott und ward gehorsam. Röm 6,10; Phil 2,8. Hineingestellt in diesen Kampf zwischen Geist und Fleisch, wie alle seine Brüder, verhielt er sich nicht wehrlos und ließ sich nicht wie jene in die Gefangenschaft der Sünde führen, sondern

169. Athanasius I, S. 945f. (Vgl. S. 944 und 948) klagt den Apollinarismus an, daß derselbe dem Marcion und Manichäus folge, welcher letztere das Fleisch des Menschen und seine Geburt dem Fürsten der Bosheit (dualistisch) unterstelle. Dieser Leute Meinung erneuern Apollinaris und seine Anhänger, indem sie den geistigen Teil, die Psyche, noch dazugäben (in die Herrschaft des Fürsten der Bosheit) und damit die Seele für der Sünde unentrinnbar anheimgegeben erklärten. Alsdann weist er aus Mt 10,28 und 1. Petr 3,19 nach, daß es doch Schriftstellen gäbe, welche die Seele (oder die Geister) anders ansehen lehrten. Ebenso zeigt Athanasius, daß sie irrig annähmen, der menschlichen Natur Christi geschehe Gewalt, sofern sie als in der göttlichen Natur gehalten keine Sünde tat, die sie sonst tun würde. Da müßte also das Sündigen zur menschlichen Natur gehören, und würde somit der Schöpfer die Sünde bewirken. Nun aber sei das Sündigen vielmehr ein Accidens und offenbar das Nichtsündigen naturgemäß S. 934.944. Der Nerv der Leugnung der wahren menschlichen Natur Christi liegt bei den Apollinaristen darin, daß sie das Heil von den Gläubigen erreicht wissen wollen τῆ ὁμοίωσει καὶ τῆ μίμησει – durch aufstrebende Nachahmung – nicht aber τῆ ἀνακαίνισει und τῆ ἀπαρχῆ – durch Erneuerung (des Sinnes) und sofern Christus der Erstling war (S. 948).

170. Vgl Leo, De passione Domini, Sermo XIV: *Omnes enim infirmitates nostras, quae veniunt de peccato, absque peccati commnionc accepit, und ebenso: permanens in forma Dei carnis forma peccati fieri dignatus est.* Vgl. ferner Athanasius I.c.I, S.948: Καίτοι καὶ ψύχην καὶ σῶμα καὶ ὄλον τὸν πρῶτον μαμαθήκαμεν ἔχειν τὸν δεύτερον Ἀδάμ; d.h. wir haben gelernt, daß der zweite Adam sowohl Seele als Leib, kurz den ganzen ersten Adam besessen habe.

er stellte sich Gott gehorsam dar. In jedem Moment seines Lebens von der Empfängnis bis zum letzten Atemzug war er Gott gehorsam. Psalm 40,7. Vgl. Hebr 10,5-10; Phil 2,8-9; Mt 3,15; Joh 5,19.30; Joh 17,4.

Wenn sodann Gott Christum wiederholt als seinen lieben Sohn anerkennt, so tut er das nicht um des Sohnes willen an sich, auch nicht um etwas Selbstverständliches zu sagen, denn der Sohn bedurfte solches nicht, sondern er tut es, weil der Sohn unser Stellvertreter ist, also um unseretwillen: Mt 3,17; Joh 12,28; Hebr 1,4-5; Phil 2,9. Solche Erhöhung wird dem Sohn zugesprochen um unsretwillen, es gilt das ihm als dem Haupte vieler Erlösten. Der Sohn hat sich mit uns eingelassen, hat sich hineingeworfen in unsere Existenzweise, und nunmehr wird er durch Gottes Urteil Schritt für Schritt, von Moment zu Moment anerkannt und wiederholt ausdrücklich als der Sohn proklamiert (Mt 3,17); er wird der Herrlichkeit teilhaftig: Röm 1,4.7; Hebr 2,9; Eph 2,5-6. Aber also wird er ihrer teilhaftig, daß wir dabei in ihm sind und in ihm hineinversetzt wurden in das Himmlische, wie denn Paulus sagt Eph 2,5: „Er hat uns samt Christus lebendig gemacht“ (vgl. dazu Athanasius, *De incarnatione*, I,2, S. 874 u. kontra Arianos I,41ff.). Man vgl. für dieses Geheimnis des Glaubens, was Luther zu 1.Mose 49,11 sagt, wo er das Bild vom Bräutigam und der Braut zur Erläuterung der Gemeinschaft zwischen Christus und dem Christen herbeizieht. Für den ganzen § aber ist wichtig Athanasius, zwei Bücher gegen den Apollinarismus (tom. I,2, S. 921ff.). In den großartigsten Zügen werden hier die Hauptpunkte der Inkarnation des Logos festgestellt und entworfen und wider die Anwürfe des Apollinarismus verteidigt. Der Sohn Gottes sei gekommen, daß er die Werke des Teufels zerstöre. Sein Hauptwerk ist aber, daß er durch seine Verführung die Sünde gewirkt. Der Teufel habe die *lex peccati* in die menschliche Natur eingeführt und den durch das Mittel der Sünde herrschenden Tod. Nun meinten die Gegner des Athanasius, es sei genug an dem, daß der Erlöser diese Werke des Teufels zu zerstören kam, indem er einfach nicht sündigte. So einfach ging das aber nicht her, gibt Athanasius zu bedenken. Sondern die vernünftige Natur des Menschen war unfähig, sich selbst der Freiheit zurückzugeben (nach Röm 8,3). Daher sei der Sohn Gottes selbst gekommen, diese menschliche Natur in seiner eignen herzustellen zufolge neuen Anfangs und wunderbarer Geburt. Denn Er wollte nicht den anfänglichen Zustand etwa in seine Teile auflösen (zerstören), sondern die darauf gesäte (accidentielle) Abrogation abrogieren (Jes 7,16), m.a.W. das Ungehörige fortschaffen. Wo nicht in der Natur, die gesündigt hatte, die Sündlosigkeit erschienen wäre, wie wäre da die Sünde in dem Fleisch (Christi) verdammt worden, da dieses Fleisch praktisch zu der Sünde in keinem Bezug stand, und die Gottheit (die gött-

liche Natur) Sünde nicht kannte? Wie konnte der Apostel sagen: Wo die Sünde reichlich geworden, da ist die Gnade darüber hinaus reichlich erschienen (Röm 5,20), – womit er eben keinen bloßen Ort, sondern eine Natur (die menschliche) bezeichnen wollte? Damit eintreffe, was der Apostel sagt: „Gleichwie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod, also hat durch einen Menschen, Jesus Christus, die Gnade geherrscht durch Gerechtigkeit ins ewige Leben.“ Damit durch dieselbe Natur, durch welche die Sünde ihren Fortgang nahm, auch die Offenbarung (ἐπίδειξις) der Gerechtigkeit geschehe – und auf solchem Wege die Werke des Teufels zerstört würden, nachdem die menschliche Natur von der Sünde befreit worden und Gott dadurch verherrlicht wäre. Weiter unten § 8 (S. 945) wendet sich Athanasius nochmals gegen die Meinung, als ob in der Fleischwerdung des Logos Teilnahme an der Sünde des Menschen eingeschlossen wäre, was er manichäisch nennt.

In meinem Werk, „Von der Inkarnation des göttlichen Wortes“, besonders in Abschnitt 3, habe ich mich über den Gegenstand eingehender ausgesprochen und weiß mich im Einklang mit Luther und Athanasius. Des Letzteren Schriften über die Inkarnation im 2. Band des ersten Tomus der Benedictiner Ausgabe (1698) S. 871ff. S. 921ff. gehören in erster Linie hierher. Hier steht er auf der Höhe des Problems.

§ 56. Von der wahren Menschheit des Erlösers (De natura humana)¹⁷¹

Der Logos ward Fleisch – dies Wort des Johannes 1,14 dient uns als Ausgangspunkt für die neutestamentliche Christologie. An dieses Wort fügen wir nun andere Aussagen der Schrift an, die uns eingehender noch auseinanderlegen, was unter Fleischwerdung des Logos zu verstehen ist. Eine genaue Parallele zu jenem Worte des Johannes findet sich nirgend wieder. Wir haben nun die nähere Erklärung dieses rätselhaften Wortes zu suchen. In der Fleischwerdung liegt die volle menschliche Natur Christi einbegriffen; σὰρξ bezeichnet aber noch näher die menschliche Natur, wie sie infolge der Sünde ist. Fragen wir nun nach dem Mittelglied, oder wie es gekommen, daß der Logos Fleisch ward und nach 1.Joh 4,2 im Fleisch einhergegangen, so nennt uns Paulus den Samen Davids, ἐκ σπέρματος Δαυίδ (Röm 1,3) vgl. ἐξ ὧν ὁ Χριστός (Röm 9,5). Hebr 2,14 umschreibt desgleichen, wie sich die Sache zugetragen. Er partizipierte am Fleisch und Blut, wie alle Kinder, und zwar substantiell ; seine menschliche Natur war keine andere,

171. Vgl. zu diesem § mein obengenanntes Werk von der Incarnation, S. 35-45.

als die aller Kinder. Paulus nennt Christus ohne weiteres einen Menschen 1.Tim 2,5 und stellt ihn als unsresgleichen dar in Hebr 2,14. Und mit ausgesprochener Vorliebe, ja fast ausschließlich nennt sich Jesus selber „des Menschen Sohn“, ohne doch zu leugnen, daß er Gottes Sohn sei: Mt 11,27; 26,24; Mk 13,32. Der Ausdruck „des Menschen Sohn“ gilt Jesus so viel als das Pronomen „Ich“. Jesus will mittelst dieses Namens seine innige Beziehung, in der er durch seine Geburt aus der Maria zu den Menschen steht, zu erkennen geben. Was des Menschen ist, nimmt er durch diese Benennung auf sich; er schämt sich des Menschen nicht, Hebr 2,11, sondern erklärt sich beständig als Adamskind, als Erbe der ganzen Schuld Adams; als ein solcher, der sich in unseren menschlichen Zustand versetzt und eingelebt hat; kurz als der Fleisch Gewordene.

Wie er des Menschen Sohn geworden sei, sagen folgende Stellen aus: Gal 4,4; Hebr 2,14; Apg 2,30. Er ist aus einem Weibe oder was seine Genealogie anlangt, aus Samen Davids geworden. Röm 1,3; 2.Tim 2,8¹⁷². Bei dem Werden, bei der Genesis Jesu war ein Weib der alleinige menschliche Faktor. Ein Weib teilte ihm, wie schon 1.Mose 3,15 verheißten war, ausschließlich das menschliche Sein und Leben mit; aus der Maria ist er nach Leib und Seele geworden. Gal 4,4. Befähigt ward sie zu so Großem durch die Kraft des heiligen Geistes. Das Evangelium nach Matthäus sagt dies am deutlichsten. „Aus heiligem Geist ist das in ihr Ausgeborne“, – sagt der Engel zu Joseph Mt 1,20. Die Jungfrau Maria ward schwanger erfunden aus Wirkung des heiligen Geistes, Mt 1,18; und Lk 1,35 wird uns in anschaulicher Weise der ganze Vorgang beschrieben, wobei die dort gebrauchten Ausdrücke nach der Analogie des Glaubens zu erklären sind und nicht etwa Aufklärung über den physischen Hergang zu geben dienen sollen. Es galt hier Maria durch göttliche Allmacht zu unterstützen. Diese Empfängnis Jesu durch Vermittlung des heiligen Geistes hat der Erfüllung der Verheißung dienen müssen, und zwar dann, als alle Aussicht nach menschlichem Ermessen geschwunden war, und also nur eine neue Schöpfung und eine wunderbare Geburt übrig blieb. Maria war aus Davids Stamm, aber eine Jungfrau, die letzte Erbtöchter der älteren königlichen Linie; und gerade dies war geschehen, um die Verheißung Jes 7,14, daß die

172. Daß nach diesen Stellen Maria eine Tochter aus Davids Stamm gewesen sein muß, ist selbstverständlich – und, weil Lk 3 die Genealogie Josephs enthält, so liegt es bei der Verschiedenheit der Stammväter seit Salomo, nahe, daß Matthäus 1 diejenige Marias enthalte, die dann als letzte Erbtöchter – nach einem bekannten Rechtssatz des mosaischen Gesetzes – ihrem Verlobten Joseph die Fortsetzung des Geschlechts seines Schwiegervaters (Jakob) auferlegte (vgl. 1.Chr 2,21-23.34.35; Esr 2,61). Die uralte kirchliche Tradition nennt die Mutter Jesu eine Tochter Davids; dem Justin steht in Matthäus 1 die Geschichtslinie der Maria vor Augen (s. Dial. c. Tryph. 43,1; 45,12; 100). Um Josephs Abstammung kümmert sich Justin gar nicht näher; im Dial. 78 sagt er bloß, daß Joseph vom Stamme Juda gewesen. Vgl. auch Thomasius II, S. 129.

Jungfrau schwanger ist, zu erfüllen; vgl. 11,1, wo das Wort Baumstumpf zu beachten ist. Die Einwirkung des heiligen Geistes bei der Empfängnis Jesu ist eine durch den Glauben der Maria sich vermittelnde. Maria glaubt, obwohl alles unmöglich schien, dem Worte des Engels „du wirst schwanger werden“, Lk 1,38.45, und indem sie glaubt an das vom Engel geredete Wort Gottes, wird sie dadurch befähigt, das ewige Wort in sich aufzunehmen und selbständig den Lebensanfang des Erlösers zu setzen. So urteilen unter den Reformierten Maresius, unter den Lutheranern Joh. Gerhard. An irgend welche Reinigung der Blutmasse der Maria seitens des heiligen Geistes ist dabei absolut nicht zu denken; – wir dürfen uns nicht anmaßen, das zu ergänzen, was die heilige Schrift verschwiegen hat. Die Geburt aus einer Jungfrau ohne Zutun eines Mannes hat nun Gründe, die in Jes 7,14 und 1.Mose 3,15 zu suchen sind. Durch die Verheißung nämlich ist die Bahn schon abgesteckt, welche die Erfüllung in den Evangelien verfolgen soll. Oder wie es Mt 1,22 lautet: Das alles (was von der Geburt Jesu zu berichten ist) geschah, auf daß erfüllt würde, was der Herr durch den Propheten geredet. Nicht aus eines Mannes Kraft und Willen, nicht aus Davids Haus, nach dem natürlichen Verlauf der Dinge, nicht aus Adam, dem Manne, – sondern aus dem schwachen, zuerst gefallenem Weibe erbaut sich die *natura humana* nach Leib und Seele, mit welcher der Logos zu einer Person sich vereinigte, – aus der Jungfrau soll Immanuel geboren werden (Jes 7,14). Solches aber geschah:

1. darum, weil Gott schon im Paradiese dem zuerst verführten und demzufolge der Verachtung preisgegebenen Weibe den Weibessamen zugesagt hatte, 1.Mose 3,15, denn er liebt es ja, an dem schwachen Gefäße sich zu verherrlichen, auf daß die Kraft sei Gottes und nicht aus uns;

2. geschah solche Geburt aus der Jungfrau, weil eben der Mensch nicht im natürlichen Verlaufe des Zeugens und Gebärens den an die Welt setzen sollte, der ihn erlösen würde; die neue Schöpfung der Gnade sollte zwar die Kontinuität mit Adam wahren, aber doch neu anfangen, ganz wie die erste. Der erste Mensch – aus der Erde – ist von Gott gebildet aus Erde; der zweite Mensch – aus dem Himmel – ist abermals von Gott gebildet aus dem Fleisch und Blut der Maria (s. 1.Kor 15,47). Der erste Adam ist gleich hier Typus des zweiten Adams: Röm 5,14.

Das auf diese Weise durch des heiligen Geistes Wirkung aus der Jungfrau Geborene war heilig und ein ganz Neues auf Erden laut Jer 31,22. Und eben dies heilige Kind nun soll Sohn Gottes heißen nach des Engels Wort Lk 1,35, das will sagen: er wird es sein. Der Erlöser ist also einerseits aus

der Maria geworden und nicht bloß von ihr geboren und durch sie als einen Kanal hindurchgegangen, weil eben Gal 4,4¹⁷³ ausdrücklich sagt γενόμενος; wahrhafter Mensch ist er, aus dem Fleisch und Blut der Jungfrau Maria, und damit ein Sohn Davids und ein Sohn Abrahams, Mt 1,1. Röm 1,3. Er hat kraft dieser Geburt gerade so eine völlig menschliche Natur, wie wir, und ist als solcher der Zurechnung der Sünde Adams, wie wir alle, teilhaftig; er ist in allen Stücken seinen Brüdern gleich geworden (Hebr 2,17). Er fühlt Gottes Zorn, er schmeckt den Tod. Dennoch aber war er nicht Fleisch aus dem Fleisch geboren, bloß so wie wir, sondern er, der Logos, ist Fleisch geworden aus freiwilliger Liebe und Barmherzigkeit. Er hat sich in das große Schuldbuch der Menschheit eintragen lassen zur Ehre Gottes und zum Heile seines Volkes. Und so ist und bleibt der Erlöser andererseits auch nach seiner Geburt aus einem sündigen Weib laut der Angabe in Lk 1 35 Gott heilig; obschon er die Last des Zornes Gottes trägt, bleibt er Gott wohlgefällig. Er ist Gott heilig, wie einst Adam; es ist ein Neues mit ihm geschaffen auf Erden, das in einer ganz eigenartigen Beziehung zu Gott steht. Was ihn heilig macht, das ist nun nicht die Abwesenheit des menschlichen Vaters bei seiner Erzeugung, sondern der Umstand, daß in diesem Kinde das ewige Wort Fleisch wurde durch den Willen und die Kraft des Allerhöchsten. vgl. für den Ausdruck ἅγιον in Lk 1,35 den ähnlichen in Ri 13,7, wo es von Simson heißt: θεοῦ ἅγιον ἔσται τὸ παιδάριον (nach LXX). Das Wort ἅγιον ist so viel als Gott heilig, Gott abgesondert und geweiht sein. Im Urtext steht Ri 13,7: er wird ein Nasir Elohims sein; der Ausdruck hat also nichts zu tun mit einer Reinigung vom Schmutz der Sünde.

Gott hatte eben noch einen Sohn, einen neuen Anfänger, übrig, und dieser macht alles neu, wenn auch in der alten Form und also, daß er sich die Sünde und Schuld Adams zurechnen läßt, als hätte er sie getan. Er hat sich als Sünde und Fluch von Gott behandeln und also ans Kreuz schlagen lassen als der Welt Sündopfer (Gal 3,13; 2.Kor 5,21; 1.Joh 2,2; Lk 22,19.20 etc.), – dazu mußte er wahre menschliche Natur angenommen haben. Gehen wir auf weitere Zeugnisse für die wahre Menschheit Jesu ein.

Indem Paulus Gal 4,4 von der Geburt Jesu das gleiche wie die Evangelien aussagt: daß nämlich der Sohn Gottes geworden sei aus einem Weibe, so setzt er weiter hinzu: geworden unter Gesetz. Auch dies ist ein weiterer Be-

173. Luther bemerkt zu Gal 4,4 (Erl. Ausg. Bd. 7. S. 263f): Es ist dem Apostel an dieser Geburt Christi (aus einem Weibe) mehr gelegen, denn an der Jungfrauschaft Mariä; darum schweigt er der Jungfrauschaft, die nur eine persönliche eigene Zierde ist, nicht denn ihr selbst nutz. – Harnack D. G. I, S. 68 bemerkt dazu, es habe lange gedauert, bis die Theologen in der jungfräulichen Geburt Jesu mehr als die Erfüllung von Jes 7,14, nämlich eine „Heilstatsache“, erkannt haben.

weis für die wahre menschliche Natur des Sohnes Gottes. Unter ein Gesetz geraten, um dessen Verpflichtung auf sich zu nehmen, – das kann nur Sache eines wahren Menschen sein. Als Sohn Gottes war der Erlöser Herr über Mose und der Gesetzgeber; erst als wahrhaftiger Mensch war er Diener Gottes, Jes 42,1, Diener der Beschneidung, Röm 15,8, und unterworfen dem Gesetz, um dasselbe in allen Stücken zu erfüllen und des Gesetzes Anforderungen (Beschneidung, Reinigungsopfer, Lk 2,21.22), die von Gottes Mißfallen wider alles Fleisch lautes Zeugnis ablegten, zu befriedigen, sie gleichsam für seine Rechnung zu übernehmen. Sofern er Mensch war, gilt von ihm, daß er etwas lernte und beten und flehen mußte. Der Hebräerbrief sagt (5,8): obgleich er Sohn ist, – lernte er daran, daß er litt, den Gehorsam, und V.7: er wurde erhört von wegen seiner Scheu (Ehrfurcht). Diese Gebete stiegen hervor aus einer Seele, wo Angst und Not empfunden ward; das kann aber von Jesu nur insofern, als er Mensch war, gesagt werden; daß er zunahm an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen, Lk 2,52, zeugt für die wahre Menschheit. Es hat nirgend die Gottheit die Entwicklung der vollen Menschheit beeinträchtigt und unterdrückt, vielmehr alles nahm den gewöhnlichen Gang für das Auge der Eltern, antizipiert ward nichts.

Die wahre Menschheit resultiert weiter daraus, daß der Sohn Gottes versuchbar und leidensfähig war, ja endlich, daß er sterben konnte. Als Gott kann der Erlöser weder versucht werden, noch auch leiden und sterben. Gehen wir auf das Gesagte etwas näher ein. Gleich nach der Taufe ward der Heiland vom Geist Gottes in die Wüste geführt, um daselbst vom Teufel versucht zu werden und um den Teufel zu schlagen; Mt 4,1; Lk 4,1. Es erging dem zweiten Adam, wie dem ersten. Beidemale hatte es der Teufel darauf abgesehen, den jeweiligen Anfänger unseres Geschlechtes irre zu machen an seinem Gott. Erwägen wir zunächst, wie klug die Berechnung des Verführers bei diesen Versuchungen war, und wie fein Satan auf Jesu wahre Menschheit spekulierte. Wenn Jesus Sohn Gottes war, warum hungerte ihn dann, und warum sollte er es nicht beweisen können dadurch, daß er aus Steinen Brot machte, gleichwie er nachmals bei den Speisungswundern dem Volke Brot verschaffte? Wenn Jesus Gottes Sohn war, so konnte er es leicht wagen, sich durch ein wunderbares Herabfahren von des Tempels Zinne bei seinem Volke einzuführen. Auch Elia trat gleich mit einer wunderbaren Handlung vor seinem Volk auf 1.Kön 17,1. Aber bei der Speisung der 5000 stand die Sache anders; da trieb die Barmherzigkeit Jesus zum Wundertun; hier in der Wüste aber war Abwarten Jesu Aufgabe, die Engel kamen ja endlich doch. Und was Elia anlangt, so handelte dieser im Auftrag Gottes, – hier aber lag kein solcher Auftrag vor. Schließlich

stellte der Teufel Jesus vor das Dilemma, daß er ihn, den Teufel, anerkenne als Herrn der Welt, wo er ihm dann alle Herrlichkeiten dieser Welt mitteilen wolle – oder aber, daß er allen Widerstand bis zum Tode erfahre, den der Teufel und seine Helfershelfer nur immer leisten können. Aber diese letzte Versuchung entlarvte den Teufel völlig. Zwar war es eine Tatsache, daß der Teufel Herr dieser Welt ist (Joh 12,31), aber daß Jesus die Welt von ihm zu Lehen nehmen und einen Kompromiß mit ihm machen sollte, – diese Zumutung brachte dem Satan die offene Kriegserklärung Jesu zu Wege: weiche von hinnen, Satan, Mt 4,10. Die Berechnung des Verführers war eine sehr kluge, und der Augenblick fein gewählt. Auf Jesu schwache versuchbare Menschheit spekulierte Satan. Und eine Entscheidung zu treffen am Anfang seines Berufswegs – lag dem Erlöser gerade damals nahe. Solche Entscheidung – aber ohne Gott zu Rate zu ziehen – wollte Satan provozieren. Um so höher steigt der Wert der Zurückweisung, welche er von Jesu erfuhr. Das Wichtigste bei diesen drei Versuchungen ist nun, daß Jesus alle drei mittels eines Wortes Gottes zurückwies. Durch den dem Wort Gottes aus 1.Mose 2,17 gegenüber bewiesenen Ungehorsam war die erste Welt und die erste Schöpfung dem Verfall überliefert; der dem Wort Gottes gegenüber bewiesene Gehorsam Jesu legt hier den Grundstein zu einer neuen Schöpfung. Durch das Festhalten an Gottes Wort siegte der zweite Adam und ward so Urheber einer ewigen Erlösung, einer Erlösung aus allen Versuchungen auch für uns, Hebr 5,7.9; vgl. Hebr 2,18. – Das Versucherische dieser drei Anläufe des Satans lag darin, daß Jesus, als der Fleisch gewordene Logos, dem nunmehr die ganze Reparation der Seinen in die Hand gegeben war, sich der Wucht und Gewalt dieser Anläufe, die ihm zu erfahren gegeben ward, nicht entziehen wollte. Er sah und empfand also die hier sich nahende Gefahr; aber nicht, um ihr auszuweichen, sondern um ihr an unserer Statt die Spitze zu bieten und sie zu beseitigen. Das Mittel war ein einfaches. Er übte Gehorsam gegenüber Gottes Wort, dessen Realität er als Mensch, wie wir, zunächst nicht sah, sondern zu glauben hatte, und deckte zu (versöhnte) damit die Nachgiebigkeit, die alles Fleisch in seiner Schwäche sonst dem Teufel beweist; er ersetzte unseren Defekt. Er fühlte die Schwachheit des Fleisches an sich, des Fleisches Ungeschicklichkeit, den Weg der Niedrigkeit und des Untergangs einzuschlagen; aber er fühlte dies, ohne dem Fleisch nachzugeben, sondern er überwand die Schwachheit durch das Festhalten am Wort Gottes, – und so hat er in seiner Person den Menschen dorthin gestellt, wohin er gehörte, d.h. vor Gott in Gerechtigkeit. So wollte er denn den Nachteil, das ganze detrimentum, das uns aus dem Falle Adams erwachsen ist, an sich erfahren, er wollte es sein eigen nennen, er hatte mit uns einen gemeinsamen Ausgangspunkt

sich erwählt, um aber beständig darüber hinauszukommen und sich Gott darzustellen in Gehorsam und Unterwürfigkeit. So verdiente er durch seinen Glauben und sein Festhalten an Gott und Gottes Wort dessen ganzes Wohlgefallen, Jes 42,1 ; Hebr 5,7. Er tat das Umgekehrte wie Adam und zwar mit dem Erfolg, daß er uns Gottes Gnade, Gerechtigkeit und ewiges Leben erwarb (Heidelberger Kat. 37). Wenn nach solchen siegreich bestandenen Anläufen des Satans, wie wir sie in der Versuchungsgeschichte erblicken, die Engel kamen und ihm dienten, wenn Gott ihn stärkte durch eine Stimme vom Himmel, Mt 4,11.; Joh 12,28, so geschah das um der zu Erlösenden willen: Joh 12,30. Gott rehabilitierte Jesus und bezeugte sich ihm gnädig als des Menschen Sohn, als dem Anfänger und Vollender unseres Glaubens, Hebr 12,2; als dem anderen Adam und als dem Vorläufer vieler Erlösten, ja als dem Urheber einer ewigen Erlösung, Hebr 5,7-9; 2,17.18; 12,2; Kol 1,17.18. Wie es nun hier bei der ersten Versuchung auf seinem Berufsweg dem Herrn erging, also erging es ihm noch oft, Lk 4,13. So lesen wir, daß Jesus von den Menschen sich entfernte und manche Nacht auf den Bergen zubrachte, um Gebet und Flehen dem darzubringen, der ihm vom Tode konnte aushelfen, nämlich Gott. Mt 14,23; Mk 6,46; Lk 3,21; 6,12; 9,28; Joh 6,15 Auch hieraus erkennen wir abermals seine wahre Menschheit während des weiteren Verlaufes seines Lebens.

Besonders ist aber das Leiden, wie solches der Heiland in Gethsemane erduldet, nur erklärlich unter der Voraussetzung seiner wahren Menschheit. Hier in Gethsemane ist kein Gott, wie Luther sagt, sondern lauter Mensch, dazu betrübter und verzagter Mensch Mt 26,37ff.; Lk 22,40,¹⁷⁴ welcher seinen Trost und seine Stütze sogar bei den vom Schläfe überwältigten Jüngern sucht. Wir hören ihn den Vater bitten, er möge, wo es möglich sei, diesen Kelch, d.h. diese schwerste Stunde, von ihm nehmen. „Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber“, so spricht er und hält sich eben damit genau in den Schranken des Willens Gottes; er stellt es Gott anheim, ob es möglich sei, Mt 26,39. Und gerade damit hält er sich aufrecht mitten in der Versuchung, die das Fleisch zur Selbsthilfe antreiben will, durch deren Sieg jedoch die Erlösung in Nichts zerfließen würde. Es hat sich der Herr auch in Gethsemane im Glauben durchgekämpft, durch alles Widerstreben des Fleisches und durch die Macht der

174. Etliche alte Schriftsteller haben die Stelle Lk 22,43.44 als des Heilandes unwürdig in ihren Exemplaren getilgt; s. darüber M. Chemnitius, De duabus naturis in Christo, Cap, III, S. 16. Den Kommentar zu Gethsemane gibt Hebr 5,7.

Sichtbarkeit;¹⁷⁵ er hat sich Gott an unserer Statt übergeben und mit sich machen lassen, was Gott über ihn, unseren Stellvertreter, verhängt hat.

Groß also ist der Trost, den wir aus der wahren Menschheit des Erlösers schöpfen dürfen. In allen Stücken hat er den Brüdern, an deren Leben im Fleische er Anteil hatte, gleich werden wollen, um dieselben verstehen zu können, und ihnen, gestützt auf die eigene Erfahrung, zur Hilfe zu kommen. Hebr 2,14.17.18. Das ist höchst tröstlich. Soll er uns nämlich in unserem Leiden verstehen können, soll ferner sein Leiden satisfaktionsfähig sein und keine Spiegelfechterei, kein Schein, so muß er gewesen sein, was wir sind. Es ist durchaus billig, daß er versucht gewesen ist in allen Stücken, versucht insbesondere durch allerlei Schwachheiten, die ihn befielen und von Gottes Willen abziehen wollten, wie es bei uns geschieht, nur daß er freilich in keine Sünde willigte, d.h. also: ohne den Schwachheiten nachzugeben, wie wir zu tun pflegen. Hebr 4,15. Und so wird es Hebr 2,10 geradezu als Gott geziemend hingestellt, daß Gott mit Christus den Weg des Leidens eingeschlagen habe; es ziemte Gott: weil dies allein dem hohen Zweck der Erlösung entsprechend war. Indem er dergestalt schwach gewesen, kann er Mitleid haben mit unseren Schwachheiten und denen, die versucht werden, helfen, daß sie nicht in den Versuchungen unterliegen. Hebr 2,18.

Endlich zeugt noch der Tod für seine wahre Menschheit. Aus Schwachheit, weil er nicht mehr widerstehen konnte, erlitt er den Kreuzestod, 2.Kor 13,4, und rief nach Gott, der ihn verlassen, an dem er aber trotz alledem noch festhielt auch im Tode. Auch das legt, wie gesagt, Zeugnis ab für seine wahre Menschheit.

Alles zusammenfassend sagt Paulus in Phil 2,5ff.: wir sollten wie Christus gesinnt sein. Und alsdann entfaltet er, wie Christus, dem die Kraft, Macht und Herrlichkeit Gottes eigen ist, sich solcher Vorzüge nicht bediente, als ob er sie geraubt oder sich angemäßt hätte. Sondern (V.7) er habe sich alles dessen entäußert; er hat im Eifer seiner Liebe das alles haben wollen, als ob er es nicht hätte, – und hat angenommen die volle Seinsweise eines Knechtes; er hat sein wollen, was jeder andere Mensch ist, und hat völlig in der Haltung eines Menschen sich erfinden lassen wollen. Er hat sich erniedrigt, immer nur unser Bestes, nicht sein eigenes im Auge haltend, und so

175. Das Fleisch ist schwach, sagte der Erlöser nach Mt 26,41 seinen Jüngern, und zwar aus eigener Erfahrung; vgl. Athanasius, *De incarnatione*, Opp. II,2, S. 887f., wo es u.a. heißt: den Menschen gleich bittet er sich los vom Leiden; s. auch Thomasius, *Christi Person und Werk II*, S. 132.

ist er in seinem Berufe gehorsam geworden bis zum Tode, der ein Tod am schimpflichen Kreuzholz war.

Das Gleiche sagt Paulus in 2.Kor 8,9: reich seiend, war er um unseretwillen arm, auf daß wir im Wege solcher Armut (Christi) reich geworden seien. So bringt also Christus Jesus, der andere Adam, das Verlorene wieder, nicht aber im Triumph und als Sieger von vornherein. Nein, im Stande des von Gott entfremdeten Menschen, im Fleische hat es ihm gefallen zu erscheinen; er hat kein Privileg haben und geltend machen wollen, sondern ist schrittweise durch den bittersten Kampf und Leiden des Todes hindurch vollendet worden, d.h. zum Ziel gelangt: durch einen Kampf wider die Schwachheit des Fleisches, wider Tod und Teufel, und das alles, obgleich er „Sohn Gottes“ ist. Hebr 5,8.9. Er tritt an Adams Stelle, er wird ein Adamskind: und während der erste Adam eines Reichen Kind war, und sodann uns alle arm machte, wird der Erlöser eines Armen Kind, um uns reich zu machen. Adam stand im Bilde Gottes, das ewige Wort ward Fleisch. Adam fiel trotz seines Standes im Bilde Gottes, der Sohn Gottes beharrte, trotzdem daß er in Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde hier auf Erden war. Adam lebt im Überfluß und ihn gelüftet. Christus lebt in Armut und ihn gelüftet nicht. Treffend redet von diesem Parallelismus zwischen Adam und Christus Bischof Leo, indem er einerseits den weitgreifenden Einfluß, den diese zwei auf die Menschen äußern, betont, andererseits die Unähnlichkeit der Mittel, durch die sie diesen Einfluß gewonnen haben, nach Gebühr hervorhebt (s. Sermo V. De nativitate Domini a.E.).¹⁷⁶ Groß aber ist der Trost, der aus dem also dargelegten Verständnis der wahren Menschheit Jesu Christi folgt. Nicht mit einem schönen Gemälde, sondern mit Lebensbrot haben wir es zu tun. Daß und wie Christus Jesus jene Wiederherstellung unternommen, bleibt ein Geheimnis; es ist aber ein Geheimnis, zu dem seine Liebe den Schlüssel hat.

§ 57. Von der wahren Gottheit Christi (De natura divina)

Wir lernten im vorigen §, daß dort, wo der erste Adam den Faden fallen gelassen, der zweite Adam ihn wieder aufgenommen, aber im Besitz aller Nachteile Adams und als Erbe eines solchen, dessen Element der Tod ist. Trotz alledem hat der zweite Adam das Werk der Erlösung vollbracht.

¹⁷⁶ *Adam praecepta Dei negligens peccati induxit damnationem; Jesus factus sub lege reddidit justitiae libertatem. Ille diabolo obtemperans usque ad praevaricationem meruit, ut in ipso omnes morentur. Hic patri obediens usque ad crucem fecit, ut in ipso omnes vivificarentur. Ille cupidus honoris angelici naturae suae perdidit dignitatem. Hic infirmitatis nostrae suscipiens conditionem propter quos ad inferna descendit – eosdem in coelestibus collocavit. Postremo: illi per elationem lapso dictum est: Terra es et in terram ibis; Huic per subiectionem exaltato dictum est: Sede a dextris meis (Ps 110,1).*

Warum? Weil er Sohn Gottes, Gott von Person war. Eben darum vermochte er die Last des Zornes Gottes an seiner Menschheit zu ertragen und uns die Gerechtigkeit und das Leben zu erwerben. Er hatte den Beruf dazu. Diese wahre Gottheit Christi müssen wir nochmals an dieser Stelle hervorheben, obgleich der Beweis für dieselbe schon § 20 bei Gelegenheit der Lehre von der Trinität gegeben ist. Wir reden hier nur von der Gottheit Christi, sofern dieselbe zum Werke der Erlösung durchaus nötig war. Wir dringen damit bis auf die Wurzel des Gegensatzes gegen die Gottheit Christi, nämlich den Widerspruch gegen die echtchristliche Lehre von der Erlösung überhaupt. Deutlich und in summarischer Weise sagt die Schrift: „Gott ist geoffenbart im Fleisch“ (1.Tim 3,16). Warum aber Gott? so fragt man. Weil Fleisch sich nicht selber retten konnte. Diese große Grund- und Hauptwahrheit von der wahren Gottheit des Erlösers wird nun aber sehr verkannt in der gesamten häretischen Theologie, von Arius an bis herab auf Schleiermacher. Diese Theologie ist darauf aus, die wahre Gottheit Jesu Christi zu verdunkeln, ja sie zu leugnen. Das leitende Interesse ist dabei ein doppeltes:

1. geschieht diese Verdunkelung im intellektuellen Interesse: damit das uralte Mysterium von der Gottheit des Erlösers der gemeinen Begreiflichkeit näher gebracht werde und nicht dem Gespötte der philosophierenden Feinde des Christentums ausgesetzt sei. Das Evangelium soll den Griechen keine Torheit sein (1.Kor 1,23).

2. geschieht diese Verdunkelung aus einem praktischen Interesse: damit die gesamte Erlösung auf Kosten der Menschheit geschehen sei. Das Evangelium soll den selbstgerechten Juden kein Ärgernis geben (1.Kor 1,23). So sucht man denn den Menschen Jesum Christum zu isolieren, ihn von der Einwirkung der *natura divina* möglichst fernzuhalten¹⁷⁷, und seine Gottheit in ein bloßes potenziertes Gottesbewußtsein umzusetzen. Der Logos war in Christus als Prinzip wirksam, nicht als Person, heißt es bei Schweizer a.a.O. II, S. 62. Daß der Erlöser wahrer Gott gewesen – im Sinn des zweiten Artikels unseres christlichen Glaubens – ist der große Stein des Anstoßes für alle Neueren bis auf Rothe, Ritschl und Dorner herab.¹⁷⁸ Schleiermacher gab auch hier den Ton an. Schleiermacher redet nur von einem Sein Gottes in Christo; dasselbe soll sich dann in einem besonders starken Gottesbewußtsein Christi äußern. Wäre er Gott – so sagen die besonders

177. Der oben ausgesprochene Tadel gilt auch den neueren Kenotikern (Gess, Thomasius) welche im Interesse eines wahren geschichtlichen Lebensbildes Christi sich eine Theorie von der Selbstentleerung („Kenosis“) des Logos erdacht haben, die der Zersprengung des Dogmas gleichkommt (wie Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie S. 215. bemerkt).

178. Vgl. meine Schrift: Von der Incarnation des göttlichen Wortes, S. 5ff.

von Schleiermacher inspirierten Theologen – unter ihnen Rothe, Dogmatik II, 151 – wie könnte er da leiden, wie versucht werden, da würde ja alles zum baren Spiel für ihn. Die Gottheit verzehrt die menschliche Natur, und alle ihre Aufgaben sind leicht für sie; kurz man ver falle dem Dokerismus. So wird denn ein bloßer Mensch, wenn auch ein ganz aparter, in dem die Idee der Menschheit sich realisierte, an die Stelle des Sohnes Gottes gesetzt, und nur allerlei Göttliches wird diesem Erlöser beigemessen; endlich aber werden nur Impulse, Antriebe zu einem neuen Leben, nicht das neue Leben selber von diesem Heiland abgeleitet und erwartet. Gott war in Christo, ähnlich wie sodann in den anderen Heiligen; Christus ist nur ein Gottesmensch, wie wir alle werden sollen und der Anlage nach bereits sind. So lautet das Diktat der Schleiermacherschen Theologie. Aber was geschieht nun? Der Mensch setzt sich in diesem Christus, wenn auch mit Hilfe Gottes, selber auf Gottes Thron! So räumt man den Griechen das Törichte des Evangeliums aus dem Wege. Aber zugleich wird mit dieser Lehre von Christus noch ein Weiteres angestrebt. Hinter der rationalistischen Forderung des Verstandes steckt der Pelagianismus des Willens. Diese Christologie dient ferner, um den Juden aller Zeiten das Ärgernis aus dem Weg zu räumen, daß Christus alles tue, und dem Menschen nichts übrig bleibe. Christi Leistung ist nicht jene stellvertretende, die unsere Tätigkeit in Schranken weisen will, sondern eine vorbildliche, der jeder Mensch nachzueifern hat. Im letzten Grunde ist also diese ganze Christologie auch im pelagianischen Interesse erdacht; sie soll dem freien Willen Vorschub leisten und macht Christus zum Vorbild. Die Arianer waren Pelagianer vor Pelagius. Der Christus der alten Kirche und unserer Dogmatik schlägt dem menschlichen Wollen und Laufen den Boden ein. Dieser Christus der Arianer, Rationalisten und Schleiermachers ist dagegen die reife Frucht des menschlichen Wollens und Laufens, ein Christus, in dem sich der Genius der Menschheit auf den Thron Gottes setzt. Diese ganze Christologie ist dazu erfunden, um im Sinne der Hellenen aller Zeiten den Menschen zu erhöhen, und um den selbstgerechten Juden aller Jahrhunderte zu schmeicheln: 1.Kor 1,23. Aber sie steht im Widerspruch zur heiligen Schrift und Erfahrung.¹⁷⁹ Diese Christologie ruht auf einer völlig verkehrten Anthropologie, speziell Sündenlehre. Voraussetzung ist des Menschen relative Güte; daher braucht Christus auch nicht mehr zu sein, als der die angeborene Güte des Menschen zum Durchbruch bringende

179. In welcher Weise schon Athanasius dieser häretischen Christologie begegnete, lernen wir aus seinen vier *Orationes contra Arianos*; z.B. I,39: „Niemand konnte uns zu Kindern Gottes machen, als der, welcher der wahre und wesentliche Sohn des Vaters ist.“ Ebenso *Orat. II,67.68.69*; *III,13*: ob der Untrennbarkeit zwischen dem Vater und dem Sohn war der Segen (Röm 1,7) fest und sicher. *I,49*: Es bedurfte eines Gottes, um die Kreaturen unter dem Fluche zu befreien.

und sie vollendende Heros, das Vorbild und Ideal des Menschengeschlechtes. Alle solche Irrwege schneidet die heilige Schrift kurzweg ab. Der Tote steht nicht auf – es sei denn, daß man ihn erwecke; die Sünde weicht nicht – es sei denn, daß sie getötet werde; das Leben aus Gott wird uns nicht zu teil, wo es nicht zuvor erworben wird; der Fluch wird nicht von uns genommen, ohne daß ein Stellvertreter ihn trägt! Einen bloßen Menschen für so Großes als genügend zu statuieren – ist eine reine *petitio principii*. War der Erlöser bloßer Mensch, so wäre die Kreatur geblieben, was sie war. So aber ist Gott selber geoffenbart im Fleisch; das ist der schriftgemäße Hauptpunkt, der nicht verschleiert werden darf. Gehen wir ein auf die bereits von Athanasius und Anselm (*Cur Deus Homo*) angewiesenen Gründe.

War Christus nicht Gott – im höchsten Sinne des Wortes – dann war all sein Tun höchstens für ihn von Wert, so daß er allein bei Gott zu Gnaden angenommen würde. Eine solche Ausnahmestellung hätte ihn aber noch nicht zu unsrem Erlöser gemacht, außer wenn Gott ihn als bloßes Vorbild, als Menschheitsideal hätte betrachtet wissen wollen. Alsdann aber hätte Gott einen Teil der ihm gebührenden Ehre einem Geschöpfe abtreten müssen, und wir kämen an beim Heidentum. Denn Christus als bloß gottähnlicher Erlöser, als bloßer Gottesmensch hätte nunmehr alle Blicke und alle Huldigungen der Menschen auf sich ziehen müssen. Es wäre ein Kultus des Geschöpfes entstanden, und der Dienst des wahren Gottes verdrängt worden. Gott hätte seine Ehre teilen müssen mit einem Geschöpf, das sich zum Erlöser und Vorbild emporgeschwungen. Endlich ist gar nicht abzu sehen, wie von einem Erlöser, der bloß als sittliches Vorbild wirkt, die Kräfte ausgehen sollen, welche zur Erlösung der Menschen nötig sind. Ein Vorbild läßt uns das eigne Elend nur noch tiefer erkennen und drückt uns nieder, anstatt aufzurichten: denn vom Vorbilde geht ja keine lebendig machende Kraft, sondern nur eine an den Verstand sich wendende Aufforderung aus, ihm nachzufolgen. Die heilige Schrift sieht davon völlig ab und weist auf einen vom Himmel zu erwartenden, durch das Wort der Weissagung bereits angekündigten Erretter hin (vgl. u.a. Hiob 33,23). Ausdrücklich stellt Ps 49,8 in Abrede, daß ein Mensch den anderen erlösen könne; nur Elohim kann dies nach V.16 desselben Psalms. Jes 43,22-24 heißt es, daß nicht Israel, sondern Gott selbst die Kosten der Erlösung getragen habe. Also die Person des Menschen reicht zu solcher Mittlerschaft und Erlöserstellung nicht aus.

Das Gleiche wird aber noch schärfer hervortreten, wenn wir das Werk, das dem Erlöser oblag, berücksichtigen. Schon die Betrachtung der erha-

benen Aufgabe, die diesem Erlöser gestellt war, ist genügend, um seine § 20 nachgewiesene Gottheit zu postulieren. Die Annahme, daß der Sohn eine Kreatur sei, hieße geradezu das ganze Christentum vernichten, wie solches Athanasius gegen die Arianer in 4 großen Reden siegreich bewies. In dem Gebiete des Todes das Leben schaffen, 1.Joh 1,2; nicht etwa bloß das Alte zu reformieren, sondern ein Neues zu schaffen, Gal 6,15; Offb 21,5; das vermag nur ein Gottgleicher, der wirklich schaffen kann. Die Sünde in ihrem Elemente aufzusuchen, ihr hier den Kampf anzubieten, und sie hier hinzurichten Röm 8,3 – wer sonst, als der Heilige Gottes vermöchte dies wohl? Den ewigen Zorn Gottes wider die Sünder auszuhalten, Jes 33,14, dem Gerichte Gottes sich zu stellen, ohne darunter zu vergehen, den Teufel als den Stärkeren zu binden, Mt 12,29, ja sein verdientes Gericht an ihm zu vollziehen, 1.Mose 3,15; Joh 16,11 – wer sonst vermöchte dies, als ein solcher, der unvergängliches Wesen in sich hat und stärker ist als der Teufel? Die Sünde der Welt zu tragen, Joh 1,29, ohne davon vernichtet zu werden, den Tod in seiner ganzen Ausdehnung zu erdulden, um ihn zu beseitigen, Jes 25, 8; Hos 13,14; Hebr 2,14, das Gesetz mit seiner vollen Schuldforderung zufriedenzustellen und die Schuldforderung am Kreuze zu vernichten, Gal 4,45; Kol 2,14.15 – das kann nur ein solcher Erlöser, der zugleich Gott ist. Den Fluch, der auf uns lag, zu tragen, indem er ein Fluch wird an unserer Statt als der Gekreuzigte, Gal 3,13, wie vermöchte der Erlöser dies, wenn nicht ein aus seiner Gottheit fließendes Leben in ihm gewesen wäre, das nicht zu vernichten war?¹⁸⁰

Auch die Güter, welche uns der Erlöser wiedererworben, postulieren seine Gottheit. Das Bild Gottes, dem wir entfallen sind, uns wiederzubringen, gebührt allein dem, der das Ebenbild Gottes in persona ist, Kol 1,15. Wer könnte uns füglicher die Kindschaft Gottes verschaffen, als der Sohn Gottes, der dies von Ewigkeit her ist? Gal 4,4.5. Wer könnte wohl besser mit dem ewigen Leben uns beschenken, als der das Leben in Person ist, Joh 1,4; 1.Joh 1,2; wer uns den Geist Gottes erwerben, wo nicht der, von dem der Geist ausgeht und dessen Geist kein anderer ist, als der Geist des Vaters? Gal 4,6; Röm 8, 14.15. Daß nun Christus in der Tat „Gott“ in der Schrift genannt wird, ergab sich uns mit größter Entschiedenheit in § 20. Gehen wir jetzt dazu über, die Art der Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur aus der Schrift kennenzulernen unter Berücksichtigung der kirchlichen Darstellung.

180. Athanasius 1. c.II,67: Ἀκολουθίως δὲ αὐτοῦ τοῦ Λόγου καὶ ἐν αὐτῷ ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ λύσις τῆς κατακρίσεως γεγένηται – d.h. ganz folgerichtig wurde durch denselben Logos und *in ihm* die Befreiung und die Lösung von der Verdammnis hergestellt.

§ 58. Die Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur

Die Möglichkeit der Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur liegt darin begründet, daß der Logos selber an der Schöpfung des Menschen anfänglich teilgenommen hat: Joh 1,3. Im Bilde Gottes, nach der Gleichheit Gottes war der Mensch gemacht, 1.Mose 1,26, somit hat sich der Schöpfer von vornherein den Weg gebahnt, um sich mit seinem Geschöpf zu vereinigen (s. Hebr 2,16). Die natura humana ist nicht eine dem Logos inadäquate Sphäre, sondern durch die Fleischwerdung eignet sich der Logos eine Natur an, die gleich im Hinblick auf ihn und durch ihn geschaffen ward. Der Ratschluß der Erlösung korrespondiert mit dem Ratschluß der Schöpfung; beide sind von einem Gott gefaßt und der eine ist auf den anderen angelegt. Noch andere Zeugnisse führen auf das Gleiche hin. Der Erlöser ist der Sohn von Ewigkeit, wir die Söhne; er ist im vorweltlichen Rate der Erbe, wir die Miterben; er der Christus, wir die Christen; er das Haupt, wir der Leib oder die Glieder; er heißt der Mann, die Gemeinde das Weib; er ist der Erstgeborene unter vielen Brüdern: Röm 8,17.29; Kol 1,15-20; Eph 5,25.31.32.

Betrachten wir nun in summarischer Weise, wie die orthodoxe Kirche seit alter Zeit sich des Logos Vereinigung mit der menschlichen Natur dachte. Das große Problem findet sich bereits scharf und reinlich nach seinen großen Umrissen umschrieben in den Werken des Athanasius gegen die Arianer und Apollinaristen. Hier sind gleichsam schon die Gefäße hingestellt, in die das aus den heiligen Schriften gezogene Öl der Lehre von allen späteren rechtgläubigen Lehrern gegossen ward. Athanasius hat bereits entschieden die vollständige Menschheit Christi und andererseits die vollständige Gottheit behauptet, jenes in seinen 2 Büchern gegen die Apollinaristen; dieses besonders in den 4 Reden gegen die Arianer. Er will weder eine Vermischung noch eine Verwandlung beider zulassen (s. besonders Ep. ad Epictetum 4-7; 8-12). Das Wort hat durch die Menschheit keinen Zuwachs oder Änderung gewonnen; Erniedrigung und Erhöhung, Wachstum und Leiden treffen nur das Menschliche (τὸ ἀνθρώπιον) im Erlöser oder das Fleisch (kontra Arianos I,45; III,34.45.51-53; IV,6). Und solches sollte zur um so höheren Bewunderung dieses Erlösers anregen (III, 45; IV,6. u.a.). Und dabei leugnet Athanasius die bloße Einwohnung des Logos in dem Menschen Jesus, wie er etwa in den Propheten und alten Heiligen gewohnt, um sie zu heiligen; nein: „das Wort war Fleisch“ und „er nahm Knechtsgestalt an“ (C. Arianos III,30.31; C. Apoll. II,1). Der Herr ist aus Samen Davids geworden, aus dem Fleisch der Maria (ad Epictetum

2); mittels eingehender Exegese wird (ibid. 4) die wahre Menschheit des Herrn erhärtet.

Die Vereinigung der beiden Naturen war die denkbar innigste, ohne daß freilich eine feste Formel dafür aus den Werken des Athanasius hergestellt werden kann. Aber wenn auch die Formel fehlt, so hat er doch die Früchte solcher Vereinigung sehr wohl zu würdigen gewußt. Die wichtigste Stelle kontra Arianos III,32 lautet: „Als daher das Fleisch litt, so war der Logos nicht außerhalb desselben, weshalb auch sein (des Logos) das Leiden genannt wird. Und währenddem er auf göttliche Weise (θεικῶς) die Werke des Vaters verrichtete, so war das Fleisch nicht außerhalb des Logos; sondern der Herr tat auch dies wieder in ebendemselben Leibe“. Der Herr nahm menschliches Fleisch ganz und gar mit seinen Affekten an, um sie sein zu nennen, jedoch ohne daß die Gottheit dadurch angetastet worden wäre. Desjenigen aber, dessen eigen die Affektion (τὰ πάθη) sind – eben desselbigen Eigentum ist auch das κατόρθωμα und die χάρις, d.h. die Taten zu unserer Erlösung. Beides ist von dem ungeschiedenen Gott und Menschen zumal herzuleiten. Also kam es (a.a.O. § 33) in diesem Erlöser zu einer vollkommenen Erlösung; ohne dem wäre es nie zu einer radikalen Befreiung des Menschen gekommen. – Was aber die Hauptsache ist: bei Athanasius spitzt sich alles auf die Erlösung zu. Kontra Apoll. I,7 heißt es: Das Fleisch, welches Adam empfänglich für die Sünde gemacht und in Verderben und Verdammnis gebracht – hat Christus als vom Verderben und Tode frei hingestellt – er hat die Werke des Teufels zerstört (ibid. II,6).¹⁸¹ Nicht um Nachahmung Christi, sondern um eine neue Schöpfung handelt es sich bei der Erlösung (ibid. I,28). Genug, die tiefsten Gedanken, welche dann Luther besonders wieder aufnahm, und die bis heute die Christenheit zu erneuern geeignet wären, hat Athanasius schon angedeutet.

Cyrell zog die Linie der Orthodoxie weiter. Er strebte nach einer intensiven und allumfassenden Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in Christo, um mittels derselben zu einer wirklichen Teilnahme der göttlichen Natur an den Zuständen und Leiden der menschlichen zu gelangen. Er bereits redet von einer Zusammenfassung der *idiomata* der beiden Naturen, wonach also die disparaten Ausdrücke und Handlungen einem und demselben zugeschrieben werden müssen.¹⁸² Als Gottes Logos noch nicht Mensch geworden war, kannte er auch so die menschliche Schwachheit als Schöpfer (nach Ps 103,14): aber wenn es gestattet ist, so

181. Man vergleiche die Zitate aus Athanasius in § 55 und 57 der Dogmatik.

182. S. die Beweise bei Thomasius, Dogmengeschichte I, S. 333f.

menschlich über ihn zu reden: er war noch nicht in selbsteigene Erfahrung unsrer Schwachheit eingegangen. Erst nachdem er unser Fleisch angezogen, hat er sie auf alle Weise erfahren.¹⁸³ Die Vollendung durch Leiden – bleibt dem Logos nicht fremd. Es ist nur ein Wahn, daß diese (Vollendung) sich ausschließlich auf den vom Weib geborenen Menschen, nicht auf den vom Vater stammenden Logos beziehe. Unter dem Vollendenden sei Hebr 2,10 Gott der Vater zu verstehen, der den Sohn durch Leiden vollendet, was zu unserer Erlösung notwendig war. Cyrill trachtet durchwegs, innerhalb der Einheit der Person die volle Wahrheit beider Naturen zu bewahren. Man sieht überall bei ihm die Tendenz auf die Erlösung durchscheinen, wie bei Athanasius u.a. Die Erlösung ist ihnen eine neue Schöpfung. Sie begegnen mit aller Macht dem Irrwahn einerseits des Arius, andererseits des Nestorius, daß die Erlösung ein Operat des sittlichen Wollens des zum Gott (Arius), oder des an die Seite der Gottheit (Nestorius) erhobenen Menschen Christus sei. Auf dem ökumenischen Konzil von Ephesus 431 wurde die Lehre des Nestorius verworfen und die orthodoxe Linie, welche die Lehrbegriffe des Athanasius und Cyrill schon gezeichnet hatten, energisch weitergezogen, bis dieselbe auf dem Konzil zu Chalcedon 451 in den sicheren Hafen der Anerkennung seitens der gesamten Kirche einmündete. Die abendländischen Kirchenlehrer (Ambrosius, Augustin) hatten sich an Athanasius angeschlossen. Bischof Leo der Große erfaßte mit warmem Herzen die hier in Frage kommenden Heilsinteressen und präziserte für immer den orthodoxen Lehrausdruck, während er die Gegner zur Rechten und zur Linken – Nestorius und Eutyches – in seinem Brief an Flavian als Ketzer stigmatisierte. Nach dieser, die Ergebnisse der christologischen Lehrentwicklung zusammenfassenden *Epistola ad Flavianum*, stellt sich der kirchliche Lehrbegriff näher so dar. Nur eine menschliche Natur nahm der Logos an, nicht aber eine menschliche Person, wie die Antiochener und Nestorius meinten. Vielmehr brachte der Logos das Personbildende mit sich; das Ich des Logos ist das eigentliche Personbildende bei dem Erlöser; die menschliche Natur subsistiert in ihm. Um das zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß die Schrift nie sagt: der Logos wurde „Mensch“, sondern „Fleisch“. Nach der Lehre der heiligen Schrift sollte man eigentlich nur von einer Fleischwerdung, Inkarnation oder griechisch *σάρκωσις* reden. Dagegen soll man Phrasen, wie „der Sohn Gottes ist Mensch geworden“ – *filius Dei assumpsit hominem* – meiden, oder dann den Ausdruck *hominem* sofort durch *naturam humanam* erläutern (s. Gerhard, loc. IV, Kap 6, § 96). Wir müssen demnach die menschliche Natur mit allen ihren Vermögen und Anlagen von dem

183. Mansi tom. V, 850.878. Ibidem 838ff.

menschlichen Ich trennen, durch welche letzteres eben nur die natura in eins zusammengefaßt wird (s. Gerhard, loc. IV, cap. 6, § 93). Mit der aus der Maria nach Leib und Seele gewordenen menschlichen Natur geht der Logos mit seiner Natur zur Einheit eines Subjektes zusammen. Das ist es nun freilich – wie Bischof Leo in seinem berühmten Brief¹⁸⁴ sagt – ein unbegreifliches Ding, allein für des Glaubens Auge anschaulich: „daß in Christus Jesus die menschliche Natur nicht ohne die wahre göttliche, und die göttliche Natur nicht ohne die wahre menschliche wirksam ist“, daß somit weder das Menschliche in Jesu dem Göttlichen, noch auch das Göttliche dem Menschlichen präjudiziert oder es beeinträchtigt. „*Quid cuius naturae sit, ex operum qualitate sentimus: nec divina enim humanis praeiudicant, nec humana divinis, cum ita in idipsum utraque concurrant, ut in eis nec proprietates absumantur, nec persona geminetur*“ sagt Leo, De passione Domini, Sermo XV. „*Nec sine homine divina, nec sine Deo aguntur humana*“ sagt derselbe Leo in der Epistola 83 ad Palaestinos episcopos (vgl. dazu Sermo XII. de passione Domini). Beide Naturen konkurrieren also nach Leo derartig bei den einzelnen Handlungen des Erlösers, daß einerseits weder die Eigentümlichkeit der zwei Naturen aufgehoben, noch auch andererseits die Person verdoppelt wird. Diese Anschauung Leos bezeichnet die rechte Mitte; Leo zieht die Grenzen dieses Dogmas, und sein Brief ward seit alter Zeit als Kennzeichen der Orthodoxie betrachtet,¹⁸⁵ Im Concilium Chalcedonense 451 ward seine Anschauung im allgemeinen sanktioniert, und über dieselbe ist die alte Kirche nicht hinausgekommen. Die zwei protestantischen Kirchen nahmen in ihren Symbolen die altkirchlichen Bestimmungen des Ephesinischen und Chalcedonischen Konzils auf. Die Theologen prägten aber dieselben um in die Lehre von der sogenannten *communio naturarum* s. *idiomatum*. Man ging aber dabei allzu scholastisch zu Werke, die Formel an Stelle des Lebens setzend, in beständiger Angst, entweder nach links oder nach rechts auszugleiten. Und daher kam es nicht zu einer rechten Freude an dem also mühsam konstruierten Erlöserbilde.

Gehen wir einmal einfach von der Schrift aus und gewinnen wir also eine Vorstellung von der Vereinigung der zwei Naturen in Christus. Wir gehen davon aus, daß jede Trennung der zwei Naturen in Christus auf Kosten der Einheit der Person zu vermeiden sei, obgleich wir uns ebenso sehr vor einer Vermischung derselben zu hüten haben. Und zwar stellen wir für das Zu-

184. Ep. X ad Flavianum.

185. Dieser Brief bringt wiederum nur die Lehrweise des Ambrosius und Augustin, noch mehr aber des Athanasius zum Ausdruck, und er war – wie auch Reuter, Augustinische Studien in Briegers Zeitschrift für Kirchenrecht VI, 2, S. 188. 191 nebst Thomasius und A. anerkennt, – die reifste Frucht der christologischen Entwicklung des Abendlands.

sammensein oder die *communio* der zwei Naturen und die Bewahrung der Eigenartigkeit oder *idiomata* den Maßstab der heiligen Schrift als entscheidend hin. Wir nehmen dabei mit unseren reformierten Bekenntnisschriften (Conf. Gall. 15; Belg. 19; Heid. Kat. 48) unseren Standort in dem Concilium Chalcedonense und dessen Symbol v.J. 451. Die zweite Helvetische Confession adoptiert ausdrücklich (am Schluß von Art. XI) alles dasjenige, was über die Inkarnation auf den vier ökumenischen Synoden von Nicäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon (samt dem Symb. Athanasianum) aufgestellt worden, und bekennt, solches mit aufrichtigem Herzen zu glauben und alles Gegenteilige verdammen zu müssen. Wir wünschen nunmehr erst aus der heiligen Schrift zu entnehmen, von welcher Art die Vereinigung der zwei Naturen, der göttlichen und menschlichen, in Christus sei, nicht aber uns eine bestimmte Formel der *unio* beider Naturen aufdrängen zu lassen, – um sodann erst zur Einheit der Person Christi zu gelangen. Die Einheit der Person steht uns obenan fest, und in welcher Weise nun dabei die zwei Naturen zusammen bestehen, das muß uns die heilige Schrift lehren. Die Formel tötet; der Geist macht lebendig.

Führen wir uns demnach einige Schriftstellen vor Augen, aus denen das Zusammensein der zwei Naturen in gewissen Lebensmomenten der einen Person Christi uns entgegentritt. Auf besonders deutliche Weise tritt dies hervor in Joh 3,13. „Niemand ist gen Himmel gefahren, denn der vom Himmel hernieder gekommen ist, des Menschen Sohn, der Seiende in dem Himmel.“ Dem staunenden Nikodemus enthüllt sich hier der unscheinbare Sohn eines Menschen als den gleichzeitig im Himmel Anwesenden. Er, der hier vor Nikodemus steht, lebt doch zugleich im Himmel. In ihm haben wir die einzige Verbindung mit dem Vater anzuerkennen. Niemand als er vermittelt den Verkehr der Glaubenden mit dem Vater, weil keiner außer ihm zu gleicher Zeit auf Erden und im Himmel ist. Also der hier Redende war zu gleicher Zeit der Seiende im Himmel und wahrhaftiger Mensch, dessen Nikodemus sich schämte, und der sich zur Sünde und zum Fluch machen ließ an unsrer Statt. 2.Kor 5,21; Gal 3,13; Hebr 5,8. Als der Ärmste der Armen einerseits, tritt uns doch andererseits Jesus wiederholt entgegen als der über alles zu verfügen hat: Mt 11,27; Joh 3,35; 5,19-23 ; vgl. Joh 11,43. Er ruft: Lazarus, komm heraus, während die ihn Umgebenden an seiner Macht zweifeln. Lk 23,43 ist besonders merkwürdig. Hier sagt er als ein für uns am Kreuze Hängender in der äußersten Verlassenheit zum Schächer: „Wahrlich, heute wirst du mit mir im Paradiese sein.“ Wenn also mitten in der Niedrigkeit die Gottheit vorhanden ist und wirkt, und sie dennoch den ganzen Lebensprozeß Jesu nicht zu einem

Schein herabdrücken soll, so müssen wir ein Zusammengehen der zwei Naturen statuieren, bei dem die eine der anderen sich akkommodiert, ohne daß die göttliche dabei an ihrem Adel, ihrem Glanz und ihrer Hoheit etwas einbüßt. Leo, Ep. 10 sagt treffend: *inclinatio fuit miserationis, non defectus potestatis*. Wegen solcher *inclinatio* konnte Paulus 1.Kor 1,25 reden von dem „Törichten“ und, „Schwachen“ Gottes, was dennoch stärker sei, als der Menschen Kraft und Weisheit. Und in der Tat, Jesus Christus hat uns während seines Wandels auf Erden nicht imponieren, sondern erlösen wollen; er hat nicht herrschen, sondern dienen wollen. Seine spezifisch göttlichen Eigenschaften: Liebe, Gerechtigkeit, Heiligkeit – hat er uns gerade so, während seines Leben im Fleische, aufs reichlichste anzuschauen gegeben. Im übrigen aber war er nicht darauf bedacht, sich als Gott hier hervorzutun und etwa die Eigenschaften der Macht geltend zu machen und damit das Ärgernis des Kreuzes aufhören zu lassen.

Die für die Vereinigung der zwei Naturen in Christus grundlegende Stelle des Philipperbriefes Kap 2 ist vom 3. und 4. Vers aus zu verstehen. Paulus verlangt daselbst, daß die Philipper demütig einer den andern höher achten, als sich selber. Auch solle ein jeder nicht auf das Eigene sehen, sondern auf des Nächsten Wohl Rücksicht nehmen. Und nun ermahnt er sie, die Gesinnung zu haben, die auch in Christus Jesu war, der in Gestalt Gottes dastehend – das ὑπάρχων bezeichnet den bleibenden Besitz; es ist partizip. präs. im Griechischen¹⁸⁶ – es nicht für einen Raub hielt das „mit Gott gleich sein“, oder mit Gott sich gleichzustellen, um seiner Würde nichts zu vergeben. Er handelte demnach anders, als die christlichen Leser welche nur allzu eifrig darauf hielten, andere von ihrer Stellung und Würde auf das Eindringlichste und zugleich Liebloseste zu überzeugen. Jesus Christus dagegen, wie es V.7 lautet, entleerte sich, angenommen habend die Gestalt eines Dienstknechtes und indem er geworden gerade wie andere Menschen auch sind. Und als solcher erniedrigte er sich, von einer Tat¹⁸⁷ demütigen Gehorsams fortschreitend zur anderen, ja er erniedrigte sich sogar bis zum Kreuzestod laut V.8. In dieser Erniedrigung für die Brüder hat er selbst die Schmach des Kreuzes nicht gescheut. Die Sache liegt demnach so:

Jesus Christus in seinem Wandel auf Erden, obgleich dastehend in der Herrlichkeitsgestalt eines eingeborenen Sohnes vom Vater, Joh 1,14, ging mit solchem Besitz nicht wie mit einem unverdient erlangtem Gut um. Er

186. Vgl. Demosthenes, Rede über den Chersonnes § 3: ἐχθρὸς ὑπάρχων – „ein notorischer Feind“, der tatsächlich vorhanden und sich nicht wegräsonieren läßt (Westermann, in der Ausgabe dieser Rede).

187. Wir denken hier besonders an die Beschneidung und Taufe Jesu, an die Versuchung in der Wüste u.a.m.

bediente sich dieses Besitzes nicht, wo solches nicht am Platze war, sondern er entäußerte sich desselbigen und ward unser Bruder, schwach mit den Schwachen, weinend mit den Weinenden. Er sah in keinem Stück auf das Seinige, sondern auf das, was dem Nächsten nützlich war – und ob solches auch unsägliche Erniedrigung mit sich führte, so blieb er doch treu seinem Berufe bis zum Kreuzestode – und das ist es nun gerade, was laut V.4 den Philippern durch das Vorbild Jesu Christi eingeschärft werden soll.¹⁸⁸ Selbstverleugnung zierte den Erlöser. Diese Selbstverleugnung, diese Kenosis und ταπείνωσις, die Christus laut der Philipperstelle V.7 und 8 geübt, ist nun nach dem Text nicht eine einmalige, die der Zeit nach etwa bloß mit seiner Fleischwerdung zusammenfiel. Vielmehr ist diese Selbstentäußerung und Erniedrigung eine im Willen Christi stetig begründete und fortwährende; es ist eine Entsagung, derzufolge Christus seine Gottesförmigkeit nach ihrer Macht und Allerhabenheit nicht geltend machte, sondern, obschon im Besitz jener Eigenschaften seiend und bleibend, sie doch nicht anderen aufdringen wollte.¹⁸⁹ Zwar kann der Sohn Gottes seine Gottesförmigkeit – die μορφή θεοῦ – nicht in der Weise von sich abtun, daß er sie im Himmel zurückließe, um ohne sie auf Erden zu erscheinen – wie solches unnötigerweise die modernen Vertreter der Kenosis (Thomasius, Gess) annehmen – ; aber wohl kann er sich ihrer fort und fort entäußern, soweit er sie zu seinem Beruf nicht nötig hat. Die Liebe zu den Verlorenen läßt ihn dieses höchste Wunder der Selbstverleugnung verrichten. Christus kann diese Eigenschaften, sofern sein hoher Beruf dies mit sich bringt, bis dahin verleugnen, daß er nicht weiß, daß er sie hat; daß er sie hat, um uns eines Wortes Pauli zu bedienen, als habe er sie nicht. 1.Kor 7,30. Wir sagen also: Jesus Christus lebte nicht sich, sondern anderen zu Gefallen hier auf Erden, Röm 15,3. Als unser Bürge und Stellvertreter bequemte er sich der menschlichen Art völlig an; er nennt sich des Menschen Sohn: und eben also ward sein Tun und Leiden satisfaktorisch.

So wollte denn Jesus der Allwissenheit sich nicht bedienen, wie wir uns ihrer bedient haben würden, um seine Leiden illusorisch zu machen, und durch die Gewißheit der Errettung und Auferstehung die Versenkung in das Leiden und in den Tod zu hindern. Er rang vielmehr mit dem Tode, Lk 22,44, und erhob sich nicht über ihn durch seine Allwissenheit.

188. Auch die Christen sollen die hohen Vorzüge zwar nicht ablegen, die ihnen ja zugeeignet sind durch die Einverleibung in Christus, aber sie sollen an dem Vorbild Christi lernen, wie man sich ihrer zu bedienen habe.

189. Leo, De passione Domini, Serm. XVII, sagt über das Verlassensein des Erlösers am Kreuz, dasselbe sei dahin zu verstehen: ut eum non solum pater relinqueret, sed etiam ipse se quadam ratione desereret, non trepida discessione, sed voluntaria cessione etc.

Der Allmacht wollte er sich nicht bedienen, wie es uns nur allzu nahe gelegen hätte, um die Feinde und den Satan von vornherein gänzlich niederzuschmettern.

Der Allweisheit wollte er sich nicht bedienen, um sein Wachstum und seine geistige Entwicklung untunlich zu machen. Der Allgegenwart bediente er sich nicht, um das Sein im Fleische zu negieren und doketisch zu machen.

Er bediente sich in keinem Falle dieser Gottförmigkeit, – der μορφή θεοῦ – um die Knechtsgestalt illusorisch zu machen.¹⁹⁰ Denn was er war, das wollte er auch ganz sein; er konzentrierte sich und verlegte den Schwerpunkt seines Wollens und Denkens in den Rahmen dieses armen Menschenlebens.

In welcher Weise diese Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung begreiflich zu machen ist – das anzugeben sind wir außerstande. Das Bekenntnis, nichts zu wissen, ist hier die höchste Weisheit.¹⁹¹ Soviel jedoch sehen wir, daß diese Selbstverleugnung geschah und zwar nach dem Kanon des für sein Amt und seinen Beruf Angemessenen. Sehen wir uns in dieser Beziehung das Bild Jesu, das die Evangelien bieten, einmal näher an.

Da heißt es von Jesus Christus Lk 2,52: „Jesus nahm zu an Weisheit, Alter und Wohlgefälligkeit, die er bei Gott und den Menschen fand.“ Das gilt hier von der ganzen Persönlichkeit des Mittlers. Der ganze Jesus Christus ist also dem Wachstum an Körper und Geist unterworfen, er ist nicht, wie Adam, als vollkommener Mann auf die Welt gekommen. Dieses Wachsen ist ganz ebenso von Jesus ausgesagt, wie von Simson (Ri 13,24), von Samuel (1.Sam 2,26) und von Johannes dem Täufer (Lk 1,80). Auch Jesus also hat nicht gleich alles gewußt und nicht alles von vornherein besser wissen wollen, als z.B. seine Eltern. Was sollte es auch heißen, eine Eigenschaft geltend zu machen, die über das Ziel hinausgeschossen und die wahre Menschheit Jesu zerstört hätte. Also Jesus Christus, die ewige Weisheit,

190.Vgl. dazu mein Werk: „Von der Incarnation des göttlichen Wortes, S 93f.“

191.Etliche Kirchenväter vergegenwärtigen sich solches durch die Vorstellung eines velare, (griechisch κρύψις) oder der evacuatio. Ersteres findet sich bei Ambrosius und Augustin; die evacuatio bei Hilarius von Poitiers (s. Reuter, Augustinische Studien IV, a.a.O. S. 179f.). Sie betonen damit nur, daß Jesus sich zwar des Besitzes der absoluten göttlichen Eigenschaften nicht begeben, daß aber die äußere, dem Wesen adäquate Erscheinung derselben aufgehört habe; sie wurde eine latente, aber darum doch nicht weniger wirkliche. Die alten Väter sind ganz auf der rechten Spur, aber wissen dabei sehr wohl, daß sie nur Unsagbares auszusagen versuchen und über die Anfänge des Lallens nicht hinauskommen. Ebenso lallt Bernhard, In ascensione Domini, Sermo II: „*Sola est humilitas, quae exaltat, sola est, quae ducit ad vitam. Christus enim cum per naturam divinitatis non haberet quo cresceret, vel ascenderet, quia ultra Deum nihil est, per descensum quomodo cresceret invenit, veniens incarnari, pati, mori, ne moreremur in aeternum: propter quod Deus exaltavit eum*“ etc.

wendete diese Weisheit nicht an. Rationell erklären läßt sich das nicht; wir können nicht angeben, wie er die Allweisheit verleugnen und sozusagen vergessen konnte. Aber daß er sie nicht anwandte, steht historisch fest und war angemessen wie auch geziemend für seinen Beruf. Auch ein Kind will er sein und an unsrer Statt sich Huld bei Gott und Menschen verdienen, auf daß er heilige das zarte Kindesalter und dessen Entwicklung. In allerlei menschlicher Schwachheit und Bedürftigkeit ward er groß. Wenn er schon im zwölften Jahre weiß, daß er sein müsse in dem, was seines Vaters ist, so rühmt er damit nicht selbstgefällig seinen höheren Ursprung. Er bleibt auch hier (Lk 2,49) ganz des Menschen Sohn. Es ist das bloß eine Mahnung an seine Eltern mitten in der tiefsten Niedrigkeit, daß er den Eltern nicht so sehr gehöre, wie seinem Vater in den Himmeln. Denn die Eltern vergessen immerdar, was es Großes mit diesem Kind auf sich habe.

Bis zum vollkommenen Mannesalter ward darauf Jesus seinen Eltern untertan, und das geschah völlig aufrichtig, nicht aber zum Scheine, was ja die Eltern hätte niederdrücken und beleidigen müssen, und der Wahrheit ermangelt haben würde, Lk 2,51. Sodann tritt er hervor, um sich alsbald der tiefsten Erniedrigung preiszugeben, indem er sich der Taufe des Johannes unterzieht. Von seiner ewigen Herrlichkeit, vor der die Engel ihr Antlitz verbergen, will er hier nichts wissen, er entäußert sich derselben; er wirft sich in das Wasserbad, um darin unterzugehen mit seinem Fleisch und Gottes Zorn wider dasselbe zu sühnen. Gerade hier aber tat sich der Himmel auf über ihm, und seine Gottesherrlichkeit wird im Moment der tiefsten Erniedrigung und Gleichstellung mit den Sündern vom Vater anerkannt (Mt 3,17). Johannes verkündet ihn von der Zeit an auch ganz unwunden als den die Sünde der Welt sühnend davontragenden Messias, Joh 1,32. In der Niedrigkeit offenbart sich hier seine Hoheit; sie leuchtet innerhalb des Lebens im Fleisch hervor. Wir werden ihrer in der Praxis inne und brauchen die göttliche Natur nicht als ein dogmatisch Gewußtes zu Jesu wahrer menschlicher Natur hinzuzuaddieren. Es bleibt dessen ungeachtet dabei: Wir sahen seine Herrlichkeit, wie es Joh 1,14 (vgl. 1.Joh 1,2) von den Jüngern heißt. Laut Mt 8,23ff. schläft Christus im Schiff während des Sturmes; aufgeweckt von den Jüngern stillt er den Sturm durch sein Schelten. Er ist also auf der einen Seite so schwach, daß ihn nicht einmal der Sturm weckt, und dann stillt er den Sturm durch sein Machtgebot. Beides geschieht so, daß die göttliche Natur und die menschliche innigst vereint wirken, nicht einander vorgreifend, sondern in angemessener Unterordnung der einen unter die andere und beider unter den Vater, wie es für den Fleischgewordenen sich ziemte. So kommt es, daß er (Joh 14,9) sagen kann, als Philippus bittet, zeige uns den Vater: „Philippus,

wer mich sieht, der sieht den Vater“; und doch ist er andererseits der Mensch nach Jes 53, der von Menschen Verachtete. Das Gleiche läßt uns die Verhandlung Jesu mit Nikodemus erkennen, s. Joh 3,13. Hier stellt sich Jesus zunächst in aller Niedrigkeit dar als des Menschen Sohn; aber zugleich behauptet er sich als den, der κατ' ἐξοχήν Verkehr mit Gott habe. Er nennt sich nämlich den Seienden im Himmel, und zwar während dieser seiner Niedrigkeit. Damit will Jesus nicht selbstgefällig seine Gottheit rühmen. Der Sinn ist: Alle Tage fahre er gen Himmel, nicht dem Leibe nach, sondern πνεύματι mit seinem Geist, und hier lerne er Erkenntnis von den Dingen Gottes (V.12). – Was er also von dem Vater sah und hörte, das tat, das redete er, wenn er unter den Menschen war; vgl. Joh 5,19.30.43; 8,38; 9,4. Nicht also aus eigener Machtvollkommenheit redete er – nach Aussage der letzteren Stellen – sondern nur, was ihm der Vater in den Mund gab; so viel, wie er ihm in diesem oder jenem Moment offenbarte, so viel teilte er den Seinigen mit. Es tritt also Jesus Christus nach dieser Betrachtungsweise ganz in unsere Stelle ein; er erscheint als unser Mittler; er lernte vom Vater; er empfängt Befehle vom Vater (Joh 10,18); er ist dessen gehorsames Organ; er ist der Knecht Jahwes nach Mt 12,16-21. Auch war ihm die Salbung mit dem heiligen Geist verliehen, Jes 61,1f.; Lk 4,21, der bei der Taufe auch wirklich sichtbar auf ihn sich herabsenkte. Mt 3,16; Lk 3,22. Er hat also in den Tagen seines Fleisches stets in Unterordnung unter den Vater, im Gehorsam des Glaubens und nach der Norm des Wortes Gottes gehandelt. Er ward geführt, vom heiligen Geist, Mt 4,1; Lk 4,1. Er wollte nicht alles auf einmal wissen, sondern sukzessive, je nachdem der Geist es ihm gab, vgl. auch Joh 19,28. Es hatte alles auch für ihn seine Zeit und Stunde, s. Joh 2,4; 7,6. Er ist gehorsam geworden Phil 2,8; er betete Lk 3,21 ; s. Joh 11,41; er hat in seinem Leidensweg Gehorsam gelernt, Hebr 5,8, und dieser Unterwürfigkeit unter den Willen des Vaters, diesem Leben des Glaubens und des Gehorsams gegen das Wort Gottes tat die göttliche Natur keinen Abbruch. Sie setzte sich in Einklang mit den Fähigkeiten der menschlichen Natur, ohne ihr vorzugreifen.¹⁹² So weit ging die Herablassung des Sohnes zu dem Maße der menschlichen Natur, daß der Sohn Gottes etliches nicht wußte, Mk: 13,32; ja daß auch etliches nicht in seiner Macht stand, Mt 20,23. Er hat das Sitzen zu seiner Rechten und Linken nicht zu verleihen. Solches überläßt er Gott dem Vater, den Paulus deshalb auch Christi Haupt nennt, in Anbetracht der stellvertretenden Handlung

192. Leo, Sermo XV de passione Domini, drückt dies so aus, daß er sagt: *Cohibita est potentia deitatis, ut perveniret ad gloriam passionis*. Der ganze Sermo ist wichtig. Vgl. Calvin im Genfer Katechismus S. 133: *delitescerat eius divinitas*. Ebenso Zanchius, De incarnatione (tom. VIII, p. 34.60): *Adde et hoc, quod eadem Deitas effliciebat, ut caro sibi unita pati posset. Quomodo? quiescendo scilicet (ut loquitur Irenaeus) et eam pro sua natura pati sinendo. En, quomodo Deitas cooperabatur in passionibus carni.*

gen des Erlösers, 1.Kor 11,3, vgl. 3,23. Er wollte nicht glänzen mit eigenem Wissen und eigener Macht,¹⁹³ wodurch die Erlösung nicht gefördert, sondern nur dem Fleische gedient worden wäre. Was soll der Erlöser in den Tagen seines Fleisches auch von solchen Dingen Notiz nehmen, die gar nicht im Verband stehen mit der ihm aufgetragenen Errettung, sondern nur ihr vorgreifen würden? Er will sich ganz menschenförmig erweisen, und gerade darin soll sich sein Erlöserberuf bewähren.

Wir stehen auf dem Boden unserer Kirche, greifen dabei aber nach rückwärts, und zwar benutzen wir zur Erläuterung dieses Geheimnisses besonders Bischof Leos granitene Auseinandersetzungen. Das Mysterium ist groß; nur der Gläubige vermag ahnungsvolle Blicke in dasselbe zu tun, denn sein Leben verläuft in ähnlichen Gegensätzen, wie das Phil 2,5ff. angedeutet wird.

Wir schließen hier ab, indem wir auf ein treffendes Wort Melanchthons im Kommentar zum Römerbrief verweisen, wo er sagt: daß er sich freue auf die himmlische Schule, in der er dieses Geheimnis von der Verbindung der zwei Naturen in Christus durchschauen werde.¹⁹⁴ Das ist auch unser Standpunkt.

Und mit Calvin sagen wir (Instit. II,13,4): Er kam vom Himmel herab, ohne jedoch den Himmel zu verlassen; auf eine wunderbare Weise wollte er aus der Jungfrau geboren werden, auf Erden wandeln und am Kreuze hängen, um immerdar die Welt, wie von Anfang her, zu erfüllen. – Vgl. noch Inst. II,14,3; bes. II,16,5; dort redet Calvin von dieser völligen Verleugnung seiner selbst, die Christus gezeigt habe, da er sich Gott unterwarf und in seinen Willen völlig ergab.

Als Anhang folge hier noch ein Blick auf die *communicatio idiomatum*, wie sie in der reformierten Kirche nach Abschluß unserer großen kirchlichen Bekenntnisse üblich wurde. Aus der persönlichen Einheit, zu welcher die zwei Naturen zusammengingen, resultierte für die spätere reformierte Kirchenlehre ein doppeltes *genus* der *communicatio idiomatum*, bei dem auch wir verharren. Wir folgen hierbei, nachdem Calvin die Sache nur kurz berührt (Inst. II,14,1), Zanchius und Maresius. – Die erste Art der *communicatio idiomatum*, welche aus der *unio naturarum* folgte, ist jene, wonach *quicquid est singularum naturarum, illud totum de Christo ipso sive per propriae personae nomina, sive per nomina naturarum in concreto expres-*

193. Die Forderung des Volkes, er möge Wunder tun, weist er zurück (Joh 6,15.30ff.); er will nicht vom Fleisch als Messias anerkannt sein.

194. Melanchthon, Opp. omnia, Wittenberg 1577, vol. IV, S. 88.

sarum significato ac denominato verissime et realissime praedicatur (Zanchius l. c. tom. VIII, S. 39) D.h. die eine Person eignet sich das von beiden Naturen Gewirkte zu, und umgekehrt, jede der beiden Naturen, d.h. aber ihr Konkretum (Menschensohn, Gottes Sohn), kann sich das der Person Zugehörige als von ihr verrichtet zuschreiben. Nach diesem *genus* der *communicatio idiomatum* (dem *genus idiomaticum*) können die Idiome der Naturen von der Person prädiert werden. Ganz einfach liegt die Sache, wo Göttliches von dem nach seiner göttlichen Natur benannten Erlöser ausgesagt wird, und Menschliches von dem nach seiner menschlichen Natur benannten Heiland. Z.B. Das Wort war Gott, Joh 1,1, und „des Menschen Sohn wird den Heiden überliefert werden“ (Lk 18,32). Verwickelter wird die Sache aber, wo wir Sätze finden wie z.B. Joh 3,13 – „des Menschen Sohn, der im Himmel ist,“ oder, „den Fürsten des Lebens habt ihr getötet“ (Apg 3,15, vgl. 20,28). Hier ist nun zu unterscheiden und zuzusehen, nach welcher Natur in jedem einzelnen Fall die betreffende Aussage gemacht wird. Obige Aussagen sind solche, die zwar von derselben Person promiscue gültig sind, aber κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο d.h. nach verschiedenen Beziehungen hin, welche dieser Person eigen sind. Zanchius sagt: Non talia dicuntur secundum idem, licet de eodem (a.a.O., S. 43). Diese *communicatio idiomatum* ist nur insofern *realis*, als das Einheitsband der Person zwischen beiden Naturen besteht. Sie ist dagegen nur figürlich zu nehmen oder *verbalis*, sofern wir die Naturen abstrakt fassen: denn da ist es ein unmögliches Ding, daß die göttliche Natur gelitten, oder die menschliche im Himmel wäre, was auch nie von einem der maßgebenden Väter behauptet, von Leo in seiner Epistola ad Flavianum deutlich in Abrede gestellt ward.

Die zweite Art der *communicatio idiomatum* ist das *genus apotelesmaticum*, wonach, zufolge der Vereinigung der zwei Naturen zu einer Person des Logos, *opera Christi mediatoria, ad quae utraque natura confert quod suum est, pro suae constitutionis et virium suarum conditione competit Christo secundum utramque naturam* (Maresius, Systema, loc. IX, 33).

Der Erlöser hat die Versöhnung vollbracht, dies ist sein vornehmstes Apotelesma (Werk). Er hat sie aber so vollbracht, daß er seiner menschlichen Natur nach gelitten hat, und durch seine göttliche Natur die menschliche getragen in ihrem Tun und Leiden, und beidem unendlichen Wert verliehen hat. Und daher hat man bei allen Leistungen des Erlösers Bedacht zu nehmen auf die Person, die beiden Naturen gemeinsam, und das Ziel (das Apotelesma), wozu sie zusammenwirken. Die alten Kirchenväter erläuterten dies durch das Gleichnis vom glühenden Stahl, bei welchem die Tätigkeit des Hauens zwar eine ist, jedoch mit dem doppelten Effekt, daß

eine Schnitt- und Brandwunde erfolgt. *Nec ustio est simpliciter nec sectio, sed ustio secta et usta sectio*, sagt Maresius. Der Grund dieser *communio idiomatum* ist besonders von Leo in der epistola ad Flavianum trefflich auseinandergesetzt und vom Concilium Chalcedonense akzeptiert worden.

Die außer diesen beiden von der lutherischen Kirche noch adoptierte dritte Art der *communicatio idiomatum* verwerfen wir. Es ist dies das *genus majesticum* oder *auchematicum*. Dasselbe handelt von der realen Mitteilung der Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche und wurde im Gegensatz zu Zwingli ausgebildet, welcher die Anwesenheit des Leibes Christi auf Erden, besonders im heiligen Abendmahl, bestritt.

Sowie wir nämlich als Objekt solcher Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur jene Natur einsetzen, die der unsrigen nach dem Falle Adams vorhandenen gleich ist – so zerrinnt die ganze Annahme eines dritten *genus* alsbald. Man könnte sich unmöglich etwas denken bei einer menschlichen Natur des Erlösers, welcher Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, sowie auch die lebendigmachende Kraft von der Empfängnis an realiter mitgeteilt worden wäre, und die zugleich unter göttlicher Schuldhaft von der Empfängnis an stünde. Wir würden hier auf den barsten Schein hinauskommen. Es würde alles Leiden des Erlösers, es würden alle seine Schwachheits- und Subordinationszustände nur noch der äußeren Erscheinung angehören und der kongruente Faktor der Genugtuung gegenüber einem erzürnten Gott würde uns ganzlich abhanden kommen. Vor einer mit der göttlichen Natur von der Inkarnation an in eins zusammenfließenden menschlichen Natur des Erlösers, die nur mit Mühe innerhalb des Rahmens des *status exinanitionis* gehalten werden kann (s. § 59), erschrickt das Gesetz und flieht der Tod, vor ihr treten die Kinder Gottes scheu beiseite, denn das ist nicht mehr ihr Erlöser nach Hebr 2,14-18.

§ 59. Vom doppelten Stand Jesu Christi

In dem Willen Christi liegt nach Phil 2,5ff. der Grund für sein menschliches Sichhervortun bei aller ihm eigenen Gottförmigkeit. Er wollte nicht mehr sein als wir; er hat es sich nicht leicht machen wollen; er hat im Glauben, im Gebet und Flehen seinen Weg auf Erden vollenden wollen. Er wandelte an des Geistes Hand, nicht aber im Schauen. Er hat unsere Errettung im Elend beschafft, im Gehorsam unter des Vaters Willen hat er ein großes Heil erworben. Sonst wären wir mächtiger und mehr vermögend als er, die wir im Elend, und gehalten allein durch den Glauben, hiernieden wallen. In diesem Willen liegt es nun auch begründet, daß von einer Zwei-

teilung der Stände oder Zustände Jesu Christi in der Dogmatik die Rede sein kann. Der eine ist der der Erniedrigung, der zweite der der Erhöhung; beide nennt Paulus in Phil 2,7-9. Auf diese zwei Stände läßt sich die ganze Reihe von Tatsachen verteilen, auf denen unsere Errettung beruht und welche der 2. Artikel des Apostolicums in der Kürze angibt.

Die Ständelehre tritt nun aber in der Reformationszeit noch zu sehr zurück. In der lutherischen Kirche wird sie zwar gelehrt, aber als das Subjekt der Erniedrigung wird der schon im Schoß der Jungfrau empfangene, gottmenschliche Erlöser statuiert. Um der heiligen Schrift tunlichst gerecht zu werden, half man sich lutherischerseits mit einer Erniedrigung der eigentlich im Akt der Konzeption aufs höchste erhöhten menschlichen Natur des Erlösers, damit nur die göttlichen Prädikate die menschlichen zur Ruhe kommen ließen. Die letzteren sollten Zeit gewinnen sich menschlich zu äußern, nicht aber in die göttlichen untergehen.¹⁹⁵ Man hatte seine liebe Not, um die menschlichen Qualitäten aus der Umarmung der göttlichen zu befreien, was auch noch wunderbarlich genug bei dem neusten Vertreter, Philippi (Glaubenslehre IV,1.439 Note) zu Tage tritt. S. 444 heißt es: „Er war wahrer und wirklicher Mensch, aber als der Gottmensch und der durchgottete Mensch hätte er auch als Mensch gottähnlich erscheinen können, zog es indes vor – menschenähnlich aufzutreten. Da er dabei aber in göttlicher Gestalt blieb, so bestand die Annahme der Knechtsgestalt in dem Zurückziehen der Strahlen der Gottesherrlichkeit, welche seinem Fleische fortdauernd einwohnte, und die er nun mit dem Vorhang des Fleisches verhing und dämpfte.“ Als Subjekt der Erhöhung wird dann immer der Mensch Jesus vorgeschoben, der doch aber abgesehen vom Logos gar nicht subsistierte. Das Problem ist bei Philippi nur in seiner ganzen Schroffheit reproduziert.

In der reformierten Kirche ließ man die Erniedrigung durch die Annahme der Knechtsgestalt sich vollziehen, gründete sie also auf Phil 2,7 statt auf Röm 8,3.

In beiden Kirchen aber drohte immer wieder der feste Boden für einen Status exinanitionis verloren zu gehen. Man suchte vergeblich nach einem, Christus mit uns verbindenden Gliede; die Anknüpfung an unsere Natur wurde vergebens versucht, wo die Fleischwerdung des Logos nicht gründlich festgehalten und in ihren Folgen durchdacht wurde. Das, was die Inkarnation zur Exinanition macht, fällt weg, sowie wir den Eintritt des Logos in das Lebensgebiet der **gefallenen** Menschheit leugnen. Erst die

195.S. Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie, Seiten 24.29.

Fleischwerdung des Logos fällt unter den Gesichtspunkt des Erduldens von etwas, das seiner unwürdig war, und worin das tiefste Geheimnis seiner Liebe sich kündlich groß offenbart. Nun erst haben wir jenen erwünschten Anknüpfungspunkt seiner Natur mit der unsrigen. Er nimmt den Fluch auf sich, um ihn aber zu brechen. Hier in der Fleischwerdung des Logos haben wir tiefste Erniedrigung und dabei zugleich weisheitsvolle Liebe, die den Kelch nicht von sich weist, den der Vater ihr gibt; hier haben wir den Durchgang durch das Todestal zum Leben – aber nicht so, daß alles ein Schein und nicht Wesen wäre, was der Erlöser getan und gelitten. Auf ihm ruhte wirklich von wegen der Annahme unsrer gegenwärtigen menschlichen Natur Gottes Bann und Fluch (vgl. Thomasius, Christi Person und Werk III,1,92f.). Und das hat er tragen wollen – er hat den Zorn, der wider diese Natur gerichtet war – ertragen wollen und dieses Band, das ihn mit uns verknüpfte, nie wieder zerrissen, auch da nicht, als es ihn zum Tode, ja zum Tode am Kreuz führte.

Wirklich behauptet nun aber Hepp (Dogmatik S. 351): die Erniedrigung bestehe nicht in der Menschwerdung als solcher – Christus erniedrigte sich dadurch, daß er die Knechtsgestalt annahm etc. Er irrt und kann sich dafür nicht auf die älteren reformierten Dogmatiker berufen, welche vielmehr die Erniedrigung für zusammenfallend mit der Inkarnation hielten (s. mein Buch: Von der Incarnation des göttlichen Wortes S.19). Immerhin verlor man aber doch allmählich auf reformierter Seite das Interesse an der Ständelehre, und etliche, wie W.v.Brakel, Heydanus und andere, leugneten allen Ernstes, daß die Menschwerdung an sich schon eine Erniedrigung in sich schließe und zogen damit eigentlich nur die Konsequenz aus dem Lehrbegriff der älteren Theologen. Wenn man die Bedeutung der Fleischwerdung des Logos verkennt, so kommt man nie zu einem wahren Stande der Erniedrigung. Wir wiederholen es: Nicht dies, daß etwa Gott zum Menschen gemacht worden, begründet die Erniedrigung – sondern allein dies: daß nach Joh 1,14 der Logos Fleisch wurde (§ 55). Mensch zu werden, ist an sich nichts Erniedrigendes – dagegen Fleisch zu werden, ist für den Logos eine Sache der äußersten Erniedrigung¹⁹⁶. Denn hier ging seine Natur mit einer anderen in eins zusammen, die unter göttlicher Schuldhaft, d.h. unter dem von Adam herrührenden; *κατάκριμα* (im Zustand der Verdammung) sich befand.

Von dem Augenblick an, da der Logos Fleisch geworden und der Sohn Gottes eben damit Knechtsgestalt annahm, begann der Zustand der Er-

196. Vgl. mein Werk: Von der Incarnation des göttlichen Wortes, Seiten 19.110.

niedrigung und mit ihm zugleich das Werk der Erlösung. Wie sehr schon gleich dieser Akt der Fleischwerdung im Willen des Sohnes Gottes beruhe, zeigt uns Hebr 10,5-10. Hier ist vom Zweck der Ankunft Christi in die Welt die Rede: Gott habe Opfer und Darbringung nicht gewollt, sondern einen Leib Christo zubereitet. Und V.6-7 heißt es dann weiter, daß Christus gesagt durch Davids Mund, was in Ps 40,7ff. weiter geschrieben steht. In diesen Worten, durch die Christus sich bereit erklärt, in die Welt zu kommen, offenbart sich Christi Wille, durch seine Selbstaufopferung Gottes ganzen Ratschluß zu erfüllen, die Feindschaft zwischen uns und Gott aufzuheben und die Gerechtigkeit wiederzubringen: weshalb es auch V.10 heißt: „Ich will predigen die Gerechtigkeit in der großen Gemeinde.“ Auch bei der Taufe spricht Jesus seinen Willen aus, der dahin geht, daß es sich zieme, alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Mt 3,15. Johannes des Täufers Wille ist, daß Christus lieber ihn taufe; das wäre jedoch eine Erlösung ohne Genugtuung gewesen. Christus aber will erst Genugtuung leisten, will sich selber erst hineinwerfen in den Tod des Wasserbades, will Gottes gerechter Anforderung, die in dieser Taufe an alles Fleisch erging, genügen, auf daß er Gottes Wohlgefallen sich im Namen der an ihn Glaubenden erwerbe und Gott also zur Rehabilitation herausfordere, die dann auch erfolgte nach Mt 3,17.

Die darauffolgende, durch das Festhalten an Gottes Wort siegreich bestandene Versuchung durch Satan (Mt 4; Lk 4) war eine Bewährung an unsrer Statt; in der selbsterwählten, und konsequent von ihm durchgeführten Erniedrigung hat Christus unsere Erlösung beschafft.

Auch der Wille seiner Jünger, besonders Petrus, demzufolge Jesus dem Leiden zu Jerusalem aus dem Wege gehen sollte, wird von Jesus abgewiesen. Mt 16,22.23 (σκάνδαλόν μου εἶ). Jesus behauptet seinen auf unsere Errettung abzielenden Willen. Ganz so handelt er in Gethsemane Mt 26,39 und bei der Gefangennahme 26,53.54; Joh 18,8. Auch am Kreuz stirbt Jesus freiwillig; er neigt zuvor das Haupt und stirbt sodann, Joh 19,30. Da erfüllte sich sein Wort: „Niemand nimmt das Leben von mir; – er selber ist es, der seinen Geist in die Hände des Vaters übergibt, Joh 10,17.18. Den gesamten Zustand der Erniedrigung faßt der Hebräerbrief auf Grund von Ps 8,5-7 in das Wort zusammen, daß Jesus geringer gemacht sei, als die Engel, auf daß er den Tod schmecke für alles (ihm Gegebene) Hebr 2,9. In dieser Weise hat er von seinem Lebensanfang bis zum Ende desselben am Kreuze seinen Willen gehorsam dem Willen des Vaters untergeordnet, Phil 2,8. Worauf nun dieser Wille des Vaters im letzten Grunde abzielte – daran wollen wir hier mit den Worten Jesajas nur erin-

nern Kap 53,10: „Wenn seine Seele ein Schuldopfer wird gebracht haben, so wird er Samen sehen und der Rat des Herrn wird Fortgang haben durch ihn.“ Vgl. Bernhard, In ascensione Domini Sermo III,2: *Singularis illa maiestas voluit mori, ut viveremus, servire ut regnaremus, exsulare ut repatriemur et usque ad servilissima opera inclinari, ut constitueret nos super omnia opera sua.*

Bernhard hat die Weise, wie die göttliche Natur an der Erniedrigung teilgenommen, treffend angedeutet, nach dem Vorgang von Cyrill (§ 58) und Hilarius in der alten Kirche. Der Erlöser hat alle göttlichen Eigenschaften an sich, aber wie Bernhard treffend bemerkt, er übt sie im Werke der Erlösung mit Anstrengung, was von dem Werke der Schöpfung nicht zu sagen ist.¹⁹⁷ In der Tat: was kann hier auch die maiestas ausrichten, wo nur die humilitas das Feld behauptet? Die Beweise für das Wirken der göttlichen Natur, sie liegen in der Krippe; sie begegnen uns dort, wo der Erlöser leidet und bezahlen muß, was er nicht geraubt hat (Ps 69,5); wo er sich durch Geißeln den Rücken aufreißen, beleidigen und ans Kreuz nageln läßt; wo er ruft: „Mich dürstet!“; wo er stirbt und drei Tage im Schoß der Erde liegt! Wir sagen, in diesen Werken hat der Erlöser stärker seine Gottheit bewiesen, als es durch lange Beweisreden über dieselbe je hätte geschehen können. Er tut hier in der Tat nur dasjenige, was er als Schöpfer und Erhalter der Welt je und je getan, wie solches Bernhard in sehr zutreffender Weise hervorhebt in s. Canticum canticorum, sermo VI,3: *„Dum in carne et per carnem facit opera non carnis sed Dei, naturae utique imperans superansque fortunam, stultam faciens sapientiam hominum daemonumque debellans tyrannidem, manifeste ipsum se esse indicat, per quem eadem et ante fiebant, quando fiebant. In carne, inquam, et per carnem potenter et patenter operatus mira, locutus salubria, passus indigna, evidenter ostendit, quia ipse sit, qui potenter sed invisibiliter secula condidisset, sapienter regeret, benigne protegeret. Denique dum evangelizat ingratis, signa praebet infidelibus, pro suis crucifixoribus orat, nonne liquido ipsum se esse declarat, qui cum patre suo quotidie oriri facit solem super bonos et malos, pluit super iustos et iniustos?“* Zu dieser Stelle bemerkt Ritschl (Studien und Kritiken 1879, S. 324) unter anderem Folgendes. **Passus indigna:** „Die Erduldung von Gegenwirkungen die seiner unwürdig sind, kann Christus unter dem Gesichtspunkt beigelegt wer-

197. Bernhard, Sermo XX,2: *Multum quippe laboravit in eo salvator, nec in omni mundi fabrica tantum fatigationis auctor assumpsit. Illa denique dixit, et facta sunt, mandavit et creata sunt (Ps 33,9). At vero hic et in dictis suis sustinuit contradictores et in factis observatores et in tormentis illusores et in morte exprobratores. Ecce quomodo dilexit.* Ferner vgl. sermo in feris IV. Hebdomadae sanctae § 13. *Vide ergo quam magnificaverit facere tecum illa maiestas. De omnibus, quae in coelo et sub coelo sunt, dixit, et facta sunt (Ps 148,5). Et quid facilius dictu? Sed nunquid solo verbo factum est, cum te quem fecerat refecit? Triginta et tribus annis supra terram visus, et cum hominibus conversatus, etiam habuit in factis calumniatores, in dictis iusultatores etc. Quare hoc? Quia verbum a sua subtilitate descenderat et grossius acceperat indumentum. Nam verbum caro factum erat, et ideo grossiori et morosiori opere utebatur.*

den, daß dieselbe das Mittel ist, durch welches er die Weltordnung auf das Heil der Menschen hinweist und und gütig leitet. Die Allmacht steht, nach Bernhard, nicht dem Leiden oder der Geduld Christi entgegen.“ Es ist dies eine wahre und fruchtbare Durchführung der *communicatio idiomatum*, fügen wir hinzu. Wir werden nun sagen, daß auch die Fleischwerdung des Logos unter dem Gesichtspunkte des Erduldens von etwas seiner Unwürdigem aufgefaßt werden darf, ein Erdulden, dem sich der Logos aus großer Liebe zu dem gefallenem Menschen unterzogen hat und wobei er der Allmacht nicht, wie die Vertreter der Kenosis wollen, entraten konnte, sondern ihrer erst recht bedurfte. Und wir sind gewiß nicht genugsam in dem göttlichen Wesen zu Hause, um in Abrede zu stellen, daß dieses Zusammenwohnen des Starken mit dem Schwachen möglich gewesen sei. Insofern aber die Liebe den Logos zur Fleischwerdung bewog, so kann er selbst seinen Kreuzestod unter den Gesichtspunkt der Erhöhung und Verherrlichung stellen (Joh 17, 1; vgl. 12,23). Der Akt der höchsten Demut und Selbstverleugnung war zugleich der Akt der Verherrlichung des Sohnes Gottes. Bernhards Aussagen greifen also in die Tiefen des Geheimnisses der Gottseligkeit, und die Reformatoren, bes. Luther, haben Ähnliches gesagt (Ritschl III.S. 365f.) Ebenso tiefsinnig sind schon die merkwürdigen Stellen über dieses Geheimnis bei Hilarius, z.B. in De trinitate IX,14.: *Deo proprium fuit, esse aliud, quam manebat, nec tamen non esse quod manserat: nasci in hominem Deum nec tamen Deum esse desinere, contrahere seusque ad conceptum et cunas et infantiam, nec tamen Dei potestate decedere. Hoc non sibi sed nobis est sacramentum, neque assumptio nostra Deo profectus est, sed contumeliae suae voluntas nostra perfectio est, dum nec amittit ille, quod Deus estt et homini acquirit, ut Deus sit.* Mit diesen Worten will Hilarius das wunderbare Geheimnis, von dem wir im § reden, nach Möglichkeit uns nahe bringen. Menschliche Natur geht vom Niederen zum Höheren, nicht so die göttliche. „Gott (so übersetzen wir Obiges) war es eigentümlich, ein anderes zu sein, als was er verblieb, und doch nicht nicht zu sein, was er verblieben war (ἐν μορφῇ θεοῦ): als Mensch geboren zu werden, und doch nicht aufzuhören, Gott zu sein; sich zusammenzuziehen bis zu Empfängnis und Wiege und Kindesweise, und doch der Gottesmacht nicht zu entsagen. Das ist ein Geheimnis nicht für ihn, sondern uns zu gut. Auch ist das Annehmen unserer Natur für Gott kein Fortschritt: aber daß er sich solche Schmach antun wollte, geschieht zu unserer Vollendung, da er nicht verliert, was er als Gott ist, und dem Menschen erwirbt, daß er Gott werde. Man vgl. über Hilarius G. Thomasius, Christi Person und Werk II, S. 172-189.

Wegen seines Gehorsams bis zum Tode hat nun Gott auch Jesus erhöht, und zwar, um so höher erhoben, je tiefer seine Erniedrigung zuvor gewesen. Phil 2,9.¹⁹⁸ Die Erhöhung oder der status exaltationis beginnt mit der Auferstehung. Durch diese Auferstehung wird der Erlöser nach Röm 1,4 öffentlich erwiesen als der Sohn Gottes, der er war. Er hat sich den Sohnesnamen verdient durch seine Werke, verdient hat er ihn sich für uns, Hebr 1,4, und bestätigt wird ihm dieses sein Verdienst durch die Auferstehung. Dasselbe empfängt durch die Auferstehung eine für alle ersichtliche Anerkennung. Weiter offenbart Jesus bei der Auferstehung seine siegende Macht über den Tod, Apg 2,24; Röm 6,9; 1.Kor 15,55.57; er zeigt dadurch öffentlich, daß sein Werk vollbracht und unsere Frei- und Gerechtersprechung vor Gottes Gericht vollzogen sei, indem das Haupt freigesprochen ist. Röm 4,25; 1.Kor 15,17.

Endlich begründet Christus durch seine Auferstehung die Hoffnung der Seinen auf eine gleichfalls herrliche Auferweckung ihres Leibes: 1.Kor 15,20-22.45-49. Und zwar ist diese Auferstehung eine leibliche gewesen, die sich den zweifelnden Jüngern unwiderstehlich aufdrängte. Der Evangelist Markus (16,11-14) hebt die Zweifel der Jünger ganz besonders hervor. Desgleichen stehen Petrus und Paulus mit ihrer ganzen Autorität für die leibliche Auferstehung des Herrn ein; dieselbe ist ein Grundbestandteil der apostolischen Verkündigung. Apg 2,31; 1.Kor 15,4-8. Und wahrlich, nachdem die Auferstehung Christi lange zuvor verheißen worden durch David und die Propheten, z.B. Ps 16,10.11; Jes 53,8.10.12; 55,3 vgl. Apg 2,31; 13,34.35 – so ist es nur billig, daß sie endlich auch eintrete. Auf der Tatsache der leiblichen Auferstehung Christi ruht unser ganzes Heil (vgl. 1.Petr 1,3) und besonders unseres Leibes Auferstehung nach 1.Kor 15,19.22.23.

Die mit der Auferstehung beginnende Erhöhung vollendet sich in der Himmelfahrt und dem Sitzen zur rechten Hand Gottes. Röm 8,34; 1.Petr 3,22. Mt 26,64. Lk 24,51. Apg 1,9.11; 3,21.

Was da zu unserem ewigen Heil auf Erden begonnen – das vollendet sich in den Regionen des Himmels. Die sichtbare und tastbare Gegenwart des Herrn ward zunächst 40 Tage hindurch den Jüngern wiederholt gewährt. Da sahen sie, daß er lebte und gesiegt hatte, und somit keine Verdammnis mehr vorhanden sei für sie. Röm 8,34. Und als er nun sichtbar vor ihren Augen gen Himmel fuhr – da befestigte sich die Überzeugung: daß der mit der Auferstehung gefeierte Triumph ein ewiger sei. Sie lernten dadurch

198. Die lutherische Dogmatik muß stattdessen sagen: „der Logos hat sich selbst erhöht.“

(Heid. Kat. 49): daß ihr Fleisch und Blut im Himmel sei als ein sicheres Pfand, daß er, als das Haupt, uns seine Glieder auch zu sich werde nehmen, Joh 14,3. Sie lernten, daß ihr Bruder und Herr als Fürsprecher bei dem Vater die einmal erworbene Erlösung fort und fort geltend machen werde. Es stand seitdem bei ihnen fest: daß, wie Joh 14,18 verheißen, Christus auch von dort aus seine Kirche regieren, ihr seinen Geist senden, und endlich von dort her zum Gericht wiederkommen und seine Kirche einsammeln werde in das Reich der ewigen Herrlichkeit. Joh 14,16-18; 16,13.14; Apg 1,11; Röm 4,25; Hebr 7,25.26; 9,24; Kol 3,4; 1.Thess 4,14-17.

Beides, die Auferstehung und die Himmelfahrt, wird gern im Neuen Testament als ein Stück der Erhöhung zusammengefaßt: Phil 2,9; Eph 4,8-10; Kol 2,15; 1.Tim 3,16; Hebr 1,3. Beides wird auch als ein Lohn für die Arbeit der Seele Christi angeschaut: Phil 2,9; Hebr 2,9; vgl. Jes 53,10. Es erteilt ihm der Vater, als dem Mittler Gottes und der Menschen, einen Lohn, der bereits in dem ewigen Ratschluß festgesetzt worden: Jes 53,10. Christus trägt die Erhöhung als einen Kampfpfeil davon, und zwar als der Mittler und unser Stellvertreter. An allen Orten der heiligen Schrift, wo von Christus ein Erben und eine Besitznahme ausgesagt wird, oder wo es heißt, daß ihm etwas geschenkt worden, ja daß er gekrönt und als etwas deklariert worden ist, daß ihm alles unter die Füße gelegt worden, gilt solches von dem Mittler Gottes und der Menschen, dem Menschen Christus Jesus und zugleich wahrhaftigem Gott. Mt 28,18 (*potestas officii* nach Olivian) Röm 1,4; Hebr 1,2-4; 2,8.9; 5,5.6 ; 1.Kor 15,25.27 – vgl. Ps 8,7; Phil 2,9; Eph 1,20-23. Auf unsere Seite wollte der Sohn Gottes ganz und gar hinübertreten, und als des Menschen Sohn sich alles erwerben und mitteilen lassen, was uns fehlte, auf daß er es fortan als die reife Frucht seines prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Amtes durch Vermittlung des heiligen Geistes seiner Gemeinde zufließen lasse. In solchem Willen Christi hat das selige Geheimnis seiner Erniedrigung und Erhöhung seinen Grund.

Die Weise also, in der die menschliche Natur Christi an der Erhöhung und Verherrlichung des Erlösers, teilnimmt, ist durchaus nicht durch eine der Konsequenz des Systems entstammende Formel zu bestimmen, wie in der Lutherischen Kirche bei Aufstellung des *tertium genus* der *Communicatio idiomatum* geschah (des g. maiestaticum). Mit Recht wiesen die reformierten Theologen (z.B. Zanchius, Opp. tom. VIII,170ff. und Maresius, Systema loc. IX,35-37) es ab, daß solche Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi, sei es von dem Moment der Fleischwerdung an, sei es von der Erhöhung an stattgehabt habe (beides

wird vertreten unter den Lutheranern). Eine derartige Mitteilung göttlicher Eigenschaften zerstört den festen Grund unsres Glaubens, indem sie die wahre menschliche Natur verflüchtigt und auf Eutychianismus hinauszulaufen droht.

Bei dem *genus majestaticum* der Lutherischen Kirche verliert der Glaube sein Objekt, die *natura humana* geht auf in die *divina* und die Früchte des hohenpriesterlichen Amtes Christi werden verflüchtigt.

Die *natura humana* wird die *natura divina*. In der Vergangenheit läge, was Christus getan, sein allgegenwärtig gewordener Leib zeigte keine Wundenmale mehr – und was an dem Herrn das teuerste ist für die Gemeinde, seine Niedrigkeit auch in der Erhöhung, wonach er bittet für uns, Hebr 7,25, und abwartet, bis Gott ihm alle seine Feinde zu Füßen legt, wäre nur noch in der Erinnerung konserviert. Vor unseren Augen stände die zufolge der Transfusion der essentiell göttlichen Eigenschaften in die menschliche Natur nun erst vollständig gewordene *persona θεανθρώπου*: ein ganz erschreckliches Wesen, vor dem wir zittern müßten, wenn wir seiner gedenken. *Non enim finitum ab infinito potest adaequate inhabitari, quidquid kontra pertendant Ubiquitarii, sagt sehr richtig Maresius* (Systema, loc. IX,30). Und wir fügen, im Hinblick auf Olevians Ausführungen betreffs dieses Problems, hinzu: Wer uns den nexus, welchen die göttliche und menschliche Natur des Erlösers hier auf Erden gehabt, auflösen wollte, löst für uns das Erlösungswerk auf, das ewig an der wahren menschlichen Natur haftet, und leugnet, daß wir ihn so wiederkehren sehen werden, wie ihn die Apostel von hinnen haben gehen sehen (Apg 1,11; vgl. Hebr 9,28). Dies war ja gerade die Sünde Adams, daß er Gott gleich sein wollte; Christus kam, diesen Schaden zu heilen (*contrario remedio* wie Olevian, De substantia foederis gratuiti I,6,31 sagt). Wie sollte der Erlöser nun die geschaffene menschliche Natur gleichwohl vergotten lassen und die Grenzen zwischen beiden Seinsweisen überschreiten? Wir sagen vielmehr mit Olevian (l. c. § 31): *Ut dixi: summa gloria est humilitas palam manifestata: quod nimirum in coelesti luce humiliatio in terra exhibita aeternam vim exserit coram Patre, et in animo Sacerdotis, qui utcunque patiendo non amplius se humiliet, humiliationis tamen in terra exhibitae dignitate palam manifestata fulget; eiusque fons, quod mitis sit Pontifex et humilis corde haudquaquam exaruit. Quin potius e luce et throno coelesti in coelum et terram scaturit intercedendo pro nobis, non seorsim a Λόγῳ; (neque enim est individuum per se subsistens humana natura) sed Λόγῳ in aeternum unita.*

Diese Worte Olevians, die entnommen sind aus dem gewichtigen 6. Abschnitt seines Werkes vom Wesen des Gnadenbundes, lauten: „Wie ich gesagt habe: die höchste Herrlichkeit (des erhöhten Mittlers) ist die vor der Welt geoffenbarte Demut, wonach also die auf Erden bewährte Demut droben im himmlischen Lichte ihre ewige Kraft vor dem Vater beweist und (zugleich) im Gemüte des Hohenpriesters (Christi), der, obschon selbst nicht mehr durch Leiden sich erniedrigend, gleichwohl durch die Würdigkeit seiner hier auf Erden bewiesenen Demut, die nunmehr vor aller Augen offengelegt wird, sich in seinem wahren Glanze zeigt. Und das geschieht so, daß die Quelle, wonach er ein sanfter und von Herzen demütiger Hoherpriester ist, keineswegs versiegt ist, sondern vielmehr reichlich fließt aus dem himmlischen Lichte und vom Thron herab, sich über Himmel und Erde verbreitend, dadurch daß er für uns bittet. Und dies tut die menschliche Natur nicht abgesondert von dem Logos (denn sie ist nichts für sich bestehendes) sondern als mit dem Logos ewiglich vereint.“ Die Einheit der Person des Logos wird überhaupt nicht durch menschliche Mittel der theologischen Spekulation gefördert; – wenn wir sie nicht im Glauben besitzen und antizipieren, so werden wir sie durch kein Netz der theologischen Spekulation zusammenhalten können. – Wenn also Christus Joh 17,5 bittet: Und nun, Vater, verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, vor dem daß die Welt war – so fordert er nicht für seine menschliche Natur eine Fülle der Herrlichkeit, welche er in der Ewigkeit besessen (diese hatte er ja nie abgelegt), sondern diese Herrlichkeit ist die im ewigen Friedensrate nun auch für die Seinen bestimmte. Und diese kam dem Erlöser wirklich zu in den großen Akten der Auferstehung, Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten Gottes, kurz in der ganzen vom Erlöser wiederholt (auch beim letzten Passamahl, Lk 22,16) in Aussicht genommenen Zukunft, die auf sein Dulderleben folgen sollte. (Vgl. das Erben des Sohnesnamens, den er bereits besaß, Hebr 1,4.)

Was nun besonders die Art des Leibes Christi seit der Erhöhung betrifft, so ist dieselbe von dem festen Grunde der Auferstehung aus zu bestimmen. Christus behielt seinen beschränkten menschlichen Körper; aber so, daß derselbe frei sich bewegt als ganz gefügiges Organ des in ihm wohnenden Geistes. Bald erscheint Christus hier, bald dort den Jüngern, selbst bei verschlossenen Türen tritt er ein Joh 20,26. Was aber vom Leibe der Auferstehung gilt, gilt auch von dem Leibe, den der Erlöser bei der Himmelfahrt mit sich nahm. Wie ihn die Jünger auf Erden gesehen, so wird er wiederkommen, Apg 1,11; so sahen ihn später Stephanus Apg 7,55 und Paulus Apg 22,14; 1.Kor 15, 8. Auch der Leib Christi nimmt also nur in dem Maße teil an der Erhöhung und dem Mitbesitz göttlicher Majestät, als es

ihm durch die ihm eigene lokale Beschränktheit und Begrenztheit möglich ist. Endlich darf dieser Leib Christi nie seine Ähnlichkeit mit dem unsrigen verlieren, weil er das Urbild unsres verklärten Leibes sein soll (Phil 3,21; 1.Kor 15,49). Es muß daher dem Christenherzen billig weh tun, daß über diese Ubiquitätslehre so viel Streit stattgefunden, und dadurch Bande gelöst wurden, die unzerreißbar hätten sein sollen.

Diesen doppelten Stand der Erniedrigung und Erhöhung charakterisiert ebenfalls die verschiedene Stellung, die der Geist Gottes einmal zum Fleisch gewordenen, sodann aber zum erhöhten Erlöser einnimmt. Der Logos wurde ja, was er nicht war; er wurde Fleisch. Und da war er nun als Fleischgewordener in dem Falle, mit dem heiligen Geist noch erst erfüllt zu werden, damit er in allem uns gleich wäre: Jes 11,2; 42,1; 61,1; Lk 4,18.¹⁹⁹ Der Geist Gottes kam bereits bei der Empfängnis im mütterlichen Schoß über den Erlöser und ist seitdem bei ihm geblieben. Die Stellung unseres Herrn, als des Mittlers und Bürgen der Seinen, als des unter die Engel Erniedrigten, Hebr 2,9, als des zweiten Adam: – diese Stellung brachte es mit sich, daß er in Abhängigkeit vom Geiste Gottes dastand, daß er an der Hand des Geistes und von ihm gehalten wandelte, Mt 4,1; Lk 4,1. Seine Stellung als der zweite Adam brachte es mit sich, daß er vom heiligen Geiste sich die Gaben mitteilen lassen wollte, die er zu seinem Werke jeweilig nötig hatte. Welche die Gaben waren, mit denen der heilige Geist Christus ausgerüstet, das ist klar – es sind Amtsgaben, und nicht etwa göttliche Eigenschaften, die die göttliche Natur der menschlichen in Christus mitgeteilt hätte. Wir lernen sie kennen aus Jes 11,1-5; 42,1.2; 61,1.2. Es sind Gaben, deren der Messias als Prophet, Hoherpriester und König bedarf. Unter diesen Gaben ragt die *humilitas*, die Demut,²⁰⁰ hervor, von der Jes 52,13.14 als des einen Lineaments Christi prophezeit. Zugleich ersehen wir hieraus, daß der Tätigkeit des heiligen Geistes Spielraum genug geboten war; denn bei der Leitung des Messias durch den heiligen Geist war es nicht etwa genügend, daß die göttliche Natur in die menschliche ihre Gaben übergieß, sondern der fleischgewordene Logos erhielt besondere Amtsgaben, die von den wesenhaften Eigenschaften Gottes (*dona essentialia*) wohl zu unterscheiden sind. Unser Herr im Stande seiner Erniedrigung tat nichts ohne den heiligen Geist; alles vielmehr tat er, durch denselben ge-

199. Unsere alten reformierten Dogmatiker fassen diese Mitteilung von Gaben (*gratiae habituales*) als eine Konsequenz der *unio naturarum* auf, aber nach den oben angeführten Schriftstellen kommen diese Gaben durch die Mitteilung des heiligen Geistes auf Christus herab, eine Mitteilung, die auch den Propheten zuteil wurde. Der Unterschied liegt lediglich in dem *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου* (Joh 3,34) d.h: *ei non – ut ceteris – admittitur (=zumessen) Deus Spiritum*; Christus empfängt gemäß der Wichtigkeit seines Berufs Gaben in Fülle. Unsre Alten widersetzen sich gerade zu dieser Stelle tapfer der Lutherischen Annahme einer Mitteilung der metaphysischen göttlichen Gaben ohne Maß (Maresius IX,32).

200. Vgl. Olevian, *De subst, foed. gr.* I,6 § 30.

trieben; er wandelte nicht im Schauen, sondern im Glauben. Der Geist macht sich Jesus zum gefügigen Organ seines Wirkens. Mt 4,1; 12,18.28; Lk 4,14.18; Joh 3,34; Apg 1,2; Jes 11,2ff.; 42,1; 61,1.2. Auch seine Aufopferung ist in der Kraft dieses Geistes geschehen Hebr 9,14, und die Auferstehung ist nach Maßgabe des Geistes der Heiligung vor sich gegangen, d.h. unter der Guttheißung desselben: Röm 1,4; 1.Petr 3,18. Der Geist Gottes ist es, der den Fleisch gewordenen Logos überschattet, ihn mit Kraft ausrüstet (Apg 10,38) – Gott war mit ihm – ihn aufrecht erhält, ja wieder aufrichtet, indem er einmal selbst sichtbar in Gestalt einer Taube auf Jesus herabkommt Lk 3,22.

Von der Erhöhung an dagegen verfügt unser Herr über diesen Geist Gottes als seinen, des Fleisch gewordenen Geist;

er verfügt über den Geist Gottes, dessen Einwohnen in unseren sterblichen Leibesorganen er erworben, der daher auch der Geist des Sohnes heißt. Gal 4,6; Röm 8,10.11; Phil 1,19. Ja, der erhöhte Christus selber wird ihn senden Joh 15,26; er gießt ihn aus Apg 2,33. Mit dem Hingang Christi zum Vater hängt namentlich die außerordentliche Geistesausgießung am Pfingstfeste in Apg 2 zusammen nach Joh 14,12.16-18; Apg 2,33: denn er hat den Geist erworben; ferner hat er, das gehorsame Kind Gottes, den Geist der Kindschaft uns erworben, kraft dessen wir nunmehr Gott mit dem Vaternamen nennen laut Röm 8,15; Gal 4,4.5. Was wir fortan sind, wissen, wollen und können durch Wirkung des heiligen Geistes – das ist alles sein Erwerb, eine Frucht der Arbeit seiner Seele; das hat er alles dargestellt, s. 1.Petr 1,2ff.; 2.Thess 2,13f.

Wir kommen nunmehr auf den Wert der Erniedrigung und Erhöhung unseres Herrn für uns zu reden. Diesen Wert aber können wir nicht anders als nach dem in den zwei Ständen vollführten Werke beurteilen und somit kommen wir zu dem Lehrstück von dem Werke Christi.

II. LEHRSTÜCK

Vom Werke des Erlösers (De officio mediatoris)

§ 60. Einleitung

Die Person des Erlösers war schon zur Zeit der alten Ökonomie in die Welt eingeführt und dem Volke Gottes bekannt gegeben worden. Das Alte Testament enthüllt uns den seine Erscheinung im voraus ankündigenden,

das Neue Testament den erschienenen Erlöser. So ist nun auch in bezug auf das Werk Christi das Neue Testament nur die Erfüllung des Alten Testaments. Das Werk Christi läßt sich nach den verschiedenen Funktionen, die zur Erfüllung des menschlichen Lebenszweckes erforderlich sind, in drei Teile zerlegen. Diese drei Funktionen sind: Reden, Handeln, Herrschen. Im alten Volke Gottes gab es schon Repräsentanten dieser drei Lebenstätigkeiten oder Funktionen: Propheten, Hohepriester und Könige.

Die prophetische Funktion besteht im Reden aus der Fülle des Geistes, im Lobe Gottes und in dem Gott schuldigen Danke, endlich auch im Lehren und Vermahnen der Mitmenschen. – Die priesterliche Funktion besteht im Handeln vor Gott nach seinem Willen und in seiner nächsten Nähe. – Die königliche Funktion besteht im Herrschen über alles, jedoch unter Gott, der den Menschen zum Herrscher auf Erden bestellt hat. Reden – handeln – herrschen: das ist die dreifache Erweisung, in der des Menschen Leben völlig aufgehen sollte. Sofern nun seit Adams Fall niemand aus sich selbst weder recht redete, noch auch recht handelte, noch endlich auch herrschte, wie er sollte: so hatte Gott dafür stellvertretende Organe in seinem Volke bestellt. Was des Menschen anfängliche Bestimmung war, das soll nicht verloren gehen, und davon dispensiert Gott den Menschen auch nicht, und zwar zu seinem eigenen Besten. Er sorgt vielmehr, daß solcherlei Funktionen stetig unterhalten bleiben und in die dazu allein befugten Hände von Anfang der Welt an bis zu Ende gelegt werden. So gab es denn stets Propheten, Priester und Könige im Volke Gottes, teils in freier Weise, so lange als kein Gesetz vom Sinai herab gegeben war, – Adam, Noah, Abraham usw. waren alles in einer Person – teils waren sie seit Mose von Gott selbst dem auserwählten Volke zugeteilt. Christus nun als derjenige, in dem alle Verheißungen Gottes ihre Erfüllung fanden, vereinigt alle drei Funktionen, welche der Mensch und dann speziell Israel auszuüben berufen waren, in sich. Er redet recht von Gott, er handelt recht vor Gott, und er herrscht unter Gott; mit anderen Worten: er ist der wahre Prophet, der rechte Hohepriester und der rechte König.

Das Subjekt dieser dreifachen Funktion ist nun der Fleisch gewordene Logos nach seinen beiden Naturen, und zwar vom Anfang seines Lebens bis zur Vollendung seiner hohen Aufgabe im Jenseits nach 1.Kor 15,24.

Den Anlaß zu dieser dreifachen Tätigkeit gab die Sünde und der tiefe Fall des Menschen.

Der Zweck war Ausführung des ewigen Ratschlusses Gottes, der dahin zielte, den sündigen Menschen nach allen Beziehungen hin wieder gerecht

vor Gott hinzustellen, die kontrahierte Schuld des Menschen auf einen Bürgen zu laden und so eine Abtragung derselben zu bewirken: d.h. also Gott mit dem Menschen, und den Menschen mit Gott zu versöhnen.

Der Erlöser unterzog sich der genannten dreifachen Tätigkeit, näher betrachtet,

1. Als des Menschen Sohn, durch welchen Namen er sich als den zu erkennen gibt, der menschliche Natur und Wesen durch seine Abstammung von einem Menschen an sich genommen und an der Brüder Stelle alles in Richtigkeit bringen wollte.

2. Als der Mittler Gottes und der Menschen: 1.Tim 2,5. Es will dies sagen: daß Gott sich seiner bedient, sowie andererseits daß der Mensch sich an ihn hält: und so kommt es in seiner Person zu einer Wiederherstellung des durch Adams Ungehorsam abgebrochenen Verhältnisses zwischen Gott und uns. In Christus wird Gott dasjenige zuteil, was ihm von unse-
retwegen gebührt – und uns dagegen wird in Christus Gott, wie wir ihn haben müssen, als versöhnter Vater nämlich, offenbart. Gott war, wie 2.Kor 5,19 so klar sagt, in Christo, d.h. er bediente sich seiner als des gehorsamen Knechtes und versöhnte eine Welt mit sich durch Jesum Christus.²⁰¹

Desgleichen haben wir

3. Christus in dieser dreifältigen Tätigkeit anzusehen als den Bundesbürgen und als den Ausführer des Gnadenbundes. Er ist das einzige lebenskräftige Glied und Haupt des Samens Abrahams, mit dem Gott auch den Gnadenbund eingegangen ist nach Gal 3,16.19. Mit den Menschen insgemein war kein Bund zu schließen; da trat der Sohn Gottes auf unsere Seite, er warf sich selbst in die Wagschale, und so hatte der Bund Festigkeit; es war einer vorhanden, der für seine Bundesgenossen eintreten sollte und konnte (Hebr 7,22).

201. In 2.Makk 1,5; 7,33; 8,29 wird das Passiv auch von Gott gebraucht, wie 2.Kor 5,18 (vgl. 1.Kor 7,11) von Menschen. Das N.T. kennt jedoch solches nicht. Das Verrücken oder Vertauschen des Standpunktes ist im N.T. lediglich vom Menschen prädiert, und Gott bleibt als derjenige, welcher den Ratschluß der Versöhnung faßt, außerhalb des fälschlich behaupteten Widerstreits der Liebe und der Gerechtigkeit (s. § 14 und 15). Der Begriff des Opfers und der Sühne, wie solche der mosaische Kultus darbietet, weist zwar deutlich auf ein durch das Opferblut verändertes Verhältnis Gottes zum Sünder hin, s. 1.Mose 8,21; 3.Mose 1,9, wo von einer Gott zufriedenstellenden Wirkung des Opfers die Rede ist. Aber diese Änderung der göttlichen Gesinnung ist keine absolute, sondern nur die Kundgebung davon, daß Gott praestitis praestandis (ἐν Χριστῷ) die Sünder nach seiner Gerechtigkeit gnädig ansieht. Die Opfer kamen vor Gott, damit sie sein Wohlgefallen gegen den Sünder erweckten (3.Mose 1,4; vgl. Jes 56,7) aber sie kamen auch von Gott zur Belehrung, wie ernst Gott es mit der Sünde nimmt, und wiesen den Sünder auf Christus. Vgl. Delitzsch zu Hebr 2,17.

Weiter

4. haben wir den Erlöser in dieser dreifachen Funktion als den zweiten Adam ins Auge zu fassen. 1.Kor 15,45.

5. Als den Vorläufer Hebr 6,20, der allen andern vorausgeht. Kol 1,18.

6. Als das Haupt. Eph 1,22; 4,15; 5,23; Kol 2,10.19.

7. Als den Erstgeborenen unter vielen Brüdern. Röm 8,29; Kol 1,15.18; Hebr 1,6.

Wir haben ihn anzusehen

8. als den, in welchem nach Gottes Ratschluß alles in eins zusammengefaßt wird: so daß nichts, was außer ihm sich befindet, ein Gott wohlgefälliges Dasein hat: Eph 1,10, womit zu vergleichen Kol 1,16.20, wonach alles von vornherein gegründet ist in Christus und nur in ihm seinen Bestand haben soll, oder dann, laut V.20, wonach alles seine rechte Richtung zu Gott hin durch Christus empfangen solle. Auch Hebr 1,2 sind die Worte ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων wohl hierherzuziehen – nachdem alle anderen enterbt worden waren (durch die Sünde), ist er zum Erben über alles gesetzt (vgl. Eph 1,11).

Kurz wir haben bei diesem Werke des Erlösers festzuhalten das Wort: alles und in allen ist Christus, Kol 3,11, und außer ihm ist keine Errettung Apg 4,12. Wir haben alles in ihm, was zu unserer Seligkeit nötig ist. (Heidelb. Katech. Fr. 20.) Als der zu dieser dreifachen Tätigkeit von Gott gesalbte, d.h. mit dem heiligen Geist ausgerüstete, führt der Erlöser den Namen Christus oder Messias : Apg 4,26; 10,38, sofern bekanntlich in den Tagen des Gesetzes Propheten, Priester und Könige mit heiligem Öl gesalbt wurden. So wurde Aaron durch Mose, David von Samuel gesalbt, und so sollte Elisa von Elia gesalbt werden; das Gleiche sagt Ps 45,8 vom Messias als dem König von Israel aus. Dan 9,24 redet von der Salbung eines Allerheiligsten – womit der priesterliche Charakter des Messias angedeutet wird; und Jes 61,1.2 wird eine Salbung des Messias als des Propheten geweissagt. Das Öl symbolisierte den heiligen Geist. Christus also ist der Amtsname unseres Herrn. Daneben steht der Name Jesus, sein Wesensname; sofern er Erlöser und Wiederhersteller ist laut Mt 1,21, vgl. 4.Mose 13,16.

§ 61. Das prophetische Amt Christi (Munus propheticum)

Christus selber bezeichnet sich als Propheten. Mt 13,57; Lk 13,33; Joh 4,44; und das Gleiche geschieht auch seitens des Volkes und der Jünger: Lk 7,16; 24,19; Joh 4,19. Es war das eine ausgemachte Sache, daß der von Gott gesandte Erlöser der Prophet $\kappa\alpha\tau'$ ἔξοχήν sein würde. Schon als der Logos, der im Anfang bei Gott war, hatte er der prophetischen Funktion in den Patriarchen und Propheten Genüge geleistet. Er prophezeite durch den Engel Gabriel und tat der Elisabeth, der Maria und dem Zacharias den Mund auf. In 5.Mose 18,15ff. war ausdrücklich vom prophetischen Amt des Erlösers geweissagt; desgleichen Ps 22,23; 40,11; Jes 42,1-4; 49,1ff.; 50,4. Ja, Gott hat ihn gesalbt zu diesem Amt mit dem heiligen Geist Jes 11,1.2; 61,1ff. Aus Lk 4,18; Apg 3,22; 7,37 lernen wir, wie jene Stellen von Christus wirklich zu gelten haben. Die Eigentümlichkeit des Propheten besteht darin, daß er aus der Fülle des Geistes, der ihn innerlich drängt, redete. 2.Petr 1,20.21. Es liegt dies im hebr. Wort „Nabi“. Bei den Propheten wohnt die rechte Weisheit, die in Erkenntnis des Willens Gottes zu unserer Seligkeit besteht. Das gilt nun vor allen von Christus. Als Prophet hat uns Christus aus der Fülle des heiligen Geistes den heimlichen Rat und den ganzen Willen Gottes in bezug auf unsere Seligkeit vollkommen offenbart (Heid. Kat. 31).

Zunächst tat er dies durch seine neue Handhabung und Einschärfung des Gesetzes Gottes, wie dasselbe nach Geist und in Wahrheit zu verstehen ist. Dies geschah besonders in der Bergrede Mt 5-7; vgl. Lk 6,20ff. Hier tritt nun Christus nicht als der Urheber eines neuen Gesetzes auf, sondern er will das Gesetz erfüllen oder aufrichten, und das in keinem andern Sinne, als in welchem er auch die Propheten zu erfüllen kam, d.h. durch sein Tun und Leiden; vgl. Mt 5,17. Der pharisäischen, traditionell gewordenen Auslegung der Wortes Gottes bei Mose stellt er die rechte, vom heiligen Geist erfüllte Auslegung gegenüber. Wie wenig er in der Bergrede gegen das recht verstandene Gesetz Moses polemisieren will, zeigt schon die Weise, wie er die zu bekämpfenden Sätze zitiert: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist“. Das war eine durchaus andere Formel als jene: „Es steht geschrieben“. Es war das eine neutrale Formel, wobei außer Betracht gelassen wird, ob alles wirklich so im Gesetze stehe. Jedenfalls steht nicht alles dort, was von Jesus in Mt 5 angeführt wird; vgl. z.B. V.31.43. Von den letzten zwei Sätzen war der erste von der damaligen Gesetzesverdrehung aus dem Gesetz mittels falscher Exegese herausgerissen (aus 5.Mose 24,1); der zweite enthielt eine Konzession an die laxe Praxis. So ist denn mit Recht von Calvin (Inst. II,8, § 7) und anderen Reformatoren geltend ge-

macht worden, daß Christus keineswegs als Urheber eines neuen Gesetzes zu gelten habe, wie das die römische Kirche, die Socinianer und neuerdings die Rationalisten, u.a. auch Baur und seine Schule behaupten. Jesu Gesetzesauslegung hat nur eine antipharisäische Tendenz, nicht aber eine antimosaische. Der Sohn Gottes stellt sich nicht in Widerspruch mit dem Worte seines Vaters nach 5.Mose 4,2. Ausdrücklich sagt er in der Bergrede: es werde kein Buchstabe vom Gesetze Moses vergehen, und wer das geringste Gebot aufhebe, der werde auch der Geringste im Himmelreich heißen, Mt 5,18.19.

An eine Fortentwicklung und Vollendung des Gesetzes durch Jesus, welche die meisten Neueren, u.a. auch Ritschl (Lehre von der Rechtfertigung, II, 274) annehmen, ist nach dem Gesagten ebensowenig zu denken.

Das Gesetz hebt Jesus auch dort nicht auf, wo er das Ährenraufen seiner Jünger am Sabbath in Schutz nimmt. Mt 12,1-8. Bei diesem Vorfall ist zu beachten, daß Ähren auszuraufen im Gesetz erlaubt war. 5.Mose 23,25. Daß die Pharisäer die Jünger darüber hart anfuhrten, dafür liegt der Grund nicht im Gesetze Moses, sondern das taten sie aus einer falschen, gesetzlichen Ängstlichkeit und Befangenheit, oder auch, um Jesus etwas anzuhaben. Jesus aber tadelt sie deshalb und weist auf David als auf eine anerkannte Autorität. Dieser habe sogar in der Not die Schaubrote, die nur die Priester essen dürfen, genossen. Die Barmherzigkeit bewog den Priester, dem David davon zu geben. Und so hatte auch Jesus das Ährenraufen gestattet. Schließlich erklärt er ihnen, daß des Menschen Sohn, nämlich der Messias, Herr des Sabbaths sei. Jesus ist sich selber genug und kein Minderer als David, trotz seiner menschlich niedrigen Erscheinung. Was jenem frei stand, steht auch den Jüngern frei. Er geht treu seinem Berufe nach und tut des Vaters Willen. So läßt er sich nicht knechten von pharisäischen Satzungen. Er weiß, was am Sabbath recht sei und was nicht, und ist Herr über denselben: nicht aber stellt er sich als Buchstabenknecht zum Sabbath in der Weise, wie es die Pharisäer taten. Von einer Geringschätzung des Gesetzes, oder von der Aufrichtung eines neuen Gesetzes, entgegen dem Gesetze Moses, ist bei Jesus nicht die Rede. – Wohl aber hat Jesus, als er nach dem vornehmsten Gebot gefragt ward, die Liebe Gottes und des Nächsten als solches genannt und als das alle übrigen Gebote in nuce enthaltende, Mt 22,36-40. Aller anderen Gebote Erfüllung hängt davon ab, daß man Gott liebt und den Nächsten. Das ist das Gleiche, wie wenn Paulus sagt: die Gebote der zweiten Tafel würden durch das „Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst“ gleich als in einer Summa zusammengefaßt; und abermals: „die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung“. Röm 13,9-10. Denn,

wo Liebe ist, da ist man in allen Stücken auf dasjenige bedacht, was Gott zu Ehren und dem Nächsten zum Besten gereicht; da kann man weder gegen Gott sündigen, noch auch dem Nächsten Böses zufügen. Röm 13,10. Daß die Liebe zu Gott auf dem Glauben an Gott beruht, versteht sich von selbst; denn nur der Glaube vermittelt die Erkenntnis des Gegenstandes unserer Liebe. Dieses Gebot der Liebe war aber sehr von der herrschenden pharisäischen Theologie in den Hintergrund gedrängt, obgleich das A.T. ihm in gebührender Weise Rechnung trug²⁰² 5.Mose 6,4,5; 22,1-4 ; 3.Mose 19,18; Mi 6,8; Hos 6,6 ; Sach 7,9ff., wie denn die ganze heilige Geschichte auch des A.T. davon Zeugnis ablegt. – Wegen dieser Zurückstellung des Gebotes der Liebe des Nächsten schärfte Jesus dasselbe den Jüngern auch wohl als ein neues Gebot ein; neu nämlich für sie und die Lehrer jenes Zeitalters: Joh 13,34. Vor seinem Scheiden gibt er den Jüngern das Gebot einander zu lieben, und nennt dasselbe neu, wie er auch sonst einmal seine Lehre als neuen Wein bezeichnet, im Gegensatz zu dem alten Wein der pharisäischen Observanz. Diese Neuheit des Gebots der Liebe ist unmöglich im strengen Sinne des Wortes zu nehmen. Vielmehr alt und neu zugleich nennt es auch Johannes im 1. Brief 2,7-10, und er erklärt dies Gebot der Liebe im 1. Brief 3,11 ausdrücklich für ein solches, das sie schon von Anfang gehört haben. Und dabei greift er in Vers 12 zurück auf das Beispiel von Kain, welcher den Bruder nicht liebte, sondern mordete. Neu ist ferner die besondere Form, in welcher das Gebot den Jüngern durch Jesus anempfohlen wird, nämlich daß die Jüngerliebe sich an der Jesusliebe ein Vorbild nehmen solle. Die Sache selber ist, wie aus dem Johannesbrief deutlich wird, uralte. Diese Liebe, welche der Herr seinen Jüngern einschärft, ist aber keine bloße Sache des Gefühls, sondern sie bewährt sich in der Haltung der Gebote Jesu und Gottes (Joh 14,15, vgl. 2.Mose 20,6; 5.Mose 5,10; 7,9; Neh 1,5; Dan 3,4), weiter dem Nächsten gegenüber in nützlichen Werken, welche uns speziell die Samariterliebe unseres Herrn vor Augen geführt hat. Petrus hat den Herrn ganz recht verstanden, denn gleich, nachdem er von jenem neuen Gebot gehört, will er sein Leben für Jesus dahin geben, Joh 13,37, freilich ohne die nötige Selbsterkenntnis.

Die Belehrung, welche Jesus als Prophet erteilte, erstreckt sich ferner auch auf die Zukunft seines Reiches, und so gehören seine Parabeln und Weissagungen hierher. Er hat in Mt 13 in allerlei Parabeln die Erscheinung seines Reiches auf Erden illustriert und zwar besonders nach der Seite der Extensität und Modalität. In Mt 24 faßt Jesus dagegen mit prophetischem

202. Dies gilt auch von der Feindesliebe, welche man in höchst verkehrter Weise dem A.T. hat absprechen wollen; s. dagegen 2.Mose 23,4,5; 3.Mose 19,18a; Spr 24,17; Hiob 31,29 u.a.m.

Blick seine Wiederkehr zum Gericht ins Auge, und zwar geschieht dies so, daß er die Bilder für seine Schilderung aus dem nächstliegenden Zeitraum entnimmt. Die Epoche, welche seiner Wiederkehr zur Zerstörung Jerusalems vorausgeht – denn diese ist in Mt 24, sowie schon Mt 10,23, zunächst gemeint – erweitert sich seinem prophetischen Blick zur Schlußepoche der Weltgeschichte überhaupt. Nach der Propheten Art schildert Jesus den Anfang des Gerichts über das abtrünnige Volk Israel gleich als schließliches Gericht über die abtrünnige Welt. Er absolviert das eine gleich mit dem andern; denn die Entwicklung des Volkes Israel ist vorbildlich für die Entwicklung der zur Teilnahme an seinem Reiche berufenen Heidenwelt überhaupt.

Aber nicht nur in Beziehung auf das Gesetz und die Zukunft seines Reiches, sondern auch im Hinblick auf seine eigene Person ist Christus Prophet. Er redet aus der Fülle des Geistes von sich als dem Gegenstand des Ratschlusses Gottes, Mt 9,13; 18,11; Mk 10,45; Joh 4,34; 6,38-40; er redet von der in seiner Person erschienenen Wahrheit; auf sich selber weist er als die Wahrheit, als den Weg zu Gott, als die Auferstehung und das Leben, Joh 14,6; 11,25, insofern als er das alles uns durch sein Verdienst vermittelt und vom Vater erwirkt. Er ist der Weinstock Joh 15,1; der gute Hirte Joh 10,11.12; die Tür für die Schafe 10,7.9; sein Fleisch ist wahrhaft eine Speise, und sein Blut wahrhaft ein Trank zum ewigen Leben Joh 6,55.56. Es ist der Wille des Vaters, daß ein jeder, der ihn sieht und an ihn glaubt, ewiges Leben habe V.40.47. Mit diesem Propheten ist die Gnade und Wahrheit unter Menschen persönlich erschienen, welcher Mose nur Zeugnis gab, Joh 1,17. Wir brauchen uns nur an die Erklärungen dieses Propheten zu halten, die er über sich selbst gibt, besonders im Johannesevangelium, so haben wir die Wahrheit in uns;²⁰³ seine Worte sind geisterfüllt und erfüllen die Glaubenden mit Leben, Joh 6,63. Wer an diesen Propheten glaubt, der wird nach Joh 7,38 selbst für andere eine Quelle des Lebens (vgl. 4,14). Seine Gebote sind nicht schwer, Mt 11,30; 1.Joh 5,3; denn er selbst hat uns durch sein prophetisches Amt den Geist erworben, und teilt ihn mit, so daß die Seinigen sie halten aus herzlicher Liebe zu ihm, Joh 14,15. Und das führt uns auf Jesu prophetisches Amt im Stande der Erhöhung.

Durch seinen Geist setzt Christus dieses Amt auch nach seiner Himmelfahrt fort. Nach Joh 14,18 läßt er die Seinen nicht verwaist zurück, sondern sie sind nach V.20 in ihm und er in ihnen, und die Mitteilung aller

203. Vgl. meine Schrift: Von der Incarnation des göttlichen Wortes, S. 98.

durch Christus erworbenen Güter findet fort und fort statt. In einer für alle offenbaren Weise geschah solche Mitteilung prophetischer Gaben am Pfingsttage Apg 2, wo sich Joel 3,1ff. erfüllte. In der ersten Christengemeinde war die Gabe der Prophetie und das Amt der Propheten etwas ständiges (1.Kor 14,1; Eph 4,11). Alle wahre Erkenntnis, alles Licht wird uns noch immerdar zuteil kraft einer Wirkung des prophetischen Amtes Christi, durch welches Christus das rechte Reden für die Seinen dargestellt und erworben hat. Und zwar wird die Frucht dieses Amtes uns vermittelt durch den heiligen Geist, welcher bei uns bleibt, Joh 14,16.17; Röm 8,11, und die erworbene Erkenntnis Christi, das durch ihn für uns erworbene Licht uns zueignet und Christus ganz eigentlich uns vor Augen malt: Gal 3,1; vgl. Jes 30 20.21. Erkenntnis, Licht, rechtes, wahres Reden von Gott wäre nicht in der Gemeinde zu finden, falls nicht Jesus Christus aus der Fülle des Geistes recht geredet und uns auch nach dieser Richtung hin in seiner Person dem Vater ohne Flecken und Runzel dargestellt hätte: Eph 5,27. Christus Jesus ist auch darin der andere Adam und unser Haupt,²⁰⁴ daß er allein unser Meister und Lehrer ist und bleiben will, Mt 23,8; wir dagegen sind alle Brüder, die immerdar, und zwar alle ohne Ausnahme, von ihm lernen müssen, ja Licht um Licht zu schöpfen haben aus seinem prophetischen Amt und der dadurch erworbenen und uns zugeeigneten Erkenntnis von den göttlichen Dingen, 1.Kor 1,24.30. Von dem fröhlichen Gedeihen der Gemeinde Christi kraft der Wirkung dieses prophetischen Amtes Christi und unter den Auspizien²⁰⁵ dieses allerhöchsten Propheten weissagt Jesaja 35,1-8 (besonders V.5.6.8.) und 54,1-13; Jer 31,34; Joh 6,45; Offb 21,10ff. K. 22. Von einer fort und fort durch das Wort der Predigt auch den später Lebenden zugute kommenden Sendung Jesu redet Petrus in Apg 3,20. Diese Sendung vollzieht sich bis heute durch die apostolische Predigt und macht die einmalige Sendung im Fleisch tatkräftig auch für uns. Die Propheten waren in der ersten christlichen Gemeinde ständig (vgl. die neuaufgefundene „Lehre der Zwölf Apostel“ ed. Bryennios, S. 47). In Zürich richtete Bullinger das Amt der Prophetie wiederum ein.

§ 62. Das hohepriesterliche Amt Christi (Munus sacerdotale)

Die Berufsgeleise unseres Herrn waren schon vorgezeichnet und anfänglich betreten worden durch die im Volke Gottes bestellten Propheten, Priester und Könige. In diesen Geleisen hatte der Erlöser auch als der Hohepriester seines Volkes abermals einherzugehen. Wir sahen, in welcher

204.Chef, wie Calvin in der französischen Institutio sagt.

205.Schirmherrschaft.

Weise der Herr dies als unser oberster Prophet getan. Zum rechten Reden fügt Christus auch das rechte Handeln hinzu. Wir aus uns selber, in statu quo, können weder das eine, noch das andere auf Gott wohlgefällige Weise verrichten. Christus tat solches als der von Gott bestellte Hohepriester. Vergegenwärtigen wir uns kurz die Funktion eines Priesters.

Die Priester waren solche, die in voller Tätigkeit vor Gott und später vor dessen Sitz im Allerheiligsten dastanden und gemäß göttlicher Vorschrift handelten. Sie brachten die Opfer dar, und vor Alters waren die Väter und Erstgeborenen solches zu tun berufen, – eine Funktion aber, mit der seit Mose der Stamm Levi betraut wurde: 4.Mose 3,41; 8,16-18. Als Hauptvertreter dieses Stammes wurden die Priester (Aarons Geschlecht) angesehen – und unter ihnen ragte wieder der Hohepriester hervor, in welchem der Levi eigentümliche Beruf sich in seiner Vollendung zeigte.

Zunächst war ja nämlich ganz Israel selber ein Königreich von Priestern, von solchen also, die recht vor Gottes Antlitz handeln: 2.Mose 19,6. Aber das an sich unreine Israel soll solches Vorrecht nicht als etwas Selbstverständliches besitzen, sondern als eine Gnadengabe. Und so sollen denn nicht alle ohne Unterschied die priesterlichen Funktionen ausüben, sondern ein Ausschuß des Volkes ist mit diesen Funktionen betraut. Dieser aus dem Stamme Levi genommene Ausschuß tritt in der Stiftshütte vor Gottes Angesicht handelnd auf und bewirkt dadurch, daß die in der Stiftshütte gegebenen Wohltaten auf die Dauer und unbehindert durch die Sünde und Schuld der Einzelnen dem Volke zu gut kommen. Die Gesamtheit dieser priesterlichen Funktionen diente nach 1.Chr 6,34 (49), um Israel im Ganzen, wie den einzelnen Israeliten zu bedecken oder zu versöhnen vor Gott. Dies geschah an jener Stätte, die nach 2.Mose 25,40 ein Abbild und Schattenriß der himmlischen Dinge war – wo also jeder Schritt und Tritt, den die Priester taten, bedeutungsvoll und ein *praesagium rerum coelestium* war, Hebr 8,5. Täglich floß hier das Blut der Versöhnung, und stieg empor das Rauchopfer der Dankgebete für die empfangene Versöhnung. Und so waren auch alle anderen heiligen Handlungen höchst bedeutungsvoll.

Diese Bestimmung der Priester, das Volk vor Gott angenehm zu machen, gipfelte nun aber im Hohenpriester. Dieser war es auch, der allein Gott im Allerheiligsten nahen durfte und zwar mit dem Blute des Opfers, einmal im Jahre, 3.Mose 16; 2.Mose 30,10. In ihm, dem levitischen Hohenpriester, nahte sich dann aber Israel seinem Gott. Hebr 7, 25. Er vertrat das Volk vor Gott Hebr 5,1 und hat Anteil an des Volkes Schwachheit, *ibid.* V.2, weshalb er auch zuerst für sich selbst ein Opfer bringen muss. V.3, vgl.

3.Mose 9,7.8 (vgl. Hebr 7,27) Kap 16,3ff. Derselbe ließ die Kinder Israels in seiner Person zu Gott nahen; er trug, um solches auch äußerlich zu bezeugen, die Namen der 12 Stämme, die auf einem von der Brust herabhängenden Schilde eingeschnitten waren, an sich. 2.Mose 28,15.29. Er war für Israel, und ihm zu gut, mit den Urim und Thummim bekleidet; d.h. er hatte Licht und sprach Recht in der Gemeinde (2.Mose 28,30).

Auch lag es diesem Hohenpriester ob, den Segen Gottes auf sein Volk zu legen, 4.Mose 6,24-27, einen Segen wider den Fluch, den die Sünde mit sich bringt, und endlich er versöhnte am großen Versöhntage das ganze Volk. Einmal im Jahre, zum Vorzeichen dafür, daß die Sünde werde weggenommen werden an einem Tage auf Golgatha. Zu diesen und ähnlichen Funktionen der Priester und des Hohenpriesters bietet nun die hohepriesterliche Funktion Christi das Gegenbild; sie ist schon hier in ihren großen Grundzügen von Gott vorbildlich sanktioniert worden.

Der Hebräerbrief verfährt einerseits so, daß er von dem gesetzlichen Priestertum ausgeht und das Opfer Christi, sowie seinen Dienst in Gottes Heiligtume durch die Analogien aus dem Pentateuch den Lesern ans Herz legt. Hebr 5,1-10; 7,26-9, 22; 10,11-19. Aber freilich ist andererseits nach der ganzen Darstellung des Hebräerbriefes Christus ein um so Trefflicherer und Höherer, als er ja das Urbild ist, das Gesetz aber nur den Schatten der zukünftigen Güter hat. Hebr 10,1.4-10. Das Gesetz hat nur den Buchstaben der Dinge; wer Christus persönlich zu eigen hat, nicht etwa bloß im äußeren Bekenntnis, der besitzt den diese Buchstaben lebendig machenden Geist. Was Moses Satzungen in allerlei Bildern präliminierten, das prästiert Christus. Das Gesetz war ja schwach; es konnte nicht vollkommen machen; vgl. Hebr 7,19 und Röm 8,3 : es war gleichsam krank – nämlich durch das Fleisch, das ihm überall hindernd in den Weg trat. Ein anderer, ein zweiter Adam mußte daher kommen nach der uralten und stets erneuerten Verheißung. Und so ist es geschehen. Ps 110,4 ist deutlich von einem andern Priestertum nach der Ordnung Melchisedeks die Rede, das nach dem des Aaron noch nötig sei. Nun dieser Verheißung entspricht Christus. Er ist der Andere, von Aaron Verschiedene, Höhere. Er ist zwar aus Abrahams Samen, aber nicht aus Levi, so hat er denn bei aller Zugehörigkeit zu Israel doch etwas außerordentliches an sich und gleicht darin eben Melchisedek. Und wenn nun Christus als Hoherpriester auftritt, so ist er dazu nicht verpflichtet, sondern er tut es an der Brüder Stelle. Ihn hat Gott vor allen dazu bestellt: Ps 2,7; und zwar durch einen Eidschwur: Ps 110,4. Aaron war nur ein Schattenriß dessen, der zukünftig war. Christus bringt das Wesen mit sich: er hat nicht amtlich im Tempel geopfert. Nach

Hebr 5,7, wo von den Tagen seines Fleisches geredet wird, hat Christus Gebet und Flehen zu dem geopfert, der ihn vom Tode zu retten vermag mit starkem Geschrei und Tränen – von einem Tode also, in dem er sich befand. In Gethsemane sehen wir ihn seines priesterlichen Amtes walten – er ist Priester und Opfer zugleich. Er ist demnach zwar von Schwachheit umringt gewesen, aber dabei ein in seinem Beruf sich als heilig und unbefleckt erweisender Hoherpriester. Hebr 4,15; 7,26. Um den Satzungen und Zeremonien des aaronitischen, gesetzlichen Hohenpriestertums zur Lebensetzenden Wahrheit (zur Aktualität) zu verhelfen, mußte ein zwar uns Gleicher, aber dennoch über Aaron erhabener, außerordentlicher Priester auftreten, von dem wir ein Vorbild haben an Melchisedek, vor dem sich selbst Abraham demütig beugt (1.Mose 14,18ff. vgl. Hebr 7,1ff.) Und dieser Priester, Jesus Christus, ist es nun, der sein Volk vertritt vom Morgen bis zum Abend und reell leistet, was Aaron und seine Söhne nur in schwachen Vorbildern voraus andeuten. Er tritt ein für sein Volk mit seinem Gehorsam vor Gott, dessen Willen zu tun er kam (Hebr 10,5-10); er versöhnt es mit dem Opfer seines Leibes einmal (7,27), und schafft die Sünde ein für allemal fort (9,26), und hat eine ewige Versöhnung gefunden (9,12). So erfüllt sein priesterliches Handeln und sein Opfer denn in Wahrheit, was das zeitliche oftmals wiederholte Tun Aarons nicht vermochte. Wovon Aarons Handeln und Opfer bloß predigte, das stellt Christus, der über Aaron steht, wahrhaftig dar. Hebr 9,11-28. Er ist es, der die heiligen Symbole in der Stiftshütte ins Leben übersetzt und zusammenfaßt in seiner Person. Er ist es, der alle Opfer und Reinigungen in sich als erfüllt aufweist; Er ist die Sonne, welche der mosaischen Stiftshütte allen Glanz nimmt, den sie von alters her besessen; Er ist es, der fortan allein vor Gott priesterlich eintreten und für uns handeln will. Röm 3,25; 1.Joh 2,2; 4,10; 1.Petr 2,24; Hebr 7,27; 9,12; 10,4-10. Dieses Handeln Christi zerfällt nun in zwei Teile: der eine Teil ist die Genugtuung oder satisfactio; der zweite Teil ist das beständige Eintreten für uns vor Gottes Thron, die intercessio. Jener Teil fällt in den Stand der Erniedrigung, dieser in den der Erhöhung. Wir wollen diesen zwei Teilen eigene Paragraphen widmen.

Von vornherein aber verwahren wir uns ernstlichst gegen Al. Schweizers frivole Ablehnung der alttestamentlichen Darstellungsmittel des vorliegenden Geheimnisses, welche uns die Apostel doch selbst an die Hand gegeben, besonders Paulus im Galaterbrief und der Hebräerbrief (s. Die christliche Glaubenslehre II, S. 132). Wer so redet, stellt sich damit zu einem Male völlig außerhalb der Gemeinde Jesu Christi. – Daß uns aber auch Ritschls hierher gehöriges Werk von der Rechtfertigung und Versöhnung nicht freuen kann, obschon dasselbe sich auf dem Alten Testament

aufgebaut, erklären wir gleichfalls von vornherein. Dieses Werk ist statt grundlegend vielmehr grundstürzend und ein Rückfall in den Socinianismus (s. das Nähere zu § 64 a. E.)

Zu empfehlen ist F. Turretins Werk *De satisfactione Christi* und Kohlbrügge, *Das gnadenvolle Geheimnis des großen Versöhntages*.

§ 63. Die Genugtuung Christi des Hohenpriesters

Gott, der Dreieinige, hat in seinem Ratschluß eine Satisfaktion beschlossen und für den Executor derselben hat er selbst gesorgt. Bei der Beurteilung der Notwendigkeit der Satisfaktion und des Wertes des Erlösers überhaupt geht man in der Theologie von alters her in zwei Richtungen auseinander. Es gibt eine Reihe von Lehrern, welche die Satisfaktion aus der Liebe Gottes ableiten und sie nur als ein etwa auch zu umgehendes Mittel der Wiederherstellung des Menschen zu Gott hin auffassen. Als Folge der Erlösung wird dann aufgestellt Mitteilung der Unvergänglichkeit, Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes im menschlichen Wesen, die Ermöglichung einer richtigen Erkenntnis Gottes, kurz lauter Folgen, die auf die göttliche Willkür gestellt sind, ohne daß sich letztere mit der Gerechtigkeit auseinander gesetzt hätte.²⁰⁶ Bei dieser Auffassung gerät man auf die pantheistische Ergießung eines neuen göttlichen Lebens in die Menschheit und wird also die ganze Erlösung zu einem Erneuerungsprozeß und einer Vergottung der abgefallenen Menschheit; die Rechtfertigung und Heiligung werden einander gleichgesetzt oder konfundiert.

Auf der entgegengesetzten Seite stehen Männer, wie Anselm und einseitige Nachfolger desselben unter den späteren Theologen. Anselm stellt Gott (vgl. „*Cur Deus homo*“) als durch die Schuld der Menschen in seiner Ehre, also persönlich beeinträchtigt dar. Gott ist persönlich beteiligt bei der zu seiner Würde passenden Satisfaktion. Gott wird in seiner Stellung zu den Menschen abhängig von dem Wechsel der Dinge hiernieden, immer freilich von dem Höchsten, was geschehen konnte, von der Genugtuung Christi. Aber Gott wird abhängig! Gott wird durch die Genugtuung Christi befriedigt, um nach empfangenem Ersatz die Vergebung der Sünden dem darauf eingehenden Menschen zuzuwenden. Man sieht, daß diese Darstellung, die von der durch die Genugtuung erst aus ihrem Banne be-

206. Ritschl, *Die chr. Lehre v.d. Rechtfertigung etc.* I, 42 bemerkt, daß die griechischen Väter auf dieser Seite stehen, was damit zusammenhängt, daß sie auch die Sünde vielmehr als Schwäche und Elend, denn als Schuld fassen. Immerhin ist Athanasius von dieser Anklage auszunehmen, der den Strafwert des Todes Christi richtig zu schätzen weiß (s. *Thomasius Dogmengesch.* I, 389; vgl. *Dorner II, 2, 533ff.*). Ebenso Eusebius, *Demonstr. evang.* X, Kap 1.

freiten Liebe ausgeht, auf den Dualismus hinausläuft, hüben und drüben also eine philosophische Verirrung, einseitiges Festhalten an einer Seite der Wahrheit und keine Unterwerfung unter die heilige Schrift (vgl. o. S. 63ff. 66ff.)

Die erste Klasse der Theologen überspannt die Liebe Gottes; dieselbe wird zur Willkür. Die zweite Klasse überspannt dagegen die Stellung der Kreatur, als welche nie im Stande ist, den unveränderlichen Gott durch ihren Abfall zu nötigen, daß er seinen Sohn in die Welt sende, damit derselbe nach streng juristischem Regemaß eine Satisfaktion dem beleidigten Gott darbringe.

Die Liebe Gottes, sagen wir dagegen, erscheint nicht erst deshalb dem Menschen zugewandt, weil sie durch Christi Genugtuung hervorgerufen wäre. Vielmehr sagt der Apostel (Röm 5,8), daß die Aufopferung Christi diese Liebe zu ihrem Motiv habe und uns dieselbe vergegenwärtige.

Umgekehrt aber ist die Liebe keineswegs mit dem natürlichen Liebesdrange (στοργή), welchen besonders die Mystiker in Gott annehmen, zu verwechseln (s. S. 68). Sie kennt ihre Zeiten und Stunden, sie weiß von Maß und Billigkeit. Und so hat denn Gott in seinem Worte in der Tat die Genugtuung Christi wiederholt als die Bedingung bezeichnet, unter der es seiner Ehre und Gerechtigkeit allein möglich sei, den Sündern zu vergeben und den Tod aufzuheben, ja Leben und Gerechtigkeit an das Licht zu bringen.

Diese Lehre von der Genugtuung Christi ist nun das tiefste Geheimnis des Christentums; an ihr hängt Himmel und Erde, dieses und das zukünftige Leben. Nehmen wir den rechten Bürgen fort, so stehen wir vor dem doppelten Abgrund, einmal des Pantheismus, das andere Mal des Dualismus.²⁰⁷

Auf Seiten des Pantheismus behauptet man eine Unveränderlichkeit Gottes, wobei derselbe weder von der Sünde noch von der Satisfaktion Christi persönlich berührt wird. An der Sünde kommt nicht die Schuld, sondern das Elend und die Schwäche in Betracht, und an dem Werke Christi der Erguß eines neuen göttlichen Lebens. Die Kreatur verschwindet, oder wird zum Appendix der Gottheit, oder nur durch große Inkonsistenz wieder als freies Wesen auf die Füße gestellt.

207. Wir erkennen Ritschls Ausführungen a.a.O, I, Kap 1-3 als sehr anregend an dieser Stelle an.

Auf Seiten des Dualismus wird dagegen die Gottheit beschränkt und, ganz deistisch, zu einer relativ höchststehenden Person, welche in den Wechsel der menschlichen Verhältnisse und Rechtsbegriffe hineingezogen wird und sich erst zufolge des Ersatzes ihres Rechtes durch Christus zur Vergebung der Sünden den Menschen gegenüber bereit finden läßt. Das weitere höchst bedenkliche Moment ist dabei, daß der Mensch erst Christi Satisfaktion annehmen muß und aufgrund derselben von Gott als eine Rechtsperson behandelt wird, welcher Gott die Seligkeit, wenn wie eben will, um diesen Kaufpreis (Christus) zuerkennt. Nach Aufhebung der Schuld der Sünde fängt die Sache eigentlich von vorn wieder an und mit den Behelfen, die Christus geliefert, arbeitet man sich in den Himmel. Der Begriff der Gnade und die Anschauung von der Erlösung als einer neuen Schöpfung gehen hierbei völlig verloren. Allein die Satisfaktion Christi ist geeignet, einerseits das göttliche Wesen von dem Vorwurf der Willkür zu befreien und andererseits die Gefahr zu beseitigen, daß die Kreatur Gott gegenüber auf freien Fuß gestellt wird. Es ist Liebe, aber *amor iustitiâ temperatus et ordinatus*, was uns das Evangelium predigt. Andererseits ist aber auch die Kreatur durch diese *satisfactio Christi* auf ihrem Platze gehalten. Der höchste Gott ist nun wirklich befriedigt durch diese den Charakter der Notwendigkeit an sich tragende und weise geordnete Genugtuung. Das absolute Äquivalent ist gefunden, und der höchste Richter läßt sich nicht noch ein zweites Mal, durch die Kreatur nämlich, befriedigen – sondern er rettet uns, um mit Paulus Worten zu reden, Röm 5,8-11, nun um so vielmehr, nachdem er erstmals schon uns hat retten wollen (in seiner Liebe). Schon als Feinde waren wir Gegenstand seiner liebenden Fürsorge und es wurde Christus für uns in den Tod gegeben; wievielmehr werden wir, als nun Versöhnte, bewahrt werden – in seinem Leben. Also der Tod des Sohnes Gottes, die Satisfaktion Christi, wirft das entscheidende Gewicht in die Schale, die sich von Anfang an schon – gemäß Gottes Liebe – zu unseren Gunsten neigte. Also bewahrt Gott seine Souveränität bei aller Gebundenheit an die Satisfaktion Christi. Fragen wir also nach dem treibenden Prinzip der Satisfaktion, so ist die Antwort: Das treibende Prinzip bei der Satisfaktion Christi war obenan die Liebe.²⁰⁸ Es geschah aus freiwilliger Liebe, daß Gott seinen Sohn in die Welt sandte. Joh 3,16; 1.Joh 4,9.10; Röm 5,8. Aus dieser freiwilligen Liebe ging die Versöhnung hervor (s. § 14). An diesem Liebesrat beteiligt sich auch die Gerechtigkeit (s. § 15) und Heiligkeit (s. § 16). Gott, der heilige, muß nämlich zu seinem Recht kom-

208. So sagt Calvin, Inst. II,16. § 3: Weil der Herr was in uns sein ist, nicht verderben will, so findet er an uns noch etwas, was er nach seiner Güte lieben kann: denn wie sehr wir auch durch unsre Schuld Sünder sind, so bleiben wir doch seine Geschöpfe; haben wir uns auch den Tod zugezogen, so hatte er uns doch zum Leben geschaffen. – Gleiches sagt auch Beda zu Röm 5.

men, dem heiligen Gesetz Gottes muß Genüge geschehen. Alsdann erst kann die Liebe frei sich ergießen. Wäre Gott nicht zu seinem Rechte gekommen, wäre das geschändete Gesetz, auf dessen Übertretung der uneingeschränkte Tod stand (1.Mose 2,17), nicht ferner berücksichtigt worden, so würde ein dauerhaftes Glück und eine ewige Seligkeit durch jenen Liebesrat nicht begründet worden sein. Das Reich Gottes wäre dann ein Reich der Seligkeit ohne Gerechtigkeit und Heiligkeit. Daher bezeichnet auch die Schrift die Erlösung durch Christus a.a.O. als Ausfluß der Gerechtigkeit Gottes. Christus in seinem Blute dient zum Erweis der Gerechtigkeit Gottes: Röm 3,25.26. Im Evangelium wird „Gerechtigkeit Gottes“ geoffenbart; es wird offen dargelegt: wie es dahin kam, daß Gott gerecht sei und bleibe, auch wenn er Sünden vergebe, ja wenn er den Gottlosen gerecht spreche. Röm 1,16.17; 4,5. Diese durch Gesetz und Propheten bezugte Gerechtigkeit Gottes wird zuwege gebracht durch Jesus Christus oder durch die von ihm erwirkte Loskaufung, Röm 3,21.22.24. Es geht mit rechten Dingen zu, es ist Gerechtigkeit Gottes darin anzuerkennen, wenn der Gottlose vor dem Richterstuhl Gottes frei ausgeht, und zwar deshalb, weil das Blut Jesu Christi das ratschlußmäßige Lösegeld und der Loskaufspreis, *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*, (Mt 20,28; Mk 10,45) ist.

Von der allgemein gefühlten Notwendigkeit einer Satisfaktion zeugen bereits die Sagen und Religionsgebräuche der Völker. Als höchstes Opfer galt in den Religionen des Orients das Menschenopfer (vgl. Eusebius, Pröp. eV. I. IV, C. 16), wo einer für alle sich in den Tod gab, um den Frevel zu sühnen und dadurch sein Volk von einer Plage zu erlösen. So geschah es z.B. bei den Moabitern, 2.Kön 3,27; dann bei den Phöniziern, wo Königsöhne geopfert wurden, um der Gottheit Zorn zu besänftigen, oder von ihr etwas zu erlangen. Dahin gehören auch die Beispiele des Römers Curtius und des Athener Königs Kodrus. Es gebe etwas Stellvertretendes, das bezeugt dieses Opfer laut! Als die von Gott verliehene, legitime Befriedigung dieses Bedürfnisses steht nun auf dem Boden des A.T. der ganze Opferdienst da, und zwar von Anfang der Welt an: 1.Mose 4,4; 8,20. Laut predigt besonders das mosaische Opfergesetz die Gott zu leistende Satisfaktion. Das gilt zunächst von dem Gesetz des Brandopfers (die Anweisung dazu s. 3.Mose 1,1ff.). Wer vor Gott erscheinen und in die selige Gemeinschaft mit ihm gelangen will, der muß dies durch ein Opfer tun; es bedarf eines Mittels der Annäherung nach Gottes gnädigem Befehl. Auf dieses Opfer hat der Mensch die Hand zu legen; womit nach naheliegender Deutung die Sünden auf das Haupt dieses Tieres übertragen wurden. Diese Symbolik wird in 3.Mose 16,21 in eigentlichen Worten erklärt. Demnach bekannte Aaron alle Sünden des ganzen Volkes und übertrug sie

auf das Haupt des Sündenbockes, während er die Hand auf das Haupt des Tieres legte. In anschaulicher Weise soll dieser Vorgang den Glauben des Menschen anzeigen, womit er sich das von Gott gegebene Opfer aneignet und seine Schuld auf das schuldlose Tier überträgt. Und nun folgen zwei weitere wichtige Momente:

Erstlich: die Vernichtung des Opfers durch Schlachtung und Verbrennung: beides dient zur Kennzeichnung dessen, was der Sünder verdient hat von Seiten Gottes; und zweitens: die gnädige Annahme des Opfers durch Gott.

Der Tod und die Vernichtung ist das erste, was das Opfer in stellvertretender Weise zu erdulden hat. Aber mit der emporlodernden Flamme steigt zugleich empor der Geruch des Opfers, und dieser ist für Jahwe ein zufriedenstellender oder ein beruhigender, 3.Mose 1,9; vgl. 1.Mose 8,21. Gott ist durch die Vermittlung des Opfers zufrieden mit dem Sünder, und der Sünder erlangt Frieden mit seinem Gott; eine Ausgleichung fand statt mittelst des Opfers; Friede ist vorhanden und ein Zugang zum Throne der Gnade in dem Opfer, das Gott selber befohlen. 3.Mose 1,4. Neben der gänzlichen Verbrennung fand auch bloß Sprengung des Blutes oder Benetzung der Altarhörner zur Sündenbedeckung statt. 3.Mose 4,5-20.30.31 etc. Das Blut, als das aus dem Körper entströmende Leben des stellvertretenden Tieres, bedeckt schützend und sühnend das Menschenleben; 3.Mose 17,11; Hebr 9,22. Der stellvertretende Charakter des Sündopfers liegt gleichfalls zutage und hat seit alter Zeit und so auch wieder bei den neuesten Exegeten²⁰⁹ die vollste Anerkennung gefunden. Auch die Speis- und Dankopfer haben den gleichen Charakter, daß sie nämlich an Stelle dessen, was der Sünder Gott nicht leisten kann, eintreten und Gotte ein volles Genügen verschaffen sollen (Hes 45,15.17) Es ruht der Satz, daß Gott einer Satisfaktion bedarf, auf einem viel tausendjährigen usus. Besonders sticht dies in den mosaischen Opfern hervor. Zwei Klassen von Opfern unterscheiden wir: die Sühnopfer und Dankopfer. Während die Brand- und Sündopfer die Sühnung des Menschen zum Zweck hatten, so haben die Speis- und Dankopfer die Heiligung zum Zweck.

Christus nun, dem nach Gottes Ratschluß oblag, alle Verheißungen, die in den Vorbildern des Gesetzes niedergelegt waren, zusammenzufassen und allseitig zu erfüllen²¹⁰ Mt 5,17; Röm 10,4; Kol 2,17 – Christus hat die

209.S. Knobel Dillmann, Handbuch zu 3.Mose 4,5:20: „Das Tier vertritt den Menschen und sein Leben fällt für das des Menschen. – Das Blut des Tieres ist Sühne für das Leben des Sünders (3.Mose 17,11)“; Wellhausen, Geschichte Israels, S 67 Note; 83; ebenso unter den Älteren; s. Turretin, De satisfactione Christi, VI,6ff.

Satisfaktion Gott gebracht. Als Hohepriester lag ihm ob, in jedem Moment seines Lebens einzustehen für die Verwaltung der Güter und Gnaden, auf welche die Schattenbilder des Heiligtums in ihrer Weise schon die Hoffnung des alten Volkes rege erhielten. Er erfüllt mutatis mutandis alles, was die mosaischen Satzungen gleichsam präliminierten. Bot also das Gesetz Moses dem Sünder die Aussicht auf Versöhnung und Rechtfertigung bei Gott: so tat dies Christus in noch weit höherem Maße. Röm 3,25; Hebr 9,24-28. Bot das Gesetz dem Sünder die Aussicht, daß er in einem neuen Leben wandeln werde, so noch weit mehr Christus. Hebr 10,19-22. Gab das Gesetz Mittel und Wege an, um sich von der Sünde und ihren den Menschen verunreinigenden Folgen zu reinigen, so Christus viel mehr. Hebr 9,13.14. Er ist es, der, sozusagen, die im Gesetze Moses vorliegenden göttlichen Schuldverschreibungen einlöst durch sein verdienstliches Handeln. Beim Gesetz an und für sich, abgesehen von Christo, ist also nicht stehen zu bleiben; dasselbe bringt nichts zustande; Hebr 7,11.19; Röm 8,3. Christus tut dies Hebr 9,11ff.; 10,1ff. Kurz alle Güter, die das Gesetz dem Volke Gottes in Aussicht stellte, zu erwirken und zu verwalten, ist unser Hohepriester gekommen. Hebr 9,11.12; Apg 13,38.39.

Indem Christus als der rechte Hohepriester vor Gott an seines Volkes Statt handelt: so hat er ein Doppeltes zu prästieren. Wir bemerkten schon oben in § 47, daß eine doppelte Verpflichtung für alle Menschen bestehe:

1. die Verpflichtung, allen vom Gesetz erforderten Gehorsam Gotte zu leisten;

2. die Verpflichtung, die Strafe für die Sünde auf sich zu nehmen. Dieser doppelten Verpflichtung genügte Jesus Christus als unser Hohepriester und Stellvertreter. So hat denn Jesus zunächst die ganze Zeit seines Lebens auf Erden den gesamten vom Gesetz geforderten Gehorsam Gotte dargebracht und zugleich dabei den Zorn Gottes wider die Sünde und alle aus derselben hervorgehenden Strafen getragen. Jenes erstere Moment der Satisfaktion befaßt man unter dem Namen der *obedientia activa*, das letztere unter dem Namen der *obedientia passiva*.²¹¹ Indem Christus diese doppelte Obliegenheit übernahm, hat er uns gerecht hingestellt vor Gott, d.h. er hat uns mit seiner Unschuld, Gerechtigkeit und Heiligkeit bekleidet, und uns

210. Calvin, Institutio II,17, § 4 sagt: Aus den Vorbildern des Gesetzes lernen wir am besten die Kraft und Wirksamkeit des Todes Christi kennen.

211. Den Zusammenhang zwischen aktivem und passivem Gehorsam Christi richtig gefaßt und auf die einzelnen Fälle des Lebens Christi angewendet zu haben, ist Calvins Verdienst (Inst. II,16,5). Den aktiven Gehorsam neben dem passiven. erkennen an der Heid. Kat, 36, die II. Helv. Conf. 11 und die Form. Cons., Helv. Art. 15.

von der ewigen Verdammnis, als der gerechten Strafe, erlöst. Röm 5,16.18.19; 2.Kor 5,19; 1.Kor 1,30.

Wie haben wir aber Christus bei der Erfüllung dieser doppelten Aufgabe uns vorzustellen? Hat er etwa, – wie man es sich etwa denken könnte – einen Teil seines Lebens damit zugebracht, daß er das Gesetz vollkommen erfüllte, und ist er sodann in einer zweiten Lebensperiode dazu übergegangen, rein passiv den Zorn Gottes wider die Sünde zu erdulden? Sollen wir die *obedientia activa* und *passiva* trennen? Das wäre eine zu äußerliche Trennung. Vielmehr befaßt Paulus das Gesamtverhalten Christi auf Erden unter den Ausdruck Gehorsam. Röm 5,19 ; Phil 2,6-8; Hebr 5,8. Das Tun des einen, ungeteilten Willens Gottes an die Menschen war Christi Lebensaufgabe nach Hebr 10,5.10. Dieser Wille Gottes stellte an den Erlöser die doppelte Forderung der stellvertretenden Gesetzeserfüllung und der stellvertretenden Straferduldung. Diese doppelte Forderung erfüllt er, je nach den Umständen und nach den Aufgaben, die ihm gestellt wurden, bald aktiv – das Gesetz erfüllend – bald passiv – die Strafe erleidend, die auf allen Menschen lag.

Unter den Begriff des gehorsamen Tuns fällt aber zunächst schon die Inkarnation des Logos selbst (Hebr 10,5-7); darunter fallen ferner auch seine Leiden und endlich sein Tod; auch im letzteren Falle legte er durch einen selbständigen Akt des Gehorsams das Leben von sich. Joh 10,17.18; 15,13; Hebr 10,9.10; Phil 2,8. Auch in dem vorausgegangenen Leiden bewies er den Gehorsam (Hebr 5,8) und lernte im Leiden den Gehorsam, in dem er die immer stärkeren Proben des Gehorsams, die ihm das Leiden auferlegte, bestand. Es sind also Christi Tun und Leiden zwei sich wechselseitig durchdringende und zu dem einen Gehorsam zusammenschließende Momente. „*Toto obedientiæ suo cursu*“ habe Christus uns Gott versöhnt, sagt Calv. II.16,5. Von dem Augenblick an, da er im Mutterleibe empfangen ward, begann (nach Calvin) das Werk der Erlösung, der Loskaufung, kurz das hohepriesterliche Wirken Christi. Und zwar tritt uns der Erlöser in allen solchen hohenpriesterlichen Handlungen als der entgegen, der die Person des Sünders vertritt. Er nimmt die Strafe auf sich und erfüllt zugleich das Gesetz; er erfüllt es, auch wo er leidet. So hat unser Hoherpriester Christus von Anfang an uns vertreten. Im Fleisch erschienen und von Schwachheit umfassen, hat er festgehalten an Gott und in der Schwachheit die Kraft Gottes verherrlicht. In der Ausrichtung der Versöhnung hat er seine hohenpriesterlichen Kleider rein bewahrt. In unserem Gott ungehorsamen Fleische hat er gleichwohl den Willen Gottes getan. Den Vater im Himmel hat er verherrlicht, obgleich alles um ihn her dem Sichtbaren nachtrachtete

und ihn in dasselbe hineinzuverflechten suchte, Joh 12,27.28. In den Wundertaten kämpfte Jesus mitfühlend mit den steinernen Herzen der zu Heilenden. Sein ganzer, segensreicher Wandel in Galiläa und Judäa war beständig mit Leiden verbunden. Es galt, sich im Gehorsam Gott zur Verfügung zu stellen, den Glauben zu bewahren, wo er das Gegenteil sah, und zu zeigen, wie er „Sünd, Tod, Teufel“ in seinen Händen habe und sie zu besiegen gekommen sei, statt besiegt zu werden. Und so fällt denn Christi gesamtes Werk unter den Begriff des Tuns des Willens Gottes, ein Tun, das bald mehr die Seite der Aktivität, bald vorwiegend die Seite der Passivität uns zeigt. Der Erfüllung des Willens Gottes ist dies Werk gewidmet; Stellvertretung ist der Zweck dieses Handelns Christi. Christus ist ja nämlich der Mensch, der unsere Stelle einnimmt.²¹²

Es tritt das Gesetz Gottes, d.h. sein heiliger Wille, mit der Forderung auf, daß wir Gott geweiht und ihm angenehm seien von der Empfängnis und Geburt an – und siehe da, unser Hoherpriester hat es geleistet. Er ist ja heilig von seiner Geburt an: Lk 1,35. Jesus war kein Kind, das an sich der Verdammnis unterworfen gewesen wäre nach Maßgabe von Ps 51,7. Dennoch will der Erlöser, obgleich er Gott – obgleich er der Logos ist – an unserer Statt angesehen und behandelt werden als ein Verdammter wie wir. Er will als unser Stellvertreter Gott Recht geben und das Verdammungsurteil über alles Fleisch auch über sich ergehen lassen und dadurch die Seinigen davon befreien. Er tritt ein in die Sphäre des Fleisches, welche das Wort Gottes mit dem Urteil des Todes und der Verdammnis belegt seit 1.Mose 2,17, vgl. Röm 5,14.17.18. Jesus erhält seinen vollen Anteil daran schon seit seiner Empfängnis und Geburt. Obschon kein Makel seiner Empfängnis im Schoß der Maria anhaftete, so sehen wir doch, daß Maria sich für ihre eigene Person und für das Kind Jesus dem gesetzlich vorgeschriebenen Reinigungsoffer unterzieht, Lk 2,22-24. Warum das? Das heilige Kind büßte hier für die fremde, nicht aber die eigene Schuld. Wenn bei der Beschneidung der Heilige Gottes das Messer, das den Israeliten für einen Todeswürdigen erklärt, und ihn in effigie gleichsam tötet, wenn er dieses Messer an seinen geheiligten Leib kommen; wenn er sich also als ein gewöhnliches Kind Abrahams behandeln läßt: so läßt er sich diese Schmach antun um unseretwillen. Zu unserem Besten wird er ferner zum Genossen des Bundes Gottes mit Abraham eben durch die Beschneidung gemacht: obgleich er ja eigentlich dieses Bundes Urheber ist. Lk 2,21; Kol 2,11.

212. Wir stellen für das nun Folgende als leitenden Gedanken die Worte Leos, Sermo III De passione Domini auf: *Totum illud sacramentum* (Geheimnis), *quod simul et humanitas consummavit et deitas, dispensatio fuit misericordiae et actio pietatis.*

In diesen Akten läßt sich also der an sich schuldlose Erlöser hinabdrücken und eintauchen in unser Verderben, also gleichsam auf ein und dasselbe Niveau mit uns setzen, um für uns durch ein Urteil Gottes aus solcher Lage entnommen zu werden. Wir sagen „für uns“, denn sein ganzes Handeln, welches von einem ausging, der an und für sich nicht verpflichtet war, solches zu prästieren, kommt denjenigen zu gut, die ihm durch den Glauben einverleibt sind, als hätten sie es selbst getan. Ganz in der gleichen Weise ist die Taufe Jesu zu betrachten, die nicht etwa ein Schaustück war, oder in Akkommodation an den Bußruf des Täufers geschah: dies wäre ja pure Verstellung gewesen. Der Erlöser erkennt vielmehr, indem er sich taufen läßt, Gottes Gerechtigkeit an, die in der Forderung der Taufe sich kundgab (Mt 3,15). Indem er freiwillig dem für die Heiden bestimmten Wasserbade sich unterzieht, läßt er sich wie einen Sünder aus den Heiden behandeln; er geht in den durch das Untertauchen symbolisierten Tod, um danach aufzuerstehen zum neuen Leben.²¹³

Er zeigt auch hier klar und deutlich, was alles Fleisch verdient; und indem also Gottes Zorn als gerecht anerkannt ward; indem er nicht von dieser Jordantaufer eximiert werden will und auch nicht werden soll, und Gott nun dadurch gerechtfertigt wird vom Sohne des Menschen: so öffnet der Himmel sich, und der Sohn des Menschen wird feierlich als Gottes lieber Sohn proklamiert. Was Jesus hier tat, nennt er ausdrücklich ein Erfüllen aller Gerechtigkeit, Mt 3,15. Das Tun des Gesetzes, die Erfüllung der göttlichen Forderungen an alles Fleisch, sowie die Strafe, welche wegen der auf uns liegenden Schuld erduldet sein wollte – hat Jesus in diesen drei bedeutenden Vorgängen auf sich genommen. Er, der Unschuldige, hat Ersatz geleistet für die Schuldigen, indem die gerechte göttliche Strafe sowie des Gesetzes Forderungen, die uns angingen, auf ihn übertragen worden sind.

213. Über Christi Taufe durch Johannes spricht sich Bucer sehr tief aus. Zwar betont auch er in erster Linie, daß der Herr, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen und uns gleich zu werden, die Taufe des neuen Testaments empfangen habe, aber er bleibt dann nicht bei dieser äußeren Gleichheit stehen, sondern fährt fort: „Mit diesem Tauf des Johannes hat er bezeugt sein Leiden, dadurch die Sünd der Welt, welche er auf sich genommen, wiewohl er für sich selbst ohne Sünd war, mußten abgewaschen werden, damit er dann nicht allein den äußerlichen Tauf bestätigt, sondern vielmehr anzeigt, wozu er dienen soll, und was folgen, so wir ihn mit Glauben und Erfüllung aller Gerechtigkeit würden annehmen. Denn der heilige Geist kommt gewißlich über uns, der Vater erkennt uns als seine geliebten Kinder, aber gleich müssen wir in die Prob ans Anfechten und Leiden, bis der sündlich Leib gar hingenommen wird.“ „In den Enarrationes zu Mt S. 27 D wird mehr die dem Eingehen in die Ähnlichkeit des sündlichen Fleisches entsprechende Übernahme der Bußtaufe, dieser typisch-sakramentlichen Darstellung des Mortifikationsprozesses, als die darauf basierende Genugtuung und Erlösung hervorgehoben: Das Haupt wollte auf keinem anderen Wege als die Glieder zum ewigen Leben gelangen. – *Cum Dominus cetera voluit hominem agere et figura in omnibus ut homo reperiri, tum viam ad immortalitatem per mortem parare suis et munire, omnino consentaneum erat, ut et vulgari ceremonia, quae symbolum est vitam tum adiri cum pro voluntate Dei caro haec morti addicitur, hominem Dei se quoque profiteretur ac ita testaretur se autorem et ducem esse omnium qui perdendo animas suas crederent se illas inventuras.*“ (Auszug aus Usteri, Die Stellung der Straßburger Reformatoren Bucer und Capito zur Tauffrage; s. Studien und Kritiken 1884, 1. Heft, S. 460).

Er ist gestellt unter Gesetz, auf daß er uns aus der vom Gesetz verhängten Schuldhaft und vom Fluch desselben freigekauft habe, Gal 3,13; 4,5. Und das setzt sich nun das ganze Leben des Erlösers hindurch fort. Auch die Versuchung, Mt 4, hat die Bedeutung einer an unserer Statt geschehenen Abweisung Satans. Dem Satan sind wir verfallen seit dem Falle Adams! Da kommt nun unser Hoherpriester, vom heiligen Geist geleitet und zugerüstet, und läßt sich von Satan versuchen. Damit erkennt er Satans Recht auf alles Fleisch an, aber er zerreißt zugleich diesen Rechtstitel, indem er Satan abweist und so die Macht, den Satan abzuweisen, für alle Kinder Gottes erwirbt. Bedenken wir wohl: Gott hätte nach seiner Allmacht den Satan ganz ohne Weiteres beseitigen können. Ihm sind ja alle Dinge möglich. So aber soll vielmehr alles nach Gerechtigkeit, nach einer inneren ratio, vor sich gehen. Gegen Gott hat Satan gekämpft; nun kämpft der Sohn Gottes wider ihn, und zwar auf dem Gebiet, wo Satan sonst keinen Widerstand findet, sondern unbestrittener Sieger ist. Gott will dem Satan es zulassen, daß er sich an dem Erlöser der Menschen, der im Fleische einhergeht, versuche. Satan tut es – und verliert dabei seinen Stachel. Die Macht Satans über alles Fleisch wird im gerechten Kampfe gebrochen, eine Macht, die er, laut 1.Mose 3, gewonnen durch List und Betrug. Gott, dem Herrn der Welt, hatte Satan Abbruch an seiner Ehre getan und den Menschen gemordet, Joh 8,44: da mag er zusehen, wie er mit dem Menschen Christus Jesu fertig wird. Kann Satan diesen nicht verführen und ihn durch die Aussicht auf Leiden und Tod binden – dann ist ja seine Kraft gebrochen, ihm ist ein Riegel vorgeschoben, und die Reihe des Unterliegens (1.Mose 3,15) kommt nun an ihn; er ist gebunden und muß diejenigen freilassen, die Jesus freigelassen haben will. Mitten im Todesgebiet, dem der Teufel vorsteht, Hebr 2,14, ist nun ein Reich des Lebens dargestellt, dem Jesus Christus vorsteht: ein zweiter Adam ist vorhanden und eine neue Schöpfung ist inauguriert. Alles wird neu in Christus Jesu.

Daß Christus allen Gehorsam im Leben dem Gesetze Gottes geleistet hat, tritt in Folgendem zu Tage. Was speziell die zehn Gebote betrifft, so erfüllte Christus sie treulich während seines Wandels auf Erden: Ps 40,9ff. Hebr 10,7. Ausdrücklich sagt es Jesus in Mt 5,17, daß er gekommen, das Gesetz zu erfüllen – d.h. durch Tat und Lehre dem Gesetz nachzuleben, sich ihm konform zu verhalten. Was nun zunächst Jesu Verhalten gegen Gott, also die Erfüllung der Gebote der ersten Tafel betrifft, so ehrte er Gott als seinen Vater und glaubte ihm. Das eben taten wir nicht, und lassen es täglich daran fehlen. Er nennt Gott seinen „Vater“ Joh 14,31; 15,10; 17,1; er ehrt ihn Joh 8,49; er vertraut ihm Mt 27,43; Hebr 2,13; er betet zu ihm Mt 14,23; 26,39; Mk 1,35; 6,46; Lk 3,21; 5,16; 23,46; Joh 17;

Hebr 5,7; er lobt und dankt dem Vater Mt 11, 25.26; 14,19; 15,36; 26,26; Lk 24,30; Joh 11,41. Endlich er, das ewige Wort, hält sich wiederholt an dem Worte seines Vaters in der heiligen Schrift, z.B. Mt 4,4.7.10 bei der Versuchung und dann besonders in der Passion und am Kreuze. Er fragt: Wie sollen die Schriften erfüllt werden? Mt 26,54, vgl. Mt 27,46; Joh 19,28.) Er verherrlicht seinen Vater, dessen Gnade, Liebe und Barmherzigkeit ohne zu schauen, im nackten Glauben, obschon Golgatha ihm vor Augen stand. Joh 17,4.6.26. Alles das geschah von ihm als dem Menschen an unserer Statt, dem anderen Adam, dem Mittler. Er steht fest zu seinem Vater und durchbricht als unser Stellvertreter alle Hindernisse, die Fleisch, Tod und Teufel ihm entgegenstellen. Sein Rufen zum Vater ist unser Ruf; wenn er im Gebete sich hindurchringt zu Gottes Herzen, so tut er es für uns. Jesus trägt als das Haupt alle Auserwählten an sich, wie der Hohepriester die zwölf Stämme, und an ihrer Stelle bezeugt er dem Vater die ihm gebührende Ehre, und an ihrer Statt bewährt sich sein Glaube. Gleichwie der gesetzliche Hohepriester die zwölf Stämme Israels auf dem Brustschild trug, so trug Jesus in Wahrheit die Seinigen auf dem Herzen. – Aber so sehr er auch an der Menschen Statt des Vaters Willen vollführte, so dauerten die über ihn verhängten Leiden dennoch fort. Er war der Allerverachtetste und Unwerteste Jes 53,3 es lag zugleich die Strafe auf ihm, damit wir Frieden hätten, Jes 53,5, vgl. V.12. Als Gesetzesübertreter, als Lästerer Gottes und seines Tempels ward er behandelt und endlich als solcher gekreuzigt. Jesus Christus wird als derjenige, der die Person des gesetzwidrigen Sünders an sich genommen hat, behandelt. Wir dagegen sind seitdem losgesprochen von den Verschuldungen wider die Gebote der ersten Tafel, als hätten wir solches alles geleistet, und keine Strafe, keine Verdammung (Röm 8,1) bedroht uns, da Christus die Übertretungen versöhnt hat.

Die Liebe zu dem Nächsten, also die Erfüllung der Gebote der zweiten Tafel, offenbarte Jesus zumeist in seinen Wundern, speziell in den Heilungen. Matthäus sagt 8,16.17; daß Jesus so viele geheilt habe, auf daß Jesajas Wort in Kap 53,4 von ihm erfüllt werde: „er trug unsere Krankheiten und lud auf sich unsere Schmerzen.“ In den Heilungen bewährt sich also Jesus als den verheißenen Knecht Gottes, der nach Jes 53 alle Leiden und Krankheiten für das Volk wegtrug²¹⁴. Er sah aus als der vor allen Betroffene und Leidende, vgl. Jes 53,4b. Das Heilen kostete ihn viel, den größten Aufwand von Kräften erforderte das Gebets-Ringen um der Kranken Genesung. Er fühlte sich für ihr Leiden verantwortlich als das Haupt seiner Gemeinde. Ohne inneres Ringen ging die Heilung nie vonstatten; es war

214. Er war der rechte Asasel (3. Mose 16, 10.20ff.), der die Sünden trug.

keine erlernte Kunst, sondern aus der Tiefe holte er die Kranken mit der Allgewalt seines Gebets hervor. Dazu kam innerliche Beteiligung an dem Elend der Menschen, ihr Elend bestürmte ihn, er trug es als sein eigenes; es erdrückte ihn das Gefühl von der Größe des Fluches, den alle verwirkt hatten, von der Ungehörigkeit des status quo des Menschen. Er fühlte die Größe der Gefahr weit mehr, als der kranke Bruder selbst. Ja, den Stachel aller Krankheiten und alles Elends – den Zorn Gottes nämlich – Ps 90,7-9, wollte er für den Erkrankten als davon mitbetroffenes Haupt seines Volkes an seiner Seele empfinden, aber zugleich überwinden. Das Ungehörige und Unwürdige der Not empfand er aufs härteste; denn er war den Brüdern in allem gleich geworden. Und grade hier nun, an diesen Kranken, verherrlichte Jesus seine Macht wohlzutun und zu heilen, das Leben aus dem Tode hervorzurufen, mit seiner Fülle die Leeren und Bedürftigen zu erfüllen. Welches Leiden und welchen Kraftaufwand dieses Heilen und besonders auch die Totenerweckungen unserem Herrn kosteten, welche Not es ihm verursachte, das Leben zu schaffen, wo es nicht war, tritt speziell aus dem mühselig hervorgestoßenen „Hephata“ uns entgegen: Mk 7,34; vgl. Mk 5,40f.; Joh 11,33.38. Trauer und Entrüstung weckte in ihm das Benehmen der bei Lazarus Erweckung Beteiligten, Joh 11,38. Mühsam ging es auch zu in Mk 8,22-25. Seine Nächstenliebe sticht ferner darin hervor, daß er während seines Wandels hiernieden mit den Hirtenlosen, den Unmündigen, ja mit den Zöllnern und selbst notorischen Sündern Umgang gepflogen hat. Mt 9,36; 11,28; Lk 15,1-7. Zu diesen Ärmsten der Armen hat er sich herunterhalten wollen und ihnen hat er den Vater offenbart, freilich nicht ohne die Sünde zu strafen. Er war sanftmütig und von Herzen demütig, so sehr auch der Unverstand der Menschentiefe Schnitte in sein zartes Herz machen und ihn zum Zorne reizen mußte. Mt 11,29. Dennoch verlor er bei seinen Schafen nicht die Geduld, sondern brachte ihnen Ruhe für ihre Seelen. Als Beispiel vgl. Joh 11 Martha und Maria. Ferner hielt er in allen Momenten des Konflikts mit seinen Gegnern, die ihm das schwerste Leiden bereiteten, an sich, schalt nicht wieder, drohte nicht, sondern stellte alles Gott anheim, der da recht richtet, 1.Petr 2,22.23. Er, der die Erde mit allem Fug und Recht, als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, von sich hätte stoßen können, statt daß sie ihn von sich stieß – Er war der Allerdemütigste, ein Wurm und kein Mensch, Ps 22,7, ohne Gestalt, noch Schönheit, d.h. wenig annehmbar für die, welche auf ihren eigenen Weg sahen; er sah aus wie ein besonders von Gott Geplagter und Verachtungswürdiger: Jes 53,2.3. Alles dies aber ertrug er, wie ein Lamm, Jes 53,7. Also erfüllte Jesus das Gesetz, und in eben diesem Wege erfüllte er die Propheten; vgl. Jes 42,3.4.7.19; 49,7; 50,4-6; 53,1-3. So erwies er

sich als den barmherzigen Hohenpriester, und indem er also an unserer Statt handelte, leistete er Gott den erforderlichen Ersatz und deckte unsere Schuld. Zugleich stellte er aber uns ein Vorbild auf, dem kraft seines uns erworbenen Geistes nachzufolgen, einem jeden Christen aufgelegt ist. 1.Petr 2,21. Durch Christi hohenpriesterliches Handeln nach Maßgabe der zwei Tafeln des Gesetzes kommt es nun dahin, daß die Gemeinde Christi wandelt in Werken, die Gott zuvor bereitet hat für uns durch ihn: Eph 2,10. Christus hat durch sein Handeln die Früchte gezeitigt, die wir nunmehr zu pflücken und Gott darzubringen haben. Er ist uns von Gottes wegen geworden zur Quelle der Weisheit: 1.Kor 1,30. In ihm sind wir Gerechtigkeit Gottes geworden, d.h. gerecht vor Gott, 2.Kor 5,21; sein Gehorsam ist unsere Gerechtigkeit, Röm 5,19.

Er hat – um es zusammenzufassen – aus Tod Leben hervorgerufen; in der Sphäre des Todes hat er ewiges Leben, Heil und Gerechtigkeit dargestellt, dem Tod samt der Sünde ihre Kraft und Herrschaft genommen und eine neue Schöpfung hingestellt.

Solchen vollkommenen Gehorsam leistete Jesus auch in den vom Vater über ihn verhängten Leiden bis zum Tode. Besonders geschah dies von Gethsemane bis Golgatha. Hier erreichte der Gehorsam Christi den Gipfelpunkt. Auch hier gab er dem Vater sein Recht, auch hier ertrug er willig den Zorn Gottes wider das Fleisch und die Sünde. Losgelassen, getrennt von Gott, der sich mit Fleisch nicht befassen kann, drang er dennoch durch zu Gottes Herzen. Mt 26,39; 27,46.²¹⁵ Durch die Fluten des Gerichtszornes, durch den Bann, welchen der Fluch Gottes auf alles Fleisch und also auch auf ihn als den Bürgen und das Haupt seines Volkes legte, brach er hindurch, zu Gott hin, und besänftigte die höchste Majestät, die sonst kein Fleisch vor ihrem Antlitz dulden kann. Ein Sich-Halten an Gott mit aller ihm gebührenden Scheu und Ehrerbietung – (εὐλάβεια²¹⁶) – schreibt der Hebräerbrief unserem Hohenpriester in diesem Falle zu, Hebr 5,7. Das deutet an: daß Christus, trotz allen Widerstands, den er von innen und außen erfuhr, sich gehorsam an Gott hielt, und zwar an Gott, als den, der ihn retten konnte aus dem Tode und den Qualen der Hölle, die er in der Entfernung von Gott, dem ihm zeitweilig Fernen (Ps 22,1.2; Mt 27,46) empfand.

215.Vgl. über Gethsemane besonders Calvin Inst. II,16,12 und Beza zu Hebr 5,7 und zu Mt 26,39: *Irae paternae in nostra peccata et magnitudinis poenae apprehensio, qua nulla terribilior esse potest, humanam mentem (Christi) ad tempus hactenus ita totam retinuit, ut in eam unam esset defixa etc.* (Vgl. auch Calvin zu Hebr 5,7: *sensu carnis sustinuit Dei iudicium*).

216.Der bekannte Hebräische Ausdruck מִלֵּא אֶת־יְהוָה d.h. sich so an jemand halten, daß man ihn nicht los oder aus den Augen läßt, würde das griechische εὐλάβεια, εὐλαβηθήσεται gut wiedergeben.

Dieses Festhalten unseres Hohenpriesters an Gott ist durch das Festhalten an dem geschriebenen Wort vermittelt (z.B. Mt 27,46) und solches bot Gott abermals den von seiner Gerechtigkeit erforderten Ersatz; und zugleich hat Jesus dadurch uns den Weg gebahnt zum gleichen Festhalten an Gott. Er ist auch hierin der Vorläufer und das uns zum gleichen Festhalten erweckende Vorbild geworden (Hebr 12,2), dem nachzufolgen der heilige Geist uns treibt. Aber trotz dieses Beharrens ist Christus doch nicht der bitterste Leidenskelch und der schimpfliche Kreuzestod erspart worden. Er soll eben den ganzen vollkommenen Gehorsam leisten und dabei doch zugleich als Sünder an unserer Statt haften und behandelt werden. Denn Gott will nach seinem Ratschluß mit der Sendung Christi den doppelten Zweck erreichen:

1. daß unsere wohlverdiente Strafe (1.Mose 2,17) von einem Stellvertreter, der aus unserer Mitte ist, abgebußt werde, weshalb es heißt, daß die Strafe auf ihm lag: Jes 53,5, und

2. will Gott außerdem noch die Wiederherstellung der Gefallenen mittels dieses Stellvertreters bewirken. Mit anderen Worten: das beleidigte Gesetz oder die Gerechtigkeit Gottes ist nicht mit dem Tode des Sünders zufriedengestellt, das hieße *tabula rasa* machen. Die Gerechtigkeit Gottes will auch das vorige Leben nach Gottes Willen wiedergebracht wissen – bevor sie den Menschen aus der Schuldhaft entläßt. Es will das Gesetz völlig erfüllt sein, auf daß Gottes Gebote nicht zu Boden fallen und für immer unerfüllt bleiben. Auf daß nun diese Wiederherstellung des Gesamten möglich sei, dazu muß Christus nicht bloß die auf ihm liegende Strafe erdulden, sondern zugleich auch das Gesetz vollständig erfüllt haben. Und nun erst macht sich, nach vollzogener Strafe und nach der Erfüllung aller vom Gesetz erforderten Gerechtigkeit, der vollkommene Gehorsam des Stellvertreters geltend und fordert Anerkennung, ja Lohn von Gott. Denselben verweigert Gott seinem Christus nicht; er übergibt ihm alle Dinge, Mt 28,18; ja schon in Gottes Ratschluß sind ihm alle Dinge von Anfang an übergeben: Mt 11,27; desgleichen nach der Verheißung des Propheten Jes 53,10; vgl. Ps 2,8. Nicht also, daß die Aktiva Christi die Passiva Adams bloß decken – es bleibt noch ein unendlicher Überschuß auf Seiten Christi kraft der Mitbeteiligung der göttlichen Natur an den Leistungen der menschlichen. Darauf zielt das $\mu\alpha\lambda\lambda\acute{o}\nu$ des Apostels in Röm 5,15.17. – Wir stehen hier vor einem der schwierigsten Probleme, die es auf dem Boden der heiligen Schrift für den Verstand gibt. Es liegt eine göttliche Handlungsweise hier vor, die wir nur aus der Schrift konstatieren, im Glauben uns aneignen, aber nicht rationell erklären können. Und dies

wollten eben die Socinianer, und weil es nicht gelang, erdachten sie eine Lehre zu ihrem eignen Verderben. In den Fußstapfen der Socinianer geht der Rationalismus und neuerdings die Ritschelsche Schule.

Wir haben es hier zu tun mit der Wiederherstellung des sündigen und dem Gerichte Gottes bereits verfallenen Menschen. Der Fall soll rückgängig gemacht werden durch einen absoluten Gehorsam gegenüber Gottes Gesetz, und zugleich soll die volle Strafe für die stattgefundene Übertretung aller Gebote Gottes erduldet werden. Dieses beides auf einmal zu prästieren, ist für einen bloßen Adamssohn und überhaupt nach menschlicher Berechnung ein für allemal unmöglich. Der Verstand fordert Erfüllung von 1.Mose 2,17. Der Mensch – also zunächst Adam – kann nach der auf ihm liegenden Forderung des Gesetzes nur noch ewig leiden in des Todes Banden; den Fall ungeschehen machen, das kann er nicht. Während dem aber der Mensch dergestalt für seinen Frevel leidet, ist er nicht in der Verfassung, Gott durch gute Taten zu befriedigen: er ist dazu eben völlig impotent. Und gesetzt: Gott gäbe dem Menschen auch aus purer Willkür in einem gewissen Moment seines Lebens Kraft, fortan nicht mehr zu sündigen, so fragt sich erstens: wird solch ein Willkürakt auf die Dauer befriedigen können? Und zweitens fragt es sich: wie macht man sodann die bereits begangenen Sünden gut? Sünden aber vergessen – ohne Genugtuung, das kann der gerechte und heilige Gott nicht. 2.Mose 34,7 sagt: „Gott läßt (den Sünder) gewiß nicht ungestraft“. Die ewige Schuld, die Adam durch sein Vergehen wider das ewige Gebot Gottes kontrahierte, löst nach Gerechtigkeit kein nachmaliges gutes Verhalten ein. Nur menschlich schwache Nachsicht läßt solches etwa zu; Gott aber ist unbeugsam in seinen Forderungen: 5.Mose 32,4; Ps 7,12-14. Da hat denn Gott einen ganz neuen Weg eingeschlagen und seinen Sohn gesandt, der ihm allein noch übrig war, gesandt in Gleichheit des Fleisches der Sünde (Röm 8,3). Dieser hat durch seinen Gehorsam den Menschen von der schiefen Ebene, auf der er sich befand, zurückgebracht auf die Höhe, die er verlassen, um dem Abgrund anheimzufallen. Und während unser Mittler solches mit aller Anstrengung tat, hat er sich zugleich behandeln lassen als den Fleischgewordenen, als den Vornehmsten der Sünder²¹⁷ und hat, statt hier auf Erden Dank einzuernten und Freude zu haben, vielmehr alle bitteren,

217. Erst durch die Reformatoren ist der Begriff der Stellvertretung rein umschrieben; am kühnsten von Luther, wenn er von Christus sagt: „er sei der größte aller Sünder geworden; er habe die alle Sünder vertreten wollen, und sei also, obwohl heilig und unschuldig, schuldig geworden aller Sünden der ganzen Welt. *Quaecunque peccata ego, tu et nos fecimus, tam propria sunt Christo, quasi ipse fecisset.* Ebenso Melanchthon, ep. ad Romanos 8,3. Ebenso Olevian, *De substantia foed. gratuiti*, p. 50: *Filius Dei peccata et reatum nostrum in se transtulit tanquam maiestatis reum et summum peccatorem* Vgl. mein Werk v.d.. Inkarnation des göttlichen Wortes, S. 121.

inneren und äusseren Strafen an Seele und Leib über sich ergehen lassen, bis zum Tode am Kreuze. Nicht vergebens fürwahr ist es, daß einmal der Apostel hierzu einschaltet: den Juden ein Ärgerniss – den Griechen eine Torheit (1.Kor 1,23).

Betrachten wir nunmehr noch die Bedeutung des Todes Christi für sein Volk anhand der Heiligen Schrift. Daß er sterben mußte, dafür lag der Grund darin – daß in der Forderung des Todes sich das Verdammungsurteil Gottes zuspitzte und aufs schärfste erwies; der Tod also muß aus dem Wege, damit das Leben uns zuteil werde: 2.Tim 1,10; Röm 5,18. Um ihn aus dem Wege zu schaffen, dazu starb der Erlöser und tat so Gottes Forderung Genüge. Der Tod war die Sphinx, die alle Menschen in den Abgrund stürzte – bis daß Christus kam und durch seinen Opfertod dem Tode die Macht nahm. Das levitische Vorbild ist hier abermals der Hohepriester, und zwar besonders da, wo er einmal im Jahre das Sündopfer für Israel darbrachte im Allerheiligsten und daselbst eine Versöhnung fand für alle seine und des Volkes Sünden durch das Blut des Opfers, 3.Mose 16,30.33. Hier nun, zur Zeit der Erfüllung, haben wir Christus, welcher Hohepriester und Opfer in einer Person ist: Hebr 9,26.28. Gott hat weiter das tägliche Morgen- und Abendopfer, er hat das Blut der Stiere und Böcke als Sühne, als λύτρον für die Vielen, nur zeitweilig verliehen: er hat aber selber ein anderes, besseres Blut dabei im Auge gehabt, Hebr 9,13.14. Welches dieses gewesen, das zeigt uns der Tod seines Sohnes am Kreuze, Hebr 10,4-10. Die Opfer der alten Ökonomie sind zeitlich und transitorisch; was Christus tat, das ist geschehen durch einen ewigen Geist – nicht nach dem Gesetz des fleischlichen Gebots, es hat vielmehr einen nach rückwärts und nach vorwärts wirkenden dauerhaften Charakter. Sein Opfer wie sein gesamtes Tun hat das ewig Genugsame aller Gottestaten an sich, und es kann daneben von der Gültigkeit levitischer Opfer nicht mehr die Rede sein; Hebr 9,12.14 (vgl. die Ausdrücke „ewige Erlösung“ und „ewiger Geist“). Deutliche Hinweise auf Christi Opfertod sind schon im Alten Testament wahrzunehmen. Besonders weist Ps 40,7ff. vgl. Hebr 10,4-10 darauf hin, daß Christus an die Stelle der Opfer treten will. Das stellvertretende Leiden und der Tod Jesu Christi findet sich am deutlichsten ausgesagt in Jes 53, diesem Hauptevangelium der alten Ökonomie, das da redet vom Leiden Christi und der Frucht dieses Leidens. Der Messias tritt auch hier an die Stelle der Opfer und leistet dasjenige recht, was die Opfer bloß symbolisch versprochen. Der Name des Messias ist hier Knecht Gottes. Dieser Knecht Gottes ist nach V.5 durchbohrt um unserer Frevel willen und ganz zermalmt um unserer Sünde willen. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten.²¹⁸ Gott nämlich ließ laut V.6 und 11 die Missetat von uns allen

auf ihn (den Knecht) fallen; Ps 22,16; 69,27; geduldig wie ein Lamm benahm der Knecht Gottes sich dabei, und endlich: sein Leben gab er als Schuldopfer dahin V.10. Und da seine Seele also gearbeitet hat, so wird er sich fortan recht satt sehen, d.h. des Lebens genießen, V.11, und anderen zur Gerechtigkeit verhelfen. Es wird in V.5 und 10 nach aller Sachkenner Urteil die stellvertretende Genugtuung des Messias auf klarste gelehrt. Selbst ein Gesenius kann sich dieser Wahrnehmung nicht entziehen; s. den Kommentar zum Jesaja, Teil II. S. 187ff. Der Tod des Knechtes Messias ist ein Schuldopfer für die Welt. Jes 53,10. Vgl. unter den Älteren besonders Calvin II.16.6. Diesen Grund- und Hauptgedanken wiederholen die Evangelien. Johannes redet schon aus Anlaß der ihm bei der Taufe zuteil gewordenen Offenbarung von Jesu als dem Lamme Gottes, das der Welt Sünde büßend davonträgt, Joh 1,29. Die Sünde tragen ist Sache eines solchen, dem einerseits zwar als wahrhaftigem Menschen dieselbe zugerechnet werden kann; der andererseits aber doch mehr sein muß als ein bloßer Mensch, denn Sünde davontragen und damit wegschaffen, das kann kein bloßer Mensch; sondern hierdurch offenbart der Träger sich als Gottes Sohn. Der bloße Mensch würde durch solches Tragen vernichtet worden und der Verdammnis preisgegeben gewesen sein ohne Vorbehalt. Ward doch auch Christus schon über dem Tragen der Sünde aufs Tiefste gebeugt, ja geknickt (Jes 53,5.6), weshalb der Prophet V.10 von der Arbeit seiner Seele redet.²¹⁹ So hat es denn einen gegeben, der die Sünde der Welt trug, damit er uns derselben entledige, ohne selber unter der Last zu erliegen – sondern um sie von uns abzunehmen und hinaufzutragen in seinem Leibe als rechtes Sündopfer auf das Holz, auf das Holz seines Kreuzes. 1.Petr 2,24. Damit sind nun wir – wie Petrus sagt – der Sünden entledigt und leben der Gerechtigkeit (vgl. Röm 6,2-4). Das Nämliche besagt Hebr 9,26.28. Hier erscheint Christus als der das Opfer an sich selbst vollziehende Hohepriester, mit demselben geht er ins himmlische Heiligtum vor Gott und wird als unser Hoherpriester, der Sünden entledigt, von dort wieder erscheinen. Hebr 9,28. Daß nun Christus als Lamm Gottes unsere Sünden wirklich getragen und ihre Gottwidrigkeit damit anerkannt, daß ihm als dem Fleisch gewordenen die Sünde der Menschheit ähnlich zugerechnet wurde von Gott, wie jedem einzelnen unter uns die Sünde Adams,

218. Wörtlich: Die Züchtigung unseres Friedens lag auf ihm.

219. Vgl. Heid. Kat. 17. Melanchthon in ev.Mt (s. Corp. Ref. XIV, 938) sagt u.a.: *Ideo voluit (Deus) filium assumere naturam humanam, quia, cum genus humanum esset reum, oportuit aliquem in genere humano poenam sustinere, et hunc oportuit esse innocentem. Ut autem talis sustinens poenam esset pretium sufficiens et aequivalens, et ut posset iram Dei sustinere, oportuit hunc sustinentem tantum onus esse Deum, quia natura humana sola nec fuisset aequivalens pretium nec potuisset sustinere poenam.* Luther (Walch V, 1138) sagt: „Darum ist fürwahr die Sünde also groß, wie groß der ist, der durch die Sünde beleidigt wird (Gott). Denselben mögen aber Himmel und Erde nicht fassen. Denn gleichwie Gottes Zorn, gleichwie der Tod, so ist auch die Sünde ein unbegreiflich Infinitum“.

daß er die Sünde nicht als etwas Fremdes, sondern als etwas, das er kraft des Zusammenhanges mit der sündigen Menschheit überkommen und aus großer Barmherzigkeit sich zu eigen gemacht – das beweisen bereits gewichtige Psalmstellen.²²⁰ In Ps 40,13 klagt der Messias über seine Sünden, vgl. Ps 41,5.²²¹ Und ganz ohne Rückhalt sagt Paulus: Gott habe Christus zur Sünde gemacht, so daß er ganz erfüllt war von Sünde, oder: er habe die Sünde in seinem Fleische hingerichtet und vernichtet, Röm 8,3, so daß sie nunmehr weggenommen ist aus dem Verhältnisse zwischen Gott und seinem Volke. 2.Kor 5,21; Röm 8,3. Ja, so weit erstreckt sich nach der feinen Bemerkung des Hebräerbriefes die Behandlung Christi als des Gott dargebrachten Sündopfers, daß er gleich dem Sündopfer außerhalb der heiligen Stadt der Vernichtung preisgegeben ward: Hebr 13,11.12. Christus wurde völlig wie ein mit der Sünde des Volks beladenes Opfertier behandelt; ähnlich wie das Sündopfer des Leviticus, mit dem Unterschied freilich, daß er wußte, was mit ihm vorgenommen ward und freiwillig solches leistete. Alle diese Stellen sind von ungemeinem Gewicht. Wenn es je dahin kommen soll, daß der Sünder im Blick auf Christus sagen darf: siehe da, meine Gerechtigkeit, so muß zuvor Christus – und zwar zunächst im ewigen Rat-schluß, dann in Wirklichkeit – im Blick auf die Menschenkinder gesagt haben: siehe da, meine Sünde. Soll die Zurechnung der Sünde an Christus sich unterscheiden von der Zurechnung der Sünde an das Opfertier – so muß der Erlöser in einem realen Verhältnis zu ihr gestanden haben. Er muß sich die Sünde haben zueignen lassen – und zwar schon damals, als er in die Welt kam (Hebr 10,4-10) und ist seitdem von dem Vater als Sünder behandelt und nicht eher wieder entlassen, bis es heißen konnte: Es ist vollbracht! – Vgl. auch Thomasius, Christi Person und Werk, III,1, S. 92, bes. die Note.

Auf das Gleiche werden wir geführt durch die andere Stelle, wonach Christus für uns ein Fluch geworden, damit der Segen Abrahams an die Heiden gelangen könne; denn es stehe im Gesetz geschrieben: verflucht ist ein jeder, der an einem Kreuzholz hängt. Gal 3,13.14; 5.Mose 21,23. Das will sagen: das Gesetz Gottes belegt die Übertreter (des Gesetzes) nach 5.Mose 27, 26 und Gal 3,10 mit dem Fluche. Der Fluch Gottes ist aber nichts anderes, als die tatsächliche Erklärung, daß der Betreffende von Gottes Antlitz und aus seiner Gemeinschaft ausgeschieden sei. Gott würde seinem Wesen widersprechen, falls er eine andere Erklärung abgäbe. Christus nun versenkte sich in dieses äußerste Fernsein von Gott z.B. Mt

220. Vgl. darüber mein Werk: Von der Incarnation des göttlichen Wortes, Abschnitt III.

221. Vgl. Luther, Enarrationes in Genesis zu 1.Mose 49,11, woselbst er das Bild eines sponsus und sponsa allwendet, die alles gemein haben (s. m. Werk, S. 62).

27,40²²² und hat zum Zeichen dafür an dem Holz des Fluches, am Kreuze hängen wollen, was von alters her ein Symbol der äußersten Entfernung und Entfremdung des Menschen von Gott, sowie der tiefsten Gesunkenheit des Menschen unter den ihm von Gott angewiesenen Stand war. Denn hier schwebt der Mensch zwischen Himmel und Erde in vollster Machtlosigkeit. Er ist dabei weder im Himmel, noch auch hat er Fuß gefaßt auf der Erde. Nach 4.Mose 25,4 wurden die Obersten Israels zur Strafe für den Götzendienst des Volkes also bestraft. Indem nun auch Christus solchen Fluch an unserer Statt ertrug, indem er Gott Recht gab, daß alles Fleisch wirklich so verdamulich sei und den Schandpfahl des Kreuzes verdiene, indem er sich davon nicht ausschließen wollte: so war Gott mit solcher gehorsamen Anerkennung seiner Gerechtigkeit und mit dieser drastischen Übernahme des Fluches zufriedengestellt, und die nach Gal 3,10 unter des Gesetzes Fluch Befindlichen, so viele an ihn glauben würden, waren erlöst. Die wider sie lautende Schuldforderung war getilgt. Kol 2,14. Diese Übernahme des Kreuzestodes durch Christus ist nun dem Apostel so wichtig, daß er die christliche Lehre kurzweg und a potiori das Wort vom Kreuze nennt. 1.Kor 1,17.18. Paulus will von Christus nur wissen als einem Gekreuzigten. 1.Kor 2,2. Denn in dieser Anschauung kulminiert das Äquivalent, das Christus dem beleidigten Gesetz und der fordernden Gerechtigkeit Gottes gebracht hat. Indem aber Christus am Kreuze ein Fluch ward für uns und die Schrecken der weitesten Entfernung, ja vielmehr des Verlassenwerdens von Gott an sich erfuhr: so schmeckte er zugleich die Höllenqualen; er erfuhr bis zum äußersten den Zorn Gottes, und der Verdammten schreckliches Los ward seines: natürlich litt er auch dieses ohne Sünde, d.h. ohne sich der Verzweiflung der Verdammten hinzugeben.²²³ In diesen Abschnitt des Leidens, das er von Gethsemane bis zum Kreuze erduldet, sind besonders die Höllenqualen, die von Christus an unserer Statt erlitten wurden, zu verlegen. Um nämlich solche Qualen zu erdulden, – dazu braucht Christi Seele nicht in die Hölle hinabzufahren. Auf den Ort kommt es nicht an; Qualen der Hölle kann man schon hier erdulden. Und zwar hatte Adam auf der Erde gesündigt, so war Christus auch nur auf die Erde angewiesen. Das Wesentliche der Höllenqualen, d.h. das äußerste Verlassensein von Gott, ist am Kreuze, und zuvor schon in Gethsemane, erduldet worden. Vgl. Heidelb. Katech. Fr. 44. Calv. II. 16,10-12²²⁴ Die beim Leiden mitbeteiligte göttliche Natur verlieh dann auch diesem nur zeitweiligen Erdulden der Höllenqualen einen unendli-

222.Vgl. dazu: Olevian, De substantia foederis gratuiti I, Art. 4, § 4. Er sagt u.a.: *Vere enim, non imaginarie Christum maledictionem nostram sensisse, ut vere sentiendo vere satisfaceret.* Ibid. Art. 6,31: er sei *infra omnium damnatorum sortem* heruntergesetzt worden.

223.Vgl. Turretin, De satisfactione, Disputatio VI und VII.

chen Wert. Sein letztes Wort am Kreuze τετελέσται Joh 19,30 zeigt, daß der Erlöser den ihm vom Vater gereichten Kelch bereits auf Erden bis auf den letzten Tropfen geleert habe, und das Wort: Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist, beweist, daß er fürs Zukünftige alles vertrauensvoll in die Hand des Vaters übergibt²²⁵.

Wie nun der Tod Christi in Beziehung auf Gott genügtuend ist, so ist er in Beziehung auf die Menschen stellvertretend. Daß dies der Fall ist, folgt aus ganz unbestreitbaren Aussagen der heiligen Schrift. So sagt der Herr selber: daß er gekommen, sein Leben zu geben als Lösegeld an Vieler Statt, Mt 20,28; vgl. 1.Tim 2,6. Sein Tod war der Kaufpreis, um welchen die Vielen aus dem Todesbanne freigegeben wurden; er war das Äquivalent, welches dafür gegeben ward, daß die Vielen aus der Haft des Todes frei ausgingen. Die in Mt 20,28 gebrauchte Präposition ἀντί kann nur von einem Austausch verstanden werden. vgl. z.B. Mt 17,27; Hebr 12,16: ἀντί entspricht dem hebr. תַּתִּן. Jesus gibt sein Leben, um für dasselbe unser Leben einzutauschen, daß wir also in unserem Tode mit dem Leben aus Gott, das Adam verloren hat, begnadigt würden. Nach diesem stärksten Ausdruck ἀντί (anstatt) bemißt sich auch das schwächere ὑπέρ, was nicht etwa bloß ein unbestimmtes „für“ oder „zum Besten jemandes“ (*bono oder commodo nostro*) bedeutet, sondern bei den Klassikern und in der heiligen Schrift auch „anstatt“:²²⁶ Röm 5,7; 9,3; 2.Kor 5,20. Besonders klar tritt an letzterer Stelle der Begriff der Stellvertretung hervor: „wir sind Gesandte an Christi Statt.“ Ferner ist auch in der Distributionsformel beim Abendmahl das Stellvertretende und Opfermäßige des Todes Christi nicht zu verkennen, Lk 22,19.20.

Die Satisfaktion Christi, die er Gott dargebracht, wird auch lediglich auf sein Blut gegründet. Statt des Todes wird schlechtweg das Blut Jesu Christi genannt; Lk 22,20; Apg 20,28; Röm 5,9; Eph 1,7; 2,13; 1.Petr 1,18. 19; 1.Joh 1,7; Offb 1,5; 5,9; 7,14. Diesem Blut wird dann die Kraft beigelegt, zu reinigen, zu heiligen, abzuwaschen, speziell die Sünde. Blut bedeutet gemäß 3.Mose 17, 10-16 das ausgegossene, ausströmende Leben.²²⁷ Unser

224. Maresius Systema X,36 sagt: *Praestari oportuit sufficientissime id omne, quod debebamus; ac propterea Christus id omne sustinuit tum damni gravissimi, quam sensus acutissimi respectu, quod nomine mortis Deus peccato fuerit committatus.*

225. Die Forderung der Socinianer (denen Ritschl I, 334 Recht gibt), daß Christus als unser Stellvertreter den ewigen Tod hätte erleiden müssen, ist verkehrt. Denn wir haben es eben nicht mit einer kalten juristischen Handhabung der Forderungen göttlicher Gerechtigkeit zu tun (was man dem orthodoxen System gern vorwirft), sondern es ruht hier alles in der Hand eines liebenden Vaters, und derselbe ist nicht unbarmherzig gegen sein eigenes Kind Jesus – sondern er löst die Bande des Todes (Apg 2,24) zu seiner Zeit.

226. Vgl. Turretin, De satisfactione, Disputatio IV, S. 94 ff.

227. Das Leben wird als im Blut konzentriert gedacht. Hiob 16,18 steht Blut für Leben.

Blut ist nämlich nach dem Gesetz unrein vor Gott, wenn wir es auch ausgießen wollten vor ihm zur Sühne, – es würde nichts helfen. Jesu Blut dagegen, das vor Gott ausgegossen wird, nimmt Gott an, denn es ist das ausgeschüttete Leben des Heiligen: 1.Petr 1,18.19; Hebr 9,14.²²⁸ Durch dieses Blut Jesu Christi wird Gott gutgesagt für unser Blut, und das in den Tod gegebene Leben des Erlösers ist ein Äquivalent und eine Deckung für unser Leben. Und gleichwie vormals an die Darbringung der gesetzmäßigen Opfer eine den Sünder heiligende (d.h. ihn versöhnende oder deckende) Wirksamkeit gebunden war, also – aber um ein unvergleichliches mehr – wird das Blut Christi von toten Werken die Leser reinigen und sie zum Dienst des lebendigen Gottes wiederum in Stand setzen. Ebensogut wie die alten Opfer und Reinigungsmittel bereits Großes leisteten und an sie der erneuerte Zutritt zum Tempel gebunden war – also (aber um ein bedeutendes mehr) wird das Blut Christi in gleicher Richtung sich kräftig erweisen. In diesem Blut Christi ist auch der neue Bund von Bestand. Jesus Christus ist das gegenbildliche Bundesopfer; ein besseres Opfer bringt er, als das am Sinai dargebracht wurde, nach 2.Mose 24; eines besseren Bundes Mittler heißt Christus, sofern dieser Bund ein besseres Opfer zu seiner Basis hatte. Hebr 9,15.23. Den Gnadenbund Gottes mit Abraham hat er mit seinem Blute besiegelt, worauf bereits die Weissagung bei Jeremia Rücksicht nimmt; vgl. Jer 31,31ff. sowie Hebr 8,8-13: wo καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς Θεὸν καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν aus 1.Mose 17,7 genommen sich findet. Weiter ist Christus auch das Sündopfer für die Sünden der Welt, 1.Joh 2,2; 4,10, oder auch der Darbringer desselben, Hebr 2,17; 9,26. Christus ist auch das für uns geschlachtete Passah, 1.Kor 5,7, das unsere Erlösung vermittelt, und heißt daher in der Offenbarung 5,6.9; 13,8 das Lamm.²²⁹ In Beziehung auf das tägliche Brandopfer, das in einem Lamm bestand, wird Jesus durch Johannes das Lamm Gottes genannt, das der Welt Sünde trägt. Joh 1,29.

So haben wir denn unseren Hohenpriester kennengelernt, wie Er auf Erden für uns gehandelt. Es steht hier eine neue Schöpfung vor uns. Durch seinen Gehorsam bis zum Tode ist er unsere Gerechtigkeit geworden. Durch sein hohepriesterliches Handeln hat er uns erworben das rechte Handeln vor Gott. Sein Tod ist unser Tod, den Fluch hat er an unserer Statt getragen; wir hingen mit ihm am Kreuze (Gal 2,19), trugen die Dornenkrone, wurden zunichte gemacht vor Gottes Richterstuhl, in und mit ihm sind wir gestorben. Die ganze culpa und den reatus peccati Adamitici

228. ἄμωμος und ἄπιλος heißt das Lamm an diesen Stellen, weil es von Gott gegeben ist.

229. Vgl. Delitzsch zu Hebr 9,22.

hat er auf sich geladen und tragen wollen. So lautet das einstimmige Urteil der lutherischen und reformierten Dogmatiker aus älterer Zeit.²³⁰ Ferner ist aber auch sein Sieg über den Teufel unser Sieg; seine Leistung dem Gesetze gegenüber ist unsere Leistung; kurz sein hohepriesterliches Amt ist ein an unsrer Stelle und zu unserem Besten übernommenes: Röm 6,4-8; Gal 2,19. 20; Eph 2,5.6; Kol 2,11-13.20; 3,1 u.a.m.

Sehen wir nun darauf, wie er als Hoherpriester beständig im Himmel sein Handeln für uns geltend macht.

§ 64. Die Interzession Christi

Das hohepriesterliche Amt begreift zweitens auch unter sich Christi Handeln für uns im Himmel auf Grund seines einmaligen Opfers. Die intercessio ist der zweite Hauptteil des hohenpriesterlichen Amtes. Diese Interzession bedeutet das Eintreten Christi für uns; Hebr 7,25. Zum richtigen Verständnis dieser Tatsache ist auch hier zurückzugehen auf die weissagende Tätigkeit des Hohenpriesters am großen Versöhnungstag. Gleichwie der Hohepriester mit dem Blut durch den Vorhang in das Allerheiligste geht und daselbst Gott das Blut gleichsam unter die Augen bringt, 3.Mose 16,13-16, so vollendet sich auch Christi hohepriesterliche Funktion erst durch die Himmelfahrt, wobei er die Himmel durchschreitend mit seinem Blut vor dem Thron Gottes erscheint und sich alsdann zur Rechten der Herrlichkeit auf den Thron der Gnade setzt Hebr 9,11ff.;²³¹ 10,12. An diese Darlegung knüpft dann der Hebräerbrief die weitere Betrachtung, daß wir fortan einen offenen Zugang hätten in das Heilige, nämlich durch das Blut Jesu, und ferner, daß wir einen großen Priester über das Haus Gottes besäßen. Hebr 10,19ff. Das Gleiche lehrt Hebr 4,14-16; 6,19f; 7,26-28; 9,24ff.; Eph 2,6. Christus ist also noch immer unser Hoherpriester: „Du bist ein Priester ewiglich“ hieß es Psalm 110,4; um dies auch ferner zu sein, dazu ist er ganz eigentlich auferstanden und gen Himmel gefahren. Jesus, Erretter, heißt er auch dort oben zur Rechten des Vaters. Er fährt demnach fort sein Volk zu erretten von seinen Sünden²³², und zwar tut er dies

230. Für erstere vgl. Thomasius a.a.O. III,1. S. 95, 287, 290f., 310; besonders die Stellen Melanchthons; für letztere Hepe a.a.O. S. 330ff.

231. Vgl. dazu Delitzsch im Kommentar.

232. Vgl. hierüber Olevian, De substantia foederis gratuiti I, Art. VI, § 37: Zweck des Sitzens Christi zur Rechten Gottes sei die continua aversio justae irae Dei contra nostra peccata. Überhaupt bleibt nach Olevian die Erhöhung des Erlösers innerhalb des Rahmens des officium Christi beschlossen. Die Gewalt, die ihm nach Mt 28,17 gegeben ist, war eine potestas officii, Filii humilitatem nou evertens, nec praedicationem crucis evacuens (s, I, 6, § 32).

1. mittels seines Blutes, das uns versöhnt, indem es unser vor Gott nach dessen strenger Gerechtigkeit auszugießendes Blut vertritt (Hebr 9,12.24) und unser Leben noch immer schützt vor dem Zorn, 1.Joh 1,7; 2,2.

2. Beweist er sich als Erretter, indem er seine stellvertretende, vollkommene Erfüllung des Gesetzes uns zu Gute geltend macht; also durch Geltendmachung der von ihm erworbenen Gerechtigkeit erweist er sich als unseren Hohenpriester und unseren Anwalt. 1.Joh 2 1; Röm 8,34. Endlich

3. vertritt Er uns aber auch mittels seines Gebets, von dessen Inhalt uns Joh 17 eine Vorstellung gibt. Röm 8,34; Hebr 7,25. Ja, nunmehr gibt ihm der Vater alles, was er verlangt, als seinen Lohn. Phil 2,9. Er empfängt die Herrlichkeit und das Erbe als der Mittler (Joh 17,5), als Menschensohn, und in ihm wir; er empfängt nach Hebr 1,4.5 den Namen Sohn – für uns, sein Volk. Gott gibt ihm alles, was er bittet, denn er hat ein Recht erworben zu bitten, und seine Gottheit verleiht allem seinem Tun und Leiden für uns einen unendlichen Wert. Kurz, er ist zu unserem Besten in hoherpriesterlicher Weise tätig im Himmel. Diese Tätigkeit ist nun aber darum noch so besonders tröstlich, weil er hiernieden unser Fleisch und Blut an sich getragen, und also weiß, was für ein Gemächte wir sind. Hebr 4,15. Und weil Christus also in den innersten Himmel eingegangen, so ist nun der Weg gebahnt zu Gott. Wir haben unser Fleisch und Blut im Himmel und brauchen uns also an keine Mittelspersonen, an Heilige oder Engel, zu wenden, sondern allein an diesen barmherzigen Hohenpriester. Von hier aus verstehen wir auch, was das Gebet im Namen Jesu bedeutet, das uns der Herr selbst anempfohlen. Joh 16,23.24. Es ist das Hinzutreten zum Vater durch seine, des Hohenpriesters, Vermittlung, im Vertrauen auf sein Verdienst. Hebr 13,15. Und so ist denn das rechte Gebet ein solches, das sich an den Vater richtet durch Jesum Christus, unseren einigen Hohenpriester, im heiligen Geist.

Als den Hohenpriester werden wir ihn endlich wiederkehren sehen aus dem Allerheiligsten, und zwar jetzt ohne Sünde, mit der er einst beladen war. Hebr 9,28. Dann wird er segnend erscheinen denen, die seiner warten, behufs ihrer schließlichen Errettung. Bis an das Ende dieses Weltlaufs, oder bis zur Wiederkunft Christi zum Gericht, verfolgt der Hebräerbrief die hohenpriesterlichen Funktionen unseres Herrn, die mit dem Eintritt in diese Welt anhoben, d.h. also sein Handeln vor Gott an unserer Statt.

Daß diese intercessio Christi uns mit Vertrauen erfüllt, zu Gottes Thron priesterlich hinzutreten, beweisen Stellen wie Hebr 4,15.16; 10,19.22; Eph 3,12; Röm 5,2. Aus der intercessio Christi entnehmen wir die Befug-

nis, gleichfalls bei Gott zu interzedieren in allen unseren Angelegenheiten. Auf diese unsere Priestertätigkeit vor Gottes Antlitz weisen Stellen wie Röm 12,1; Hebr 13,15; 1.Petr 2,5; Offb 5, 8.

Als Anhang folge hier noch ein Blick auf die Darstellung dieser Geheimnisse bei Albert Ritschl.

Ritschl hat in seiner Darstellung der christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (2. Auflage, 3 Bände), eine Säkularisierung jener Gedanken Jesu und seiner Apostel vorgenommen, welche in diese Lehren einschlagen. Er bringt es im 2. Band, der sich mit dem biblischen Stoff der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung beschäftigt, fertig, in einem Überblick über die Verkündigung Jesu ganz abzusehen von dessen wunderbarer Geburt und der Vorgeschichte (Mt 1; Lk 1 und 2; Joh 1) überhaupt. Er läßt, auf gut socinianisch, Jesum in der Eigenschaft eines israelitischen Propheten auftreten und seine Aufgabe wird dahin formuliert, daß er eine Gemeinde bildet, die zu der sittlichen Aufgabe des Reiches Gottes geeignet wird (S. 30-32.) Wenn Ritschl daneben diesen Meister als Sohn Gottes and Träger der Herrschaft Gottes von den Jüngern anerkennen läßt, so sind das in seinem Munde ihm durch die heilige Schrift abgedrungene Sätze, deren Kraft dadurch gebrochen erscheint, daß die Jüngergemeinde sich doch alles, was in diesem Gottesreich an Gütern dargeboten wird, durch eignes Handeln aneignen soll. Ritschl kennt eine durch Jesus vertretene Heilsabsicht Gottes, und diese erfüllt sich, indem das Bundesvolk sich zu Jesus als dem Messias bekennt und dadurch von der übrigen Welt ausscheidet. Solche Bekenner sind nun das, was andere wohl *animae naturaliter christianae* genannt haben. Es bedarf nur des Auftretens Jesu, auf daß sich also bald die Scheidung von den anderen, die im Unglauben beharren, vollziehe (S. 36, vgl. S. 39). Die Lage, aus der die zu Rettenden (*σωζόμενοι*) von Jesu befreit werden, ist keineswegs eine so schlimme, wie es die Orthodoxie sich und anderen einredete (S. 37); die „Sünde“ ist nicht wie in der Lehre unserer Reformatoren die feste Klammer, die alle Menschen umschlossen hält (Gal 3,22), sondern nur eine Mehrheit einzelner Tatsünden, die aber aus Blindheit und Unwissenheit entspringen, kommt in Betracht – keine Sünde, die als Bundesbruch zu charakterisieren wäre, sondern Sünden „aus Versehen“, für die das Gesetz auch allein durch das Sündopfer Verzeihung gewährleistete.²³³ Es sind die rationalistischen Schwachheitssünden, welche verziehen werden: die Sünde, die mit der Rettung des Betreffenden zusammenbestehen kann, kurz die leichtere Sünde nach socinianischem Lehrbegriff – und erst die Sünde schließt die Möglichkeit der Rettung aus, welche die durch Jesus vertretene Heilsabsicht Gottes beharrlich negiert und damit die absolute wird. Auch Paulus steht über dem Stand-

233. Psalm 51 allein genügt schon, um die ganz unrichtige Vorstellung Ritschls über den Haufen zu werfen, als ob nur den Sünden „aus Versehen“ eine Versöhnung gewährleistet werde. Besonders vgl. V.4 und 9. Auch Ps 82,1 ist nicht ohne Anlehnung an die Opferthora und ohne deren Vermittlung zu denken. Auch 1.Sam 3,14; 2.Sam 25,24.25 ist die Rede von Sühnung grober Tatsünden, und wozu diente der große Versöhnungstag, wenn nicht zur Sühnung aller Sünden, auch der Sünden der Auflehnung wider Gott. Welch schwere Sünden sühnte das Brandopfer in 2.Chr 29,27 und wo immer sonst es dargebracht ward? Hier ging der ganze Mensch in den Flammen auf – und es ward nicht nur eine einzelne Sünde durch ein Sündopfer getilgt.

punkt der „pharisäischen“ Lehre, wonach Gottes Zorn allen Menschen bevorstehe, da alle Gesetzesübertreter sind – auch Paulus sieht die Menschen nicht so schlimm an – sondern verspart ihnen die Erfahrung des Zornes bis auf den jüngsten Tag, womit wir ihn dann glücklich aus der Welt hätten.²³⁴

Wir befinden uns also, an Ritschls Hand, in der angenehmen Lage, keinen Zorn Gottes mehr zu kennen. Für die Begnadigten ist ohnedies der göttliche Zorn weggeräumt – und für die Übrigen – nun das wird sich dann am jüngsten Tage finden. Inzwischen hat Ritschl einen Spielraum gewonnen, welchen er nötig hatte, um Christi Versöhnungswerk unter ganz anderen Gesichtspunkten, als die Kirche es tut, zu betrachten. Um dies zu erreichen, schafft Ritschl verschiedene Prämissen zur neutestamentlichen Versöhnungslehre fort. Die Erlösung durch Christus, behauptet er, kann nie nach dem Maßstab einer vorchristlichen Ansicht vom Gesetz, oder aber nach der „pharisäischen“ Vergeltungslehre, beurteilt werden. Das Gesetz ist nur durch die Engel gegeben (S. 250). Gott aber hat die Ordnung der Verheißungen gewährleistet (S. 249). Seine Gerechtigkeit ist nie eine strafende, sondern stets eine heilskräftige. Die richtige Wahrnehmung der neueren Exegese, daß die „Gerechtigkeit“ eben auch (besonders in Jesaja 40-66) sich zum Heil und Wohl des Gottesvolkes betätigt, wird bei Ritschl plötzlich zum leitenden Motiv für die Erklärung dieser Eigenschaft. Die strafende Gerechtigkeit Gottes, für die so viele Zeugen sprechen, als Tiere unter der alten Ökonomie für die Sünde unter Handauflegung geschlachtet wurden, wünscht Ritschl – abermals echt socinianisch – gänzlich zu eliminieren.²³⁵ Der Kontrast zwischen der Erhabenheit Gottes und der Vergänglichkeit der Menschen ist es, der die Anordnung der gesetzlichen Opfer nötig gemacht hat (II,205). Vor der vernichtenden Wirkung, mit welcher die Erhabenheit Gottes sonst jeden Menschen bedroht, soll Israel durch den mosaischen Kultus geschützt worden sein. Als ob der bloß metaphysische Abstand hier maßgebend sein könnte, und nicht vielmehr die Sünde die Bedeckung des Sünders und alles dessen, was mit ihm in Berührung kam und von ihm ausfloß, nötig machte.²³⁶

Welchem der Apostel ist es wohl je in den Sinn gekommen, eine solche Bedeutung der Opfer (wonach sie vor der vernichtenden Nähe Gottes schützen sollen) bei dem Opfer Christi in Anwendung zu bringen? Oder heißt es nicht Hebr 2,17: Christus – versöhne die Sünden des Volkes? Heißt nicht Christus die Versöhnung für die Sünden der Welt, 1.Joh 2,2; 4,10; d.h. er deckt mit seiner ganzen Person und seinem Werk die Sünden der Welt zu, und mit ihm geschieht, was mit der Welt hätte geschehen sollen. Röm 3,25 heißt es, daß Gott ihn als ἱλαστήριον für uns vor sich hingestellt hat. Hebr 10,12 wird das Opfer Christi mit dem Sündopfer des Hohenpriesters in einen deutlich redenden Parallelismus gestellt. Daraus leuchtet doch ein, daß die Apostel die alttestamentlichen Prämissen der Versöhnungslehre (die Opfer) im Sinne der orthodoxen Kirchen-

234. Orelli hat in Luthardts Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft 1884 S. 30ff. Ritschl seiner irrigen Ansichten wegen nicht übel zurecht gewiesen.

235. Als Beispiele für die strafende Gerechtigkeit vgl. 1.Mose 3; 6,7; 3.Mose 10,2; 1.Kön 13,22; 20,36; 1.Sam 15,28; 2.Sam 6,7; Ps 90,7.11; 2.Petr 2,4 u.a.

236. Vgl. auch Ps 32,1 (kesui pescha) für die Tatsache, daß die Sünde bedeckt wird.

lehrer auffaßten und nicht der alles verflüchtigenden Vorstellungen eines Ritschl sich bedienten.

Weiter wird auch jene andere wichtige Prämisse der neutestamentlichen Ver-söhnungslehre als unkräftig hingestellt – die Beziehung zwischen Christus und dem Knechte Jahwes. Ritschl stellt kühn in Abrede (und geht damit weit über Socinus hinaus), daß Christus die Erkenntnis seines Leidensschicksals und seiner Heilsbedeutung vor allem aus Jesaja 53 geschöpft habe. Auf solche Weise entzieht er sich brevis manu den stringenten Schlüssen, welche von diesem Kapitel aus für die richtige Schätzung des Todes Christi, als eines solchen, der Gott eine Genugtuung brachte und das Volk mit Gott versöhnte, gezogen werden müssen. Die Erzählung in Apostelgeschichte 8 (V.33-35) ist dabei natürlich deuterokanonisch.

Es muss nun jedem, der die Socinianische Bestreitung der *satisfactio vicaria Christi* kennt, die Ähnlichkeit zwischen den Resultaten, zu denen Socin einerseits und Ritschl andererseits kommen, einleuchten.²³⁷

Gleichwie Socin, also verkennt auch Ritschl die Bedeutung der Gerechtigkeit Gottes. Wie bei Ritschl diese Eigenschaft eine solche ist, die sich zum Heil und Wohl der Menschen betätigt und synonym mit Gnade ist, so liegt auch nach Socin in der göttlichen Gerechtigkeit keine Notwendigkeit, die Sünde zu bestrafen; vielmehr ist die Gerechtigkeit das billige Verhalten gegen die Geschöpfe. – Gerade wie Ritschl wirft Socin der Orthodoxie vor, daß sie nur Strafeifer und Zorn unter der Gerechtigkeit verstünde (vgl. Ritschl a.a.O. I, S. 332, II, 154). – Gleichwie Socin die Idee der Stellvertretung aus den Stellen, welche so klar von Christi Tod, und dessen Abschattung in den Opfern reden, und eine deutliche satisfaktorische Bedeutung haben, ausmerzt (Fock S. 635), ebenso Ritschl. Nicht einmal das Sündopfer hat stellvertretenden Charakter, und Jesus hat nie einen rechtlichen Charakter der von ihm geleisteten Genugtuung zur Geltung gebracht (auch Mt 20,28 und Mk 10,45 nicht). Für diesen Charakter hat Schmoller (im Beweis des Glaubens 1883) gute Winke gegeben. Nach Jes 53 habe Jesus sich nicht gerichtet. Von ihrer bisherigen Beurteilung des Todes als eines Übels habe er vielmehr (nach Ritschl II, 87f.) die Seinen frei gemacht. Was unter dem alten Bunde noch nicht möglich, das ermöglichte er durch seinen Tod. Die Erlösung wird also aus einer „Erlösung von dem Übel“ (d.h. der Verhaftung unter der Knechtschaft der Sünde und des Todes) zu einer Erlösung von der subjektiven Beurteilung eines Übels (des Todes). Socin ergeht sich in ähnlichem Subjektivismus, wenn er sagt: Christus bezeuge durch seinen Tod den Gehorsam gegen den Willen Gottes, und dieser sein Tod ist das Siegel auf sein sündloses heiliges Leben. Derselbe macht Eindruck auf uns, daß wir den Entschluß fassen, Gott also gehorsam zu sein. Bei Socin wie nicht minder bei Ritschl gehört also der Tod Christi in den Bereich seines prophetischen Amtes.

Ferner ist es echt socinianisch, wenn Ritschl (II, S. 199) behauptet, daß die gesetzlichen Opfer den Zorn Gottes nicht aufheben können, da ja diese Opfer den vollen Bestand seiner Gnade gegen die Israeliten voraussetzen. In gleicher Weise

237. Vgl. über den Socinianismus das noch immer wichtige Werk von O. Fock, *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes* S. 610ff.

sagten die Socinianer, nach der heiligen Schrift sei es Gottes Liebe und Barmherzigkeit, daß er die Sünde vergibt, und dies schließe die Forderung eines Bürgen aus. Gott habe keine Genugtuung gebracht werden können, da er selbst sein Volk erlöst habe (Lk 1,68). Ritschl wie die Socinianer verstanden aber nicht, daß der Liebeswille Gottes die Auseinandersetzung mit der Gerechtigkeit eben nicht ausschließe. – Bei den Sünden, die absichtlich geschehen, ist ganz abzusehen von Opfern, falls der Betreffende sich der Versöhnung mit Gott versichern will. Hier tritt auf der Menschen Seite die Reue, und auf Gottes Seite die pure Bereitschaft, den Bund wieder anzuknüpfen (Ritschl II, S. 56). Die Reue ist der ideale Ersatz der Opfer (S. 57). Daß aber die Bundesgnade im A.T. nie ohne den Mittler des neuen Bundes, Christus, zu denken ist, und daß die Kapporeth der Schatten von Christus war (Röm 3,25; Kol 2,17), sieht Ritschl nicht ein.

Gleichwie Socin, ebenso verwirft Ritschl überhaupt die Kombination der Satisfaktionslehre mit gewissen durch die heilige Schrift dargebotenen juristischen Begriffen. Christus ist für Ritschl und die Socinianer kein Äquivalent, das Gott gebracht werden könnte.²³⁸ Denn er hat erstens keine Mitschuld an der strafwürdigen Handlung des andern (der Menschheit) – er kann also nicht Bürge sein für sie. Ferner sei in dem Leiden und Tode Christi das Äquivalent mit dem vom Menschen verdienten ewigen Tode nicht nachgewiesen. Den ewigen Tod hat Christus nicht erlitten und nicht erleiden können, und hat also weniger, als das strenge Recht fordert, erlitten. Auf dieses Argument des Faustus Socinus gegen die orthodoxe Position legt Ritschl ganz besonderes Gewicht (I. S. 334; vgl. Fock a.a.O. S. 626ff).

Interessant ist dabei der Unterschied zwischen den Socinianern und Ritschl, daß erstere ohne Schonung die Härten der orthodoxen Position aufdecken, während dagegen der Letztere schonender verfährt. Er sucht nämlich, obgleich im Grunde mit jenen vielfach eins, die orthodoxe Lehre stellenweise vor Socin in Schutz zu nehmen, indem er den Reformatoren seine Meinungen andichtet. Nach Ritschls Resultaten sollte man ein Verdammungsurteil über die reformatorische Versöhnungslehre erwarten – aber nein! Durch Ritschls schöpferischen Genius erleben die Reformatoren eine ungeahnte Rehabilitierung – ihre Versöhnungslehre soll doch im Grunde nur diejenige Ritschls sein. Er bringt dies auch noch auf anderen Punkten fertig und hat unter seinen Schülern die Meinung zu verbreiten gewußt, daß er die Reformatoren besser verstehe als die Orthodoxen, ja, daß sein System die Erfüllung des reformatorischen sei – es ist aber ein Socinus redivivus, den wir in Ritschl vor uns haben – nichts mehr, nichts weniger. – Man höre nur zum Schluß, was Ritschl aus Paulus macht (S. 354) und worin denn auch er das Wesen der aus der Versöhnung folgenden Rechtfertigung erblickt. „Die Reihenfolge von Bestimmungen des christlichen Selbstgefühls, welche Paulus an den Begriff der Rechtfertigung im Glauben und des Friedensstandes gegen Gott geknüpft hat, umfaßt die Zuversicht der Hoffnung, nämlich daß die Anerkennung des Gläubigen durch Gott bis zur Vollendung der Seligkeit wirksam bleibt, die Zuversicht des Gebetes und das Vertrauen auf die Vorsehung Gottes, insbesondere die Sorglosigkeit gegen die weltlichen Be-

238. Ritschl I, S. 331-35.

dingungen des Lebens, die Furchtlosigkeit gegenüber dem Tode, die Unabhängigkeit der Stimmung und des Urteils von dem Werte, welchen verschiedene Menschen und wechselnde Zustände im Zusammenhängen der Welt zu haben scheinen, die Umkehrung des Urteils über die Übel, welche aus der Weltstellung der christlichen Gemeinde folgen, und die Umstimmung der natürlichen Empfindung aller Übel durch dieses Urteil. Diese Merkmale des Christenstandes werden lediglich von der göttlichen Begründung desselben und von der Vermittlung durch Christus abhängig gemacht. Sie sind innerhalb des subjektiven Glaubens als die direkten Reflexe der Erlösung gesetzt, und im Prinzip unabhängig von aller sittlichen Selbstbetätigung des Gläubigen etc.“ – Was ist dies anderes, als eine erneuerte Bekämpfung der orthodoxen Rechtfertigungslehre aufgrund einer falschen Versöhnungslehre, welcher eben die Zurechnung einer fremden Gerechtigkeit und das Vertrauen auf die Gerechtigkeit Christi absolut fehlt? – Vgl. auch Frank, System II, S. 181ff.

§ 65. Das königliche Amt Christi²³⁹ (Munus regium).

Zu dem rechten Reden und Handeln Christi gesellt sich drittens noch das rechte Herrschen unter Gott. Unser Heiland ist König schon im Stande der Erniedrigung. Er ist dazu gesalbt und hat diese Salbung von Anfang an, die Salbung nämlich mit dem heiligen Geist, welche durch die symbolische Salbung mit Öl im A.T. vorausbedeutet ward. Ps 45,8; Jes 11,2; 61,1 wird diese Salbung des Messias geweissagt, und in Apg 10,38 redet Paulus von der Erfüllung in Jesus. Jesus sagt es selber vor Pilatus aus, daß er ein König sei, Joh 18,37. Er ist ein geborener König, vom Engel als solcher verkündigt, Lk 1,31.33; von den Magiern als solcher aufgesucht, Mt 2,2. Darauf weisen ja auch alle Prophezeiungen, die den anderen David, oder Davids Sohn betreffen, Jer 23,5.6; Jes 7,14 zu vgl. mit Kap 8,8; Jes 9,1-6; 11,1ff.; Sach 9,9. Ja schon 1.Mose 49,10 ließ das Volk Israel den Messias als König erwarten; wie nicht minder Ps 2, 21, 45, 72,110 u.a.m. Auch diese königliche Herrschaft ist aber eine dem ersten Adam bereits zukommende Funktion. Dieser war bereits König über die andern Kreaturen, 1.Mose 1,26. Adam aber gab das rechte, unter Gottes Autorität auszuübende Herrschen preis, so daß diese Funktion seitdem in andere Hände gelegt werden mußte, in diejenigen Christi: 1.Mose 3,15. Da handelte es sich nun aber bei Christus zunächst nicht darum, diese seine Herrschaft im Triumphe anzutreten, sondern die verloren gegangene wieder zu gewinnen und aufs Neue geltend zu machen; auf den Ruinen der alten Schöpfung die Herrschaft wiederherzustellen. Und in welcher Weise tat er dies?

239. Calvin setzt (II,15,3) das königliche Amt vor das hohepriesterliche, Olevian, De substantia foederis grauiti I, Kap 7 setzt es dagegen nach demselben und verteidigt dies, sofern eben das hohepriesterliche den Grund und Boden abgibt, worauf das königliche für uns sich heilskräftig erweisen könne.

Es geschah dies unter solchen Verhältnissen, die das gerade Gegenteil der Adam begünstigenden Verhältnisse waren. Als König kommt er auf die Erde Lk 1,33, als ein von der letzten Erbin der Krone Davids Geborener. Aber er fängt sozusagen mit nichts an, und sein Auftreten bietet für das sichtbare Auge allerwärts das Gegenteil von königlichem Glanze. In dem Stall zu Bethlehem wird er geboren; arme Hirten und ferner Magier aus dem Osten suchen ihn auf und beten ihn an als König. An dem Handwerk seines Vaters nimmt er teil und gilt für des Zimmermanns Sohn. Etliche Frauen tun Jesu dem König Handreichung von ihrer Habe, Lk 8,3; er selber hat keine Stätte, da er sein Haupt hinlegen kann, Lk 9,58. Endlich wird Jesus vor aller Welt in den drei zu Jerusalem bekanntesten Sprachen als König der Juden proklamiert – an einem Kreuze, nachdem er auf Gabbatha dagestanden mit einer Dornenkrone, einem alten Purpurmantel und einem Rohr, als seinen königlichen Abzeichen. Vom königlichen Glanze also sah man nichts; man mußte glauben, daß er König sei. Dennoch wird er als König wiederholt anerkannt. Die Hirten, die Magier beten ihn an als König Lk 2; Mt 2; ebenso erkennen die Dämonen die königliche Würde Jesu an, Mt 8,29-31; so auch das Volk Joh 6,15. Jesus selbst verheißt den Jüngern Throne in seinem Reich, Mt 19,28. Auf einem Eselsfüllen reitet er ein in seine Königsstadt Jerusalem und wird als König begrüßt, Lk 19,38. In Fesseln selbst ist er nach Joh 18,37 ein König genannt worden. Und gerade in solchem Wege hat er ein Reich begründet, welches bleiben soll in alle Ewigkeit, und das in allen Stücken das Widerspiel ist von jenem Reiche, welches der gefallene Adam vererben konnte. Durch die tiefste Erniedrigung hindurch ging sein Weg, aber dabei hat er sich gleichwohl betätigt als den König und Machthaber über alles. Er hat die königliche Salbung nicht verleugnet, sondern auch in den Tagen seines Fleisches sie bewährt unter den schwierigsten Umständen. In der Niedrigkeit auf Erden verkündigt er das Reich Gottes, sein Reich. Es sei herbeigekommen, sagt er, in seiner Person nämlich; das Volk solle an das Evangelium glauben, Mk 1,15. Und als solchen König, ja als den Bräutigam seiner Volksgemeinde bezeichnet Jesus ferner sein Vorläufer Johannes der Täufer Joh 3,29-31; Mt 27 3,11; Mk 1,7. Weiter sagt dann Jesus selber geradezu: „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater“, Mt 11,27. Im Wege der Niedrigkeit, durch seine stille Wirksamkeit, erbaut sich dieses Reich, in welchem Wahrheit, Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste herrschen. Jes 9,7; 11,9; Joh 18,36f. Es ist dieses Reich aber ein durchaus geistiger Organismus, innerhalb dessen unter Jesu Leitung und Herrschaft alles nach Gottes Wille und Ordnung bestellt ist; ein Reich, in welchem Leben und die Fülle für alle Glaubenden vorhanden ist, vor allem Vergebung der Sün-

den und Erkenntnis des ganzen Rates Gottes zu unserer Seligkeit. Eminent geistiger, nicht aber fleischlich-äußerlicher Art ist dieser Begriff des Reiches Gottes. Lk 17,20; Joh 18,36f; vgl. 15,19; 17,14. Die Angehörigen dieses Reiches tragen, wie ihr Herr, Dornenkronen, und ihre Herrlichkeit ist eine inwendige und unsichtbare (Psalm 45,14); sie dienen nach Mt 20,26.27. Als König regiert nun Jesus diesen Organismus bereits im Stande der Niedrigkeit; er hielt seine Jünger zusammen; bewahrte sie, so lange als er bei ihnen war in der Welt, Joh 17,12; er hat keinen von denen, die der Vater ihm gegeben, verloren. Als König hat Christus ferner schon auf Erden allerlei Anordnungen getroffen, die von seiner königlichen Machtvollkommenheit zeugen: Mt 10,5-14; 16,19; 18,15-20; 28,19.20; Lk 10,1ff.; Joh 20,21-23. Er beweist sich schon in den Tagen seines Fleisches als das Haupt der Gemeinde. Als König ferner spricht er Worte, wie: „deine Sünden sind dir vergeben“, und wirkt zur Beglaubigung dieser seiner Machtvollkommenheit ein Wunder, Mk 2,5-12. Als König erweist er sich in der Geschichte vom Stater in dem Munde eines Fisches, Mt 17,24-27. Als König stillt er den Sturm, Mk 4,39. Als König läßt er es den Dämonen zu, daß sie in die Säue fahren,²⁴⁰ Mt 8,32. Als König verjagt er die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel, Mt 21,10-13; und als König über alle Kreaturen verflucht er den Feigenbaum, der ihm, als ihn hungerte, keine Früchte bot, V.18-21; als König redet er wiederholt zu den Pharisäern, Mt 21,42-46; 22,42-46. Und zwar ist der Evangelist Matthäus derjenige, der die königliche Hoheit und Herrlichkeit Jesu bei aller Niedrigkeit mit Nachdruck hervorhebt. So hat sich denn schon hier auf Erden das Herrscheramt Jesu zunächst in der Niedrigkeit manifestiert und bewährt; im Glauben an Gott festhaltend, hat er auch geherrscht über die vernünftige und unvernünftige Kreatur, über Zeit und Umstände, als der, dem alle Dinge übergeben sind von seinem Vater, Mt 11,27. Und so hat er die von Adam preisgegebene Würde wieder erworben und wiederhergestellt. Diese Phase der königlichen Herrschaft, die zunächst in Niedrigkeit anhebt, haben auch die Propheten schon im voraus angekündigt. Der Messias tritt auf in Niedrigkeit, wie einst schon der gesalbte König David, vgl. Psalm 16; 22; 40; 69 (vgl. 132,1); Jes 11,1; Mi 5,1; Am 9,11; Sach 9,9.

Nachdem nun Christus dergestalt sein Reich im Stande der Niedrigkeit begründet – nachdem er durch seinen Schweiß, sein Blut und seine Tränen den Grundstein zu seinem Reiche hier auf Erden gelegt, so hat ihn alsdann Gott um so höher erhöht, je tiefer er zuvor sich erniedrigt hatte. Phil

240. Die Rationalisten (vgl. D. Strauß, *Leben Jesu II*, S. 36) treiben bei diesem Text ein wenig Nationalökonomie, sie halten das für eine Vergeudung die Ärmsten – sie wissen es nicht besser!

2,9²⁴¹). In dieser Erhöhung, die mit der Auferstehung beginnt, und abschließt mit dem Sitzen zur Rechten des Vaters, kommt die Salbung Christi zum König über das Reich Gottes zu ihrer vollen Geltung vor allen himmlischen, irdischen und teuflischen Mächten. Als siegreicher Triumphant nach dem mühseligen Kampf auf der Erde fährt Christus in die Höhe, um von dort aus alles mit seinen Gaben zu erfüllen. Dies beschreibt Paulus in Eph 4,8-10 nach der Verheißung des Ps 68,19; vgl. Kol 2,15.

Christus fährt als ein siegreicher König gen Himmel; er hat Gefangene gemacht und führt sie mit sich; er hat Geschenke mitbekommen, die er an Menschen austeilen will. Die Gefangenen, die seinen Triumph verherrlichen müssen, sind die geistlichen Machthaber im Himmel und auf Erden, besonders der Teufel und dessen Reich. Die Gaben, die er im Kampfe erstritten, sind das ewige Leben und ferner die mancherlei Funktionen und Kräfte (also die Ausstattung) dieses neuen geistlichen Lebens. Und dieser König, der nach Paulus Ausdruck zuvor sich auf Tiefste erniedrigt hat und in den Tiefen der Erde weilen wollte als Fleisch gewordener (vgl. Ps 139,15) – ist, wie es in Anlehnung an die Stiftshütte heißt, über alle Himmel erhoben worden, auf daß er das Gesamte erfüllte. Eph 4,10 ; 1,20-23 ; 1.Petr 3,22. Erfüllen wird er es mit nichts anderem, als dem, was er hier auf Erden erstritten – mit den Gaben des Lebens und der Regierung seiner Gemeinde, kurz mit allem, was zu unserem Heil dient. Eph 4,11ff. Davon weissagt bereits Ps 68,19; 72,6.12-14. Vom gleichen Triumph, den Jesus als unser siegreicher König gefeiert, redet Kol 2,15. Hier sind die Feinde, die er in ihrer wahren Gestalt zur Schau gestellt hat und sie entkleidet ihres angemessenen Glanzes, die Gesetzestreiber, welche, unter Vorschützung der Engel, Macht erhielten über das Gewissen der Menschen;²⁴² es sind solche, die nach V.14 dieses Kapitels aus dem wohlgemeinten Gesetz Gottes eine Handschrift, die wider uns lautete, zu machen gewußt hatten, vgl. Kol 2,18. 20.21. Auch diesen Triumph nun hat er gefeiert als unser Stellvertreter, als des Menschen Sohn. Der ewige Sohn hat bei dieser seiner Erhöhung als Mensch für uns durch seinen Gehorsam sich den Namen „Sohn“ erworben. Hebr 1,4; Phil 2,9. Es ist dies der Name „Sohn“, der ihn, den Mittler Gottes und der Menschen, zum rechtmäßigen Erben des Reiches

241. Immerhin ist die Gewalt, die Christus bei der Erhöhung gegeben wird, eine *potestas officii*, und nicht etwa die metaphysische des Logos, die der Erlöser in Wirklichkeit nie abgelegt hat. Umsoweniger darf von einer Mitbeteiligung des Leibes Christi an der metaphysischen Eigenschaft der Allgegenwart die Rede sein, weil solche gar nicht hier in Frage kommt Vgl. Olevian, *De substantia foederis gratuiti*, I. 6, § 32 f.).

242. Theodoret sagt zu Kol 2,18: *Qui legem defendebant* (die Gesetzestreiber zu Kolossä) *eos etiam ad angelos colendos inducebant, dicentes legem fuisse per eos datam. Mansit autem per diu hoc vitium in Phrygia et Pisidia* – und daher hätte die Synode von Laodicäa in Phrygien (im 35. Canon) das Gebet zu den Engeln verboten. Der Spanier Carranza setzte in seiner Ausgabe der Acten im 35. Canon statt *angelos* „angulos“ (NB!)

macht; infolgedessen er die Herrschaft unter Gott angesichts der Welt, der Engel und Teufel auszuüben berechtigt ist.

Was ihm an sich und zwar vor der Welt Grundlegung (Joh 17,5) schon zukam, erhielt er nun nochmals als seinen rechtmäßigen Erwerb²⁴³ als Lohn für seinen Gehorsam, und damit erhielten es in ihm – wir. Die königliche Herrschaft Christi im Stande der Erhöhung fällt ihrem Anfang nach zusammen mit der Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten Gottes: Hebr 1,3.

Wir beginnen diese königliche Herrschaft im Stande der Erhöhung nicht, wie die alten lutherischen Dogmatiker, mit der Höllenfahrt, wobei Christus sich den Unseligen als Triumphator gezeigt haben sollte. Von einem lokalen Aufenthalte Christi in der Hölle redet keine Schriftstelle. Höchstens ließe sich mit Calvin, Inst. II,16,9²⁴⁴ annehmen, daß die Wirkung des Todes Christi κατὰ δύναμιν den Gläubigen und Verworfenen bekannt geworden wäre, obgleich er sodann §10-12 eine zuverlässigere Auslegung dieses Artikels gibt, indem er sie auf die unermesslichen Leiden in Gethsemane und auf Golgotha bezieht. Die Stelle 1.Petr 3,19 redet in der Tat nur von der Wirksamkeit Christi durch Noah, als einen Propheten, in welchem Christi Geist war; vgl 1.Petr 1,11. Κηρύσσειν bedeutet überdies stets Anerbietung des Heils. Zur Hölle hinabgestiegen ist Christus während seines Leidens, insbesondere am Kreuz. Der Artikel des Apostolicum κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα bedeutet das Begräbnis als Element der tiefsten Erniedrigung, sofern Satan und alle Feinde Christi im Recht zu sein schienen. Während aber sein Leib im Grabe war, ruhte sein Geist aus im Schoß Gottes des Vaters: Lk 23,43.46. Freilich dieses Ruhens des Geistes war noch nicht die Erhöhung. Vielmehr trat dieselbige erst dann ein, als sein Geist sich vereinigte mit dem Leibe bei der Auferstehung, durch welche die göttliche Bestätigung zu Christi Wort: „es ist vollbracht“ hinzukam: Joh 19,30. Petrus in Apg 2,24 redet davon, daß bei der Auferstehung die Schmerzen des Todes gelöst worden seien; also betrachtet er den Aufenthalt im Grabe als die äußerste Stufe der Erniedrigung, wo der Tod Christi Leib in Beschlag genommen hatte und den Triumph hinderte. Vgl. Mt 12,40. Noch weniger können wir auf die Fiktion des Katechismus Romanus I. VI,2-6 etwas geben, daß Christus die Geister der Väter des alten Bundes im Gefängnis, im sogenannten limbus patrum, habe trösten (fructum passionis; ut impertiret) und mit sich führen wollen, oder, wie jetzt

243. Nach dem Satz: Wer da hat – dem wird gegeben; vgl. auch Offb 8, 21, wo Christus von sich sagt: daß er überwunden habe.

244. Vgl. noch Calvin, Corpus Ref. Opp VII, p. 114f. aus dem Jahre 1544.

evangelische Ausleger die Höllenfahrt erklären, eine Predigt an die vor ihm gestorbenen Menschen überhaupt gehalten habe. Diese Ansicht der römischen Kirche und auch neuerer Dogmatiker entbehrt jeglichen Schriftgrundes. Eph 4,9 ist unter den κατώτερα μέρη τῆς γῆς nach namhaften Auslegern die Erde im Gegensatz zum Himmel, den ὑψίστοις, zu verstehen. Vergleiche auch „Calvin“ zu d. St. und Reiche (im Comment. crit. II. zu Eph 4,9). Paulus will an dieser Stelle lediglich die Psalmstelle (Ps 68,19), welche bloß vom Hinauffahren redete, ergänzen und spricht vom vorgängigen Hinabfahren in die κατώτερα μέρη scl. τῆς γῆς, wo dann letztere Worte ein explikativer Genitiv sind. Er will, daß die Leser Christi Herabsteigen und Hinauffahrt in der Psalmstelle erkennen mögen, damit sie diesen Psalm mit Frucht lesen möchten. Was Jahwe dort getan, verhält sich zu dem, was Christus in den letzten Zeiten getan, als Weissagung zur Erfüllung. Daß Paulus an die sogenannte Höllenfahrt gedacht, oder dieselbe so nebenbei hier habe einschalten wollen, kann nur sehr dogmatisch präokkupierten Auslegern in den Sinn kommen. Die ganze heilige Schrift schweigt von solcher Höllenfahrt, von welcher die Römische Kirche und selbst protestantische Dogmatiker neuerdings viel zu sagen wissen.

Was bedeutet nun das Sitzen zur Rechten Gottes, das mit der Himmelfahrt zusammenfällt? Zur Rechten des Herrschers hatten seine nächsten Genossen ihren Platz, diejenigen also, welche an allen Geschäften der Regierung Anteil hatten und zu Stellvertretern des Herrschers sich am besten eigneten. So ward auch Christus, dem Menschensohne, als Lohn für sein im Glauben an Gott geübtes Herrschen hiernieden, der Sitz neben Gott dem Vater und die unumschränkte Herrschaft über alles, wie insbesondere über seine Gemeinde, zuerteilt. Von diesem Sitze aus, wo er thront als des Menschen Sohn, erzeugt er sich als das Haupt seiner Gemeinde, durch welches der Vater alles regiert. Von diesem Herrschen des Messias in der Herrlichkeit redet die Schrift in Ps 2,6; 8,7-9; 45,5; 72,8; 110,1.2; Jes 9,6; 32,1; Eph 1,20-22; 5,23; Kol 1,18.

Hier beginnt nun die erste Funktion des erhöhten Christus, nämlich die Erhaltung und Förderung seines auf Erden begründeten Reiches. Er wird in dieser seiner Herrschaftsstellung betrachtet als das alle Glieder oder den ganzen Leib mit Lebenskraft versorgende Haupt, Eph 1,23; 4,16; Kol 2,9.19. Vermittelt wird solche Mitteilung von Kräften durch den heiligen Geist, den er vom Vater sich für uns erbittet. Um ihn herabzusenden als unseren Beistand, geht Jesus zum Vater, Joh 14,16-18; 15,26; Eph 3,16.17. Als unser König will Jesus, daß wir von seinem königlichen Geiste beseelt seien, und daß wir teilhaben an den für uns erworbenen Gaben. Durch die

Wirkung seines Geistes teilt er uns alle jene Gaben mit, durch die seine Gemeinde regiert und im Stand erhalten wird, Eph 4,7.11-15; 1.Kor 12,4-6, so daß nun jedes lebendige Glied der Gemeinde irgend eine besondere Gabe und Beruf, gleichsam ein besonderes Mandat von seinem König hat, Eph 4,7. Zur Erhaltung und Förderung seines Reiches gehört ferner auch, daß Christus die Gemeinde mit seiner Macht und Autorität wider alle Feinde schützt und erhält. Er wartet fortan nur noch darauf, daß Gott alle seine Feinde ihm zu Füßen lege. 1.Kor 15,25; Hebr 10,13. Betreffs dieser Feinde hat seine Gemeinde aber schon auf Erden von ihrem König die Versicherung empfangen, daß selbige sie nicht überwältigen würden: Mt 16,18, woselbst die πύλαι Sitz des Rates sind. Von dieser königlichen Wirksamkeit weissagt schon Ps 2,1.8-12; 45,7.8 ; Ps 110,1ff. und es redet davon besonders die Offb 6,2; 19,11.19-21; 20,11.

Die zweite Funktion, welche Christus als unser erhöhter König ausübt, ist die Vollendung seines Reiches durch seine Wiederkunft, zu richten die Lebendigen und die Toten. Hierdurch wird er die Seinigen in den definitiven Besitz seines Reiches einsetzen, indem er nun auch ihre Leiber aus dem Staube erweckt und so die ganze alte Paradiesesstellung wiederbringt. Mt 25,31-46; 1.Kor 15,22.23; 1.Thess 4,16; 2.Thess 1,6-10; 2.Tim 4,1. Wenn nun in 1.Kor 15,24-28 Paulus diesen Schlußakt der Christus vom Vater anvertrauten Weltregierung zugleich als eine Übergabe der Herrschaft des Sohnes an den Vater darstellt, so ist dies also gemeint: Christus hat nach dem göttlichen Ratschluß seinen Zweck erfüllt, die Feinde sind bis auf den Letzten – den Tod – vernichtet. Und somit hört für Christus die bisherige Phase seines ihm vom Vater übertragenen Regiments auf, wie ja schon eine noch frühere Form der königlichen Herrschaft Christi aufhörte, nämlich diejenige im Stande der Niedrigkeit. Joh 17,4. So wird nun auch an die Stelle des auf ein Ziel hin gerichteten und noch auf die Vollendung wartenden Regiments in der Herrlichkeit ein immerwährendes, ewiges Verhältnis des Vaters zu den Erlösten durch den Sohn im heiligen Geist treten. Der Sohn Gottes ist zum glücklichen Ende gediehen mit seinem Werk, Jes 53,10; alle Funktionen Christi zur Beschirmung der Gemeinde sind erfüllt, und nunmehr wird er, das Haupt, mit seinen von der Erde erkauften Gliedern, sich dem Vater zu Füßen legen und damit die ihm übertragene Herrschaft in des Vaters Hände zurückgeben; die ihm gestellte Aufgabe hat ein Ende, und es tritt nun ein, worauf alles angelegt ist, daß Gott alles sein wird in allen. Dabei bleibt seine königliche Funktion in Kraft und wirkt in alle Ewigkeit hinein, wie nicht minder das prophetische und hohepriesterliche Amt. Da diese Unterwerfung des Sohnes unter den Vater im Dienste der Erlösung geschieht und nicht eher eintreten kann, bis

auch der Letzte der seinen heimgebracht und dem Vater unterworfen ist, so kann dieselbe den erhöhten Christus nicht erniedrigen, sondern auch sie schlägt als das letzte Glied der ökonomischen (im Dienste der göttlichen Haushaltung stehenden) Akte des Erlösers für ihn aus zum Ruhme und dient zum Preis der vollkommenen Erlösung. S. darüber Calvin, Inst. II.14.3, dessen Ausführungen sehr gewichtig sind.²⁴⁵

Was endlich die bleibende Bedeutung des königlichen Amtes in bezug auf uns anlangt, so ist darüber Folgendes zu bemerken.

Von seinem Throne in der Herrlichkeit aus macht Christus nunmehr auch sein Volk der königlichen Salbung teilhaftig, wovon Ps 133,2 ein liebliches Vorbild gibt. Er hat uns Gott zu Königen gemacht: Offb 1,6; 5,10; 1.Petr 2,9; vgl. 2.Mose 19,6; Ps 45,17 vgl. auch das Hohelied. Endgültig besteht diese königliche Herrschaft darin, daß wir mit ihm sitzen werden als Könige auf seinem Throne, Offb 3,21. Dazu gehört aber zuvor ein Kämpfen, Leiden und Überwinden (2.Kor 4,10.11; Phil 3,10.11; Röm 8,17.18) gleichwie Christus gekämpft, gelitten und überwunden hat. Hierbei schöpfen wir jedoch Kraft um Kraft aus der Fülle Christi und empfangen alles aus seiner Hand. Aus der Fülle seines für uns errungenen Sieges, seines Verdienstes, dürfen wir in unseren Kämpfen schöpfen; durch ihn überwinden wir weit, Röm 8,37. Da kann denn kein verdammendes Gesetz, keine Sünde, es kann weder Welt noch Teufel mehr die Herrschaft über uns führen und beanspruchen: wenn wir immerdar nur an dem Haupt festhalten, Kol 2,19, und des Sieges Christi uns getrösten, den er über alle seine Feinde davongetragen, und durch solchen Glauben sie alle überwinden. 1.Joh 2,13.14; 5,4.5. So haben wir es denn aufgrund des Sieges Christi allerwärts nur noch mit geschlagenen Feinden zu tun.

Die Herrlichkeit dieses Reiches Christi aber wird unter allerlei Bildern in der Schrift geschildert. Den Anfang macht damit bereits 1.Mose 49,11.12 Dann finden wir ähnliche Schilderungen in den Psalmen 45; 72; Hos 2,2.20ff. Jes 9,5.6; 11,6-10; 16,5; 25,6; 32,1-8.15-17; 55,4; 60; Am 9,11; Mi 5,3-8; Jer 23,5.6; 33,15.16; Hes 17,22-24; 34,23-31; Dan 2,44; 7,14; Sach 9,9.10. Im Zusammenhang mit diesen Bildern, die alle in Christus Wahrheit werden sollten (2.Kor. 1,20), ist auch das prophetische Bild, welches Offb 20,1-4, ferner Offb 21 und 22 von dem Reiche Christi entwirft, zu verstehen. Wenn dort von einem tausendjährigen Reiche die Rede

245. Wichtig für diese Sache ist Athanasius, De incarnatione, I,2, S. 886f. Er versteht das Wort: „daß Gott sei alles in allen“ dahin, daß der Vater nunmehr durch ihn *ὡς διὰ Λόγου θεοῦ* regieren werde, nachdem er zuvor durch ihn regiert *ὡς δι' ἀνθρώπου σωτήρος*.

ist Offb 20,2f., so ist zunächst die Zahl Tausend eine symbolische und darauf berechnet, ins Auge zu fallen oder zu imponieren; sie ist nicht mathematisch auszudeuten und zu pressen.²⁴⁶ Das Gleiche gilt von den meisten Zahlen der Offenbarung. Durch die Zahl Tausend soll aber die Fülle des Reiches Christi, seine Macht und Herrlichkeit veranschaulicht werden. Was nun die Schilderung dieses Reiches (Kap 21 und 22) betrifft, so ist dieselbe nach dem Regemaß (Analogie) des Glaubens und nach dem Exempel der Propheten zu verstehen. Auch die Propheten sahen bereits die messianische Zeit, die doch wahrlich in sehr irdischem Gewande für die Augen alles Fleisches auftritt, so an, als ob der Himmel alsdann gegenwärtig sei auf der Erde; z.B. Jes 11; 25,6; 60, u.a.m. Ganz ebenso verfährt auch Offb, Kap 21 und 22.

Was speziell die Fesselung Satans Offb 20,1-4 anlangt, so ist sie geschehen – vgl. Mk 3,27 ; Joh 12,31; 16,11; vgl. Augustin, *De civitate Dei* 20,7 – und sie geschieht fortwährend dort, wo das Wort regiert und das Blut Jesu Christi als das wahre Passahblut auf des Herzens Schwelle gestrichen ist. Der neue Himmel und die neue Erde in Offb 21,1 ist die neue Schöpfung der Gnade, die in Christus bereits vorhanden ist, und von der Jesaja 65,17 geweissagt hat. Es sind also alle prophetischen Darstellungen des Reiches Christi in der Offenbarung bereits eingetroffen, wenn man nur mit dem vom heiligen Geist geschärften Gesicht den Reichtum und die Fülle des Sieges und der Herrschaft Christi erkennen und trotz des Widerspruches des Sichtbaren im Glauben behaupten wollte. Wenn wir die phantasiereiche, morgenländische Form der Offenbarung zu deuten wissen und diesen Schleier lüften, so blickt der gediegene Grund hervor auf welchem sich das Leben der Erlösten Christi fort und fort bewegt. Diese unsere nüchterne Ausdeutung der apokalyptischen Bilder ist sowohl die reformatorische, als auch diejenige Augustins, *De civitate Dei* l. 20. Cap. 7, 9, 13, 17.

§ 66. Resultat

Wir stehen am Schluß der Soterologie oder Christologie. Christi Person und sein Werk liegen uns vor Augen. Jesus Christus ist der Name, in welchem unser Heil beschlossen liegt. Seine Person und sein Werk sind die Angeln, um die sich unser Heil dreht, und auf denen ruhend wir aus dem Tode in das Leben versetzt worden sind. Christus ist, wie wir in den letzten Paragraphen gesehen haben, uns von Gott verordnet:

246. Man vergleiche die Steigerung in Dan 7,10: tausendmal tausend

1. zu unserem obersten Propheten, um uns durch sein Wort und seinen Geist zu lehren;

2. zu unserem einigen Hohenpriester, der alles für uns geleistet hat und uns immerdar vor dem Vater vertritt;

3. zu unserem ewigen Könige, um uns durch die Gabe seines Geistes und des Glaubens bei der erworbenen Erlösung zu erhalten und uns das ewige Erbe zu erteilen (vgl. Heid. Katechismus 31).

Sein Reich auf Erden ist ein solches, in welchem durch sein Werk und Verdienst das rechte Reden, Handeln und Herrschen dargestellt ist und uns zuteil wird – und so ist die durch den Fall und Ungehorsam unserer ersten Eltern einst verloren gegangene Bestimmung wieder zu der unsrigen gemacht. Wie solches näher vor sich geht, das lernen wir aus der Soteriologie, dem vierten Teil der Dogmatik.

IV. TEIL

Soteriologie

Die Lehre von der Aneignung der Erlösung durch den Heiligen Geist

§ 67. Einleitung

Wir haben im dritten Teil von der Erlösung, wie sie durch Jesus Christi Person und Werk hergestellt worden, gehandelt. Wir kommen nunmehr zur Aneignung der Erlösung und nennen diesen Teil Soteriologie. In dem Sinne von Aneignung der Erlösung reden von σωτηρία z.B. Apg 4,12; Röm 1,16; 10,10; 2.Kor 7,10. Diese ganze Sache der Aneignung der Erlösung ist dem heiligen Geiste überlassen worden. Vgl. Heid. Kat. .53: wonach der heilige Geist uns durch einen wahren Glauben Christi und aller seiner Wohltaten teilhaftig macht.

Nach der ratschlußmäßigen Anordnung Gottes wird die Erlösung uns nur zuteil durch das Wirken des heiligen Geistes. Die ganze Trinität ist ja nämlich bei der Erlösung beteiligt (Vgl. S. 160). Alles, was der Vater in der Ewigkeit verordnet, und was der Sohn Gottes zu vollbringen auf sich genommen hat – das kommt allein denjenigen zu gut, welchen der heilige Geist gegeben wird. Es würde Christus mit seinem gesamten Verdienst uns fremd bleiben:²⁴⁷ wenn derselbe nicht durch das verborgene Wirken des heiligen Geistes in unseren Herzen wohnte, oder wir ihm einverleibt würden wie Zweige dem Weinstocke oder Ölbaume – oder nach einem anderen Bilde, wenn wir nicht Christum anzögen. Eph 3,16.17; 4,15; Röm 11,17; Joh 15,5; Gal 3,27; Vgl. noch Röm 8,29. Diese Heilstatsache drückt Paulus besonders treffend aus in dem apostolischen Segen 2.Kor 13,13, wo er der Gnade Jesus Christi und der Liebe Gottes des Vaters die Gemeinschaft des heiligen Geistes folgen läßt, weil ohne solche Gemeinschaft kein Verständnis für Gottes Liebe und die in Christus vorhandene Gnade möglich wäre. Das Gleiche besagt Röm 5,5. Was nun der heilige Geist zu diesem Zwecke tut, daß Christus mit allen seinen Verdiensten durch den Glauben der unsrige werde, das wird alles zusammengefaßt in dem Ausdrucke „Heiligung“, die durch den Geist geschieht. 1.Petr 1,1.2 (*ad sanctificationem Spiritus sancti*); vgl. mit 2.Thess 2,13; 1.Kor 6,1. 1.Petr sagt nämlich in Kap 1,2, daß die nach Gottes Vorhaben Erwählten durch

247.Vgl. Luther, Cat. maior S. 503: *Sed neque de Christo quidquam scire possemus, si non per Spiritum Sanctum nobis revelatum esset.*

Heiligung des Geistes d.h. im Wege einer heiligenden Wirkung des Geistes, als Erwählte offenbar würden. Vgl. Conf. Scotiana Art. 16 (*qui communionem cum Deo patre et filio ejus Jesus Christus per sancti spiritus sanctificationem habent*). Und zwar grundlegend hat zuerst Luther wieder über die Wirksamkeit des heiligen Geistes, nach langem Schweigen seitens der Kirche,²⁴⁸ geredet. Dies geschah im Großen Katechismus, nachdem schon im Kleinen Katechismus die Auslegung des dritten Glaubensartikels in großen Umrissen von dem Werke des heiligen Geistes gezeugt hatte.²⁴⁹ In der Auslegung des Großen Katechismus (p. 496) heißt es zum 3. Artikel gleich oben im deutschen Text: Diesen Artikel kann ich nicht besser örttern (d.h. überschreiben) denn, wie gesagt, von der Heiligung; daß dadurch der heilige Geist mit seinem Amt ausgedrückt und abgemalt werde, nämlich daß er heilig macht. Denn wie der Vater ein Schöpfer, der Sohn Gottes ein Erlöser heißt, so soll Gottes Geist von seinem Werke ein Heiliger oder Heiligmacher heißen. Christus hat uns den Schatz erworben und gewonnen durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen. – Daß nun solcher Schatz nicht begraben bliebe, sondern angelegt und genossen würde, hat Gott das Wort ausgehen lassen, darin den heiligen Geist gegeben, uns solchen Schatz und Erlösung heimzubringen und zuzueignen. Darum ist das Heiligen nichts anderes, denn zu dem Herrn Christus bringen, solches Gut zu empfangen, dazu wir von uns selbst nicht kommen könnten. So lerne nun diesen Artikel aufs deutlichste verstehen. Wenn man fraget: Was meinst du mit den Worten: Ich glaube an den heiligen Geist? daß du könntest (prompte – latein.) antworten: Ich glaube, daß mich der heilige Geist heilig machet, wie sein Name ist. Unter dem Papsttum hat niemand den heiligen Geist für den erkannt, der da heilig macht. Woran hat es denn gemangelt? Daran daß der heilige Geist nicht ist da gewesen, der solches hätte offenbaren und predigen lassen – sondern Menschen und böse Geister (*mali daemones*) sind da gewesen, die uns gelehrt haben, durch unsere Werke selig zu werden und Gnade zu erlangen (S. 497). Ferner S. 500,54,55: Denn wiewohl Gottes Gnade durch Christum erworben ist, und die Heiligkeit durch den heiligen Geist gemacht (*et sancti-ficatio per Spiritum Sanctum facta*), durch Gottes Wort in der Vereinigung der christlichen Kirche, so sind wir doch nimmer ohne Sünde, unsres Fleisches hal-

248. Athanasius z.B. war schon sehr klar in diesem Punkte, wenn er Orat. III. contra Arianos C. 24.25 über die durch den heiligen Geist vermittelte Einheit der Christen mit dem Vater und dem Sohn laut Joh 17 redet.

249. Dieselbe beginnt mit den ewig denkwürdigen Worten: Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten, gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden – heiligt und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben etc.

ben, so wir noch am Halse tragen. Darum ist alles in der Christenheit dazu geordnet, daß man da täglich eitel Vergebung der Sünden durchs Wort und Zeichen hole, unser Gewissen zu trösten und aufzurichten, so lang wir hier leben. Also macht der heilige Geist, daß ob wir gleich Sünde haben, doch sie uns nicht schaden kann, weil wir in der Christenheit sind, da eitel Vergebung der Sünde ist, beides daß uns Gott vergibt, und wir (uns) untereinander vergeben, tragen und aufhelfen. Außer der Christenheit kann keine Vergebung der Sünden, keine Heiligkeit da sein etc. – Alle Wirkungen auf die Erwählten fassen wir in dem Ausdruck „sanctificatio“ zusammen. Der Geist führt die Erwählten in die Heiligkeit ein, welche Christus für sie erworben und hergestellt hat, um sie darin zu bewahren. Gehen wir also über zu diesem Wirken des heiligen Geistes und betrachten wir es zunächst im allgemeinen.

Wir heben gleich hier hervor, daß bei den Neueren der heilige Geist als dritte Hypostase sehr zurückgestellt, wo nicht gar geleugnet wird, und jetzt nur scheinbar – in der Soteriologie – wieder zu seinem Rechte kommt. Denn was man noch etwa dem heiligen Geiste hier zu tun übrigläßt, geht alles zurück auf die Aktuosität eines göttlichen, den Menschen eingepflanzten Prinzips, auf das Einwohnen und Wirken des göttlichen Lebens, zu welchem der Logos den Anstoß gegeben, und das nun in der Kirche sich von ihm aus weiter betätigt. Der furchtbare Abfall der gesamten neueren Theologie zeigt sich auch in der Lehre vom heiligen Geist. Gleichwie (nach den meisten Neueren) der Logos die Erscheinung des göttlichen Lebens in Christi einzelner Person ist, also ist der heilige Geist die Erscheinung des göttlichen Lebens in der Form des Gemeingeistes der Kirche (so besonders Schleiermacher und nach ihm Al. Schweizer). Man weiß eben ganz einfach auch mit dieser Lehre nichts mehr anzufangen – und macht sich von ihr los, indem man den Rückzug mit Phrasen verdeckt, die etwa noch an das alte Dogma anklingen, aber doch etwas absolut Verschiedenes enthalten. So auch bei O. Pfleiderer a.a.O. § 245.

§ 68. Von den Wirkungen des Heiligen Geistes im Allgemeinen

Von der Person des Geistes Gottes haben wir im ersten Teile der Dogmatik geredet. Der heilige Geist ist, wie wir dort bewiesen, Gott, und demnach sind auch seine Wirkungen göttlich; das will aber sagen: sie sind absolut; sie erwarten keine Beihilfe von seitens des Menschen; zweitens: sie sind ewig, Hebr 9,14, d.h. also, wo sie sich zu betätigen begonnen haben, da hören sie nicht wieder auf; endlich drittens: sie sind unwiderstehlich, weil eben schöpferisch wirkend. Welches sind nun diese Wirkungen

des heiligen Geistes auf uns Menschen? Nennen wir einige. Die Wiedergeburt und die Bewahrung dieser Geburt wird dem Geiste Gottes beigelegt. Joh 3,5.6 ; Tit 3,5 ; 1.Kor 12,3.4.11; Röm 8,11.26. Ferner wird ihm beigelegt ein Wohnen, 1.Petr 4,14, und Herrschen in dem Menschen, 1.Mose 6,3; 1.Kor 3,16; Jak 4,5; das Überführen von Sünde, von der in Christus vorhandenen Gerechtigkeit und dem Gericht über Satan, Joh 16, 8ff.; der Geist ist ferner unser Lehrer, der uns in die ganze Wahrheit einführt. Joh 14,26; 15,26; 16,13; Röm 8,14; 1.Kor 2,10.12; Neh 9,20.30. Wie er die Kinder Gottes mit Kraft bekleidet, zeigt schon das Buch der Richter 3,10; 14,6; 15,14; vgl. Mi 3,8. Betreffs des heiligen Geistes ist uns endlich auch die Verheißung gegeben, daß er nimmermehr von uns und unseren Kindern weichen soll. Jes 59,21. Dieses mannigfaltige Wirken des heiligen Geistes wird nun in allerlei Namen und Bildern uns deutlich gemacht in der heiligen Schrift. So wird er als unser Anwalt oder Sachwalter bezeichnet – παράκλητος, was im Gegensatz zu κατήγλωρος d.h. Ankläger, steht – der unsere Angelegenheiten vor dem Richterstuhl Gottes aufs Beste führt und bei unseren Schwachheiten uns aufhilft. Joh 14,26; Röm 8,26.27. Er heißt auch das Pfand oder Unterpfand unseres Erbes, mittels dessen wir gleichwie durch Siegel und Unterpfand vergewissert werden, daß wir das Erbe der zukünftigen Seligkeit erlangen werden. Eph 1,13.14; 2.Kor 1,22; Röm 8,23. Desgleichen heißt er: der Geist der Kindschaft, der unserem Geiste die Gewißheit gibt, daß wir von Gott adoptiert, in seinem Sohne zu Kindern angenommen sind. Röm 8,15.16; Gal 4,4-6. Als solcher lehrt er uns „Vater“ schreien. Gal 4,6. Indem ferner der heilige Geist gleich dem Wasser unser Innenleben bewässert und befruchtet, so wird er in der Schrift auch unter dem Bilde des Wassers dargestellt, woher dann die Bezeichnung „Ausgießung“ kommt. Die Grundstelle dafür ist Joel 3,1. Die zu erwartende Belebung durch den heiligen Geist tritt daselbst der Belebung der Natur durch den Früh- und Spätregen, Joel 2,23, zur Seite. Dieser Geist hat, analog dem natürlichen Regen, ein geistliches Leben und Sprossen zur Folge; er bringt eine Fülle der Gaben oder Charismen mit sich. Er weckt den Glauben im Volke, daß dasselbe von der Gnade und dem Erbarmen Jahwes zu zeugen anhebt. V.2. Daraus erklären sich dann Stellen, wie Jes 44,3; 55,1; Joh 7,38.39. Zuweilen wird das Wasser auch als reinigend in Betracht gezogen, und vom Geiste Gottes prädiziert, z.B. Hes 36,25.26. Sofern der heilige Geist, indem er ausgegossen wird, alles erquickt und heiter macht, wird er auch dem Öl verglichen, welches die Erquickung des Leibes und die Geschmeidigkeit der Glieder bewirkt. Weil ferner dieser Geist reinigt und die bösen Begierden in uns verzehrt, so wird er auch dem Feuer verglichen. Mal 3,2.3; Mt 3,11; Apg 2,3. Endlich wird

er auch als Hand Gottes bezeichnet, Jes 8,11,sofern er uns anfaßt, treibt und bewegt, Römer 8,14; Gal 5,18; 2.Petr 1,21, so daß es von uns heißt: wir wandelten an der Hand des Geistes, denn dies bedeutet der Dativus instrumentalis z.B. in Gal 5,16.

Wir sehen also, daß die gesamte Heilsaneignung ebenso in der Hand des heiligen Geistes liegt, wie die Heilserwerbung in der Hand des Sohnes und die Dekretierung des Heils in der Hand des Vaters.

Auch der heilige Geist ist einmal in offenkundiger Weise vom Himmel herab ausgegossen worden über die an Jesum gläubig Gewordenen. Es sollte am Pfingsttage vor aller Augen und noch ganz anders, als 4.Mose 11,25 (einem übrigens analogen Vorgang), offenbar werden: daß Jesu Opfer, sein Heilsverdienst genügend befunden sei vor Gottes Angesicht. Jener sichtbaren Auffahrt Christi sollte auch, soweit dies überhaupt möglich ist, eine für den äußerlichen Sinn wahrnehmbare Herabfahrt des von Christus verheißenen Geistes Gottes folgen. Und von dieser augenfälligen Manifestation des Geistes am ersten Pfingstfest entnehmen wir die Gewißheit der Mitteilung des Geistes auch an uns, die durch der Jünger Wort an Jesum gläubig geworden sind: Joh 17,20. Die Hauptsache ist in Apg 2: daß sich der heilige Geist auf die Jünger insgesamt, – auf die Gemeinde, und nicht die Zwölfe allein, – setzt und sie zum Preis der großen Taten Gottes antreibt (V.11) – und zwar im engsten Verband mit der Himmelfahrt des Herrn und als Erfüllung seiner Verheißung (V.33). Die daneben hergehenden Charismen, welche der heilige Geist erteilte, sind im Vergleich dazu nur nebensächlich. Zwar kam der Geist Gottes bei dieser außerordentlichen, ersten Manifestation mit allerlei besonderen Gaben auf die Jünger herab. Hebr 2,4. Es wirkte der Geist Gottes die Gabe der Sprachen, die gleich am Pfingstfest allen vernehmbar hervortrat: Apg 2; ferner brachte er mit sich die Gabe der Prophetie und viele andere Charismen. Aber dies alles war zeitweilig; zeitweilig erhielt die christliche Gemeinde behufs ihrer Konsolidierung an solchen Gaben Anteil. 1.Kor 12,1-11; Apg 10,45.46; 19,6. Denn Gott wollte der nunmehr geschehenen Erlösung ein bestätigendes Zeugnis geben; ja ein so glänzendes, daß sie nicht etwa zurückstehe hinter der Offenbarung am Sinai, sondern sie an Herrlichkeit übertrage. Hebr 2,2-4; vgl. Mk 16,20. Erfüllt ward damit endlich auch die Verheißung des Propheten Joel 3,1ff., wie Petrus in Apg 2,16ff. darauf aufmerksam macht.

Man würde sehr irre gehen, wollte man in dieser Geistesausgießung am Pfingsttage das erstmalige Hervortreten des heiligen Geistes etwa als des neuen „religiös-sittlichen Prinzips“ der Christengemeinde sehen. Die in

der Form bestimmter Charismen geschehene Geistesmitteilung gehört zwar zur Pflanzung der Kirche Christi auf Erden, aber es wäre eine Verken- nung der Bedeutung des heiligen Geistes, wenn man in dieser besonderen δωρεά (Apg 2,38; 8,20; 10,45; 11,17) etwa die Wiedergeburt und das Le- ben in der Wiedergeburt eingeschlossen sehen wollte. Zwar ist es gewiß, daß der heilige Geist am Pfingsttage, ferner Kap 10,45; 11,17 oder wo er sonst in der Apostelgeschichte seine Gaben spendete, nur dort solches tat, wo Glaube und Buße (also Wiedergeburt) anwesend waren. Aber doch zeigt uns schon die Begebenheit mit Simon Magus, daß dieser die „Gabe“ Gottes – oder den heiligen Geist in dieser spezifischen Bedeutung – durch Geld meinte erwerben zu können (Apg 8,18-20). Demgemäß müssen diese Charismen der Pfingstzeit doch schon damals den Eindruck erweckt haben, daß sie auch etwa, abgesehen von der Wiedergeburt, gedacht wer- den könnten. Wir sehen daraus, daß die Charismen löslich sind von der Wiedergeburt, und die Geschichte der Urgemeinde zeigt uns (1.Kor 12), daß man die „Gaben“ Gottes zu seinem Schaden mißbrauchte und Gott zur Entziehung derselben herausforderte.

Etwas über diese Gaben weitaus Erhabenes ist also die Wiedergeburt und die damit im engsten Zusammenhang stehende Einmütigkeit, Liebe und Freudigkeit, welche sich von dem himmlischen Haupt auf die Glieder durch Vermittlung des heiligen Geistes ergoß (Apg 2,44-47; 4,32; 9,31). Diese Wirksamkeit des heiligen Geistes ist nun vor und nach Pfingsten dieselbe gewesen und bleibt es bis in Ewigkeit.²⁵⁰ Jene Gaben (oder Cha- rismen) sind aber reine Hilfsbeweise (s. Hebr 2,4) und als solche auf die Stärkung der noch der Milch sehr bedürftigen Gemeinden berechnet: sie haben jedoch lediglich eine transitorische Bedeutung, vgl. die Ausleger zu Apg 8,16; bes. Calvin.

Nachdem der heilige Geist durch solche unabweisliche Manifestation sich gleichsam installiert und eingebürgert hatte in der Gemeinde des er- höhten Christus: so wirkt er fortan durch das Wort Gottes oder die heilige Schrift. Röm 10,14-17. Der Glaube kommt aus dem Worte Gottes. 2.Thess 2,13; Jak 1,18.21; 1.Kor 4,15; 1.Petr 1,23; Joh 16,13.14. Und da- mit kommen wir zur Lehre vom Worte Gottes.

§ 69. Die Lehre vom Worte Gottes

Indem der Sohn Gottes sein dreifaches Amt von dem Throne seiner Herrlichkeit aus fortsetzt, so bedient er sich dabei des heiligen Geistes und

250. Vgl. Eph 4,4 mit Psalm 133.

des Wortes Gottes. Der heilige Geist geht voraus; aber seine erste Wirkung ist die Predigt des Wortes (Apg 2,14; 4,31; 5,42). Auch Eph 4,10.11 wird mit der Himmelfahrt die Sendung der Verkündiger des Wortes zufolge der Sendung des heiligen Geistes in Verbindung gebracht. Durch seinen Geist und sein Wort sammelt Christus sich seine Gemeinde und schützt und erhält sie in eben derselben Weise. Erst also der Geist und das Wort – dann die Kirche und ihre Vorsteher; der Glaube (der Kirche) kommt aus der Predigt, die Predigt aus dem Worte Gottes (Röm 10,14-17; vgl. damit Apg 4,4.20; 13,12.48 ; 14,1 ; 17,11.12; 18,8). Betrachten wir zunächst die Notwendigkeit des Wortes Gottes. Zwei Abwege sind bei der Beurteilung dieser Notwendigkeit zu meiden. Auf der einen Seite steht die Lutherische Kirche, welche in der späteren dogmatischen Entwicklung²⁵¹ eine „vis conversiva et regeneratrix scripturae inhaerens“²⁵² annahm. Danach hätte sich also der heilige Geist derartig an die heilige Schrift gebunden, daß er außer ihr keine besondere Wirksamkeit mehr habe, womit dann die Gotteskraft des heiligen Geistes eigentlich an die Schrift abgetreten ist. Dies war etwas ganz anderes, als wenn Luther (Schmalk. Art. S. 333) sagte: Alles was ohne Wort für Geist ausgegeben werde, sei rein teuflisch. Hier war er ganz im Recht, und darin ist ihm auch die reformierte Kirche gefolgt (vgl. 2. Helvet. I und XVIII; Heid. Kat. 65.67. Conf. Belg. 24). Und mit Recht hatte schon Zwingli gelehrt und ihm nachfolgend die 1. Helvet. Confession²⁵³ den Satz aufgestellt: daß alle (Heils-) Wirkung und Kraft Gott dem Herrn allein und keinem Geschöpf jemals zugeteilt werden solle – Gott teile sie aus nach seinem freien Willen, denen er will.

Auf der andren Seite stehen die Schwärmer, besonders die Wiedertäufer, welche in der Reformationszeit die Unabhängigkeit der regenerierten Persönlichkeit vom toten Buchstaben des Wortes behaupteten und von Luther l. c. S. 331 als solche gekennzeichnet werden, qui ante verbum et sine verbo spiritum habent. Aber solche Trennung der Wirksamkeit des Wortes Gottes vom heiligen Geiste schließt die heilige Schrift aus. Von Anfang der Welt an hat Gott je und je sein Wort gegeben und zu seiner Erhaltung bestimmte Personen als Träger desselben durch eine widerstrebende Welt berufen: Adam, Seth, Enos, Noah, Sem und die drei Patriarchen Abram, Isaak, Jakob. Als nunmehr die Nachkommen derselben in Ägypten abermals dieses Wort zu vergessen im Begriff waren (Hes 20,8), da sandte Gott

251. Besonders seit dem Streit mit Rathmann (vgl. Dorner, Geschichte der prot. Theologie S. 551f.) obschon bereits die Concordienformel S. 671, Absatz 55, einen Ansatz dazu macht, den heiligen Geist an den Bibelbuchstaben zu fesseln.

252. Vgl. Baiers Compendium Theologiae positivae, Francof 1739, p. 108ff.

253. Abschnitt 15, latein. Ausgabe 16.

den Mose und gab selbst auf Sinai das erste Vorbild der feierlichen schriftlichen Aufzeichnung des von ihm geredeten Wortes (2.Mose 32,16), und im Anschluß daran schrieb Mose das Gesetz und hinterlegte es am Ort der Bundeslade, 5.Mose 31,26, von wo z.B. der König Israels es hernehmen mußte (5.Mose 17,18-20). Und von der Zeit an reißt der Faden des schriftlichen Wortes nicht ab: Jos 24,26; 1.Sam 10,25; Ps 40,8; Jesaja 30,8; Hab 2,2; Jer 36,2.32; 45,1; 51.60; Offb 1,19 etc.

Wenn es also Zeiten im Volke Gottes gegeben hat, wo Gott die Menschen auch ohne das geschriebene Wort erleuchtet hat, so war es doch niemals eine derartig innerliche Offenbarung, daß ein Kern des objektiven Wortes und die Predigt des Wortes gefehlt hätte. Sodann aber ist seit der schriftlichen Abfassung der Offenbarung eine Unterwerfung unter das Wort schon durch den Gott schuldigen Gehorsam gefordert. Denn kein Befehl ist strenger an die Empfänger der Offenbarung ergangen, als dieser, daß sie dem schriftlich verfaßten Worte Achtung und höchste Aufmerksamkeit entgegenbringen sollen. 5.Mose 6,6ff.; 11,20; 31,11.12.26.28; Jos 1,7; 23,6 etc.; vgl. 1.Thess 5,27: „Ich beschwöre euch bei dem Herrn, daß ihr diese Epistel lesen lasset alle heilige Brüder“; vgl. Joh 5,47; Kol 4,16.

Die Methode also, welche Gott selbst durch seinen Befehl und Beispiele uns an die Hand gegeben, ist diese: durch das Wort, oder die heilige Schrift die Menschen zu belehren.

Es gibt keine Zeit in der göttlichen Haushaltung, in welcher es kein Wort Gottes gegeben hätte, und keine Zeit, in der der heilige Geist noch nicht gewesen,²⁵⁴ um mit diesem Wort zu zeugen. Und es ist eins der deutlichst vorgesteckten Ziele in der göttlichen Haushaltung, daß dieses Wort auch geschrieben werde. Die 10 Gebote sind geschrieben, 2.Mose 31,18; um diese magna charta in der Bundeslade gruppiert sich der heilige Dienst, und seitdem setzt sich die schriftlich verfaßte Offenbarung fort. Mose schrieb – die Propheten schrieben. Wir wollen hier nur daran erinnern, welche Rolle das Wort „Es steht geschrieben“ im Neuen Testament hat; Mt 4,4; Joh 12,14; Hebr 10,7, vgl. Ps 40,8. So stark auch die Inspiration der heiligen Männer Gottes im Leben uns in der heiligen Geschichte entgegentritt, so ist doch der heilige Geist stets darauf bedacht, daß dieses vom Propheten Geredete auch geschrieben werde auf die Nachwelt. „Was immer zuvor geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben.“ Röm 15,4. Der ganze Schriftbeweis für die Messianität Jesus erbaut sich auf „Ge-

254. Joh 7,39 redet von einer besonderen Art der Erzeugung des heiligen Geistes, der in Strömen hervorbrennen werde.

geschrieben“, und so überhaupt die ganze alttestamentliche Beweisführung. Gewiß ist in dem Leben der Psalmisten und Propheten Göttliches und Menschliches in lebendigster, unerforschlichster Wechselwirkung – jedoch im Moment des Niederschreibens rekapituliert der heilige Geist im Geiste des Schriftstellers alle jene Momente und gibt ihnen ihre letzte Abrundung. Es ist kein Wort aus ihrem Geist hervorgegangen – daß es schriftlich fixiert werde – um welches der heilige Geist nicht wüßte. Πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος sagt Paulus – es heißt nicht πᾶς προφήτης θεόπνευστος. Die Theopneustie deckt sich nicht mit der Person des Propheten oder Apostels; es gab für sie Momente, wo sie nicht unter diesem Einfluß des Geistes standen – für die heilige Schrift jedoch kennt Paulus keinen solchen Moment. Das Werk ist hier mehr als der Künstler; im Werke hat der Werkmeister sich selbst übertroffen. Die heiligen Männer Gottes haben wirklich dafür gelebt, um ihre Prophetien nicht bloß hervorzubringen, sondern auch sie zu schreiben – und dies ihr Werk ist unvergessen und dauert ewiglich, wenn ihr Bild auch etwa in Vergessenheit geraten. Diese Propheten leuchten, wie die Sterne am Himmel – durch ihre Schriften. So hoch wir die erste Empfängnis der Offenbarungen im Herzen der Propheten stellen, so göttlich uns die mündliche prophetische Predigt erscheint, so selbstgewiß ein Petrus sich ausdrückt über seine persönlichen Erfahrungen – noch gewisser und zuverlässiger ist ihm selbst und daher auch uns das (geschriebene) prophetische Wort. „Wir haben als etwas Festeres das prophetische Wort, und ihr tut wohl, daß ihr darauf achtet“, heißt es 2.Petr 1,19; fester ist es, als alle himmlische Stimmen, zuverlässiger für uns, als alles, was seiner Entstehung im Leben der Propheten oder Apostel vorausging. Denn was dem Niederschreiben vorausging – das war ja vielfach erst noch im Werden begriffenes Wort Gottes.

Es ist der Wellenschlag des Gemütslebens, der in den Psalmen nachzittert; im Leben der Jünger Jesus ringen Zuversicht und Zagen um die Herrschaft über die Seelen der Jünger. Röm 7,7 ff. redet der Apostel aus seiner eigensten schmerzlichen Erfahrung heraus; im Buche Hiob sind die Reden der Freunde von Gott getadelt, obwohl von Paulus (1.Kor 3,19) als heiliges Schriftwort behandelt. Kurz wir befinden uns, bevor die heilige Schrift niedergeschrieben wird und so der Prozeß zum Stillstand kommt, mitten im Werden, und ohne menschliches Gestalten und Ringen kommen wir hier weder in der Poesie noch Prophetie der Bibel zu Rande! Aber dies alles wird anders, sobald als der heilige Geist durch seine erwählten Werkzeuge gleichsam die letzte Hand an die mündliche Überlieferung legt und den Prozeß des Werdens zum Stillstand bringt. Von da an handelt es sich um Produkte, die zwar im Leben geworden und von Gottes Geist inspiriert

wurden (vgl. „nabi“ und 2.Petr 1,21), die als Quellen sich vorfanden oder mühsam gesammelt worden (Lk 1,1-4) – jetzt aber als Material für die schriftliche Aufzeichnung da liegen und auch fertig werden sollen zur Auf-
 erbauung und Zurichtung der Heiligen. Und gleichwie Gott Bezaleel (2.Mose 31,2) berufen und ihn mit seinem Geiste erfüllte, auf daß er die Hütte und alles, was dazu gehörte, mache aus gegebenem Material – also verhält es sich auch hier. Der heilige Geist gab den Betreffenden alles nö-
 tige Material, gab ihnen den Impuls zum Schreiben, und es ging sicherlich kein Wort aus ihrer Feder, um das der heilige Geist nicht gewußt hätte. Solcher Beistand des heiligen Geistes degradierte diese Autoren gewiß nicht²⁵⁵ und ob sie es nun wußten oder nicht wußten, daß sie für die Nach-
 welt schrieben – genug, wenn nur der heilige Geist es wußte und ihre *ἑρὰ γράμματα* demzufolge *θεόπνευστα* waren und imstande, andere zur Seligkeit zu unterweisen (2.Tim 3,15f.). Daß die betreffenden Schreiber es absicht-
 lich darauf angelegt, heilige kanonische Schriften zu verfassen, ist nicht an-
 zunehmen (Mose etwa ausgenommen); genug aber, daß der heilige Geist sie dazu benutzte und ans Werk setzte. Gottes Gedanken sind höher denn der Menschen Gedanken (Jes 55,9). Der Zweck des heiligen Geistes ging aber dahin: eine Schrift herzustellen, die nicht gebrochen werden konnte (Joh 10,35) – Schriften, welche nach 2.Tim 3,15ff. zur Seligkeit unterwie-
 sen und in jeder Beziehung darreichten, was zur Leitung und Erziehung ei-
 nes Menschen Gottes gehört.

Das Verhältnis nun, welches zwischen dem heiligen Geist und dem Geist der Schriftsteller obwaltete, können wir nicht nachkonstruieren. Gleichwie der heilige Geist aber mit unserem Geiste zeugt (Röm 8,16), wie er ferner den Jüngern Jesus bei ihrer Verantwortung vor den Richtern nach Form und Inhalt stets das Angemessene zu reden gibt (Mt 10,19.20) – ebenso wirkt er hier beim Schreiben mit und lenkt ihnen selbst das Auge bei ihrem Quellenstudium, ja gibt ihnen ganz ausdrücklich die zu schreibenden Worte in den Sinn, so daß wirklich eine *inspiratio verbalis* mit unseren alten Theologen²⁵⁶ zu behaupten ist. Jedoch konstruieren können wir das Verhältnis des heiligen Geistes zum Geist der Schriftsteller so wenig, wie wir sein Verhältnis zu den geschaffenen Dingen überhaupt auf eine Formel bringen können. – Als das Besondere des Schriftwortes, des Wortes Christi oder der Apostel und Propheten, ist dies zu behaupten, daß es wie ein vom heiligen Geist, als dem großen Künstler, gewirktes Werk mitten hineinge-
 stellt ist in diese Welt des Irrtums und der Lüge. Und wo es nun mit gleich-

255. Roth's Sorge deswegen ist ungerechtfertigt; vgl. „Zur Dogmatik“ S.133ff.

256. Vgl. Schmidt, Dogmatik der luth. Kirche, S. 26 und Heppe, Die Dogmatik der ref. Kirche, S. 18 An-
 merkg.

artigen, vom heiligen Geist in der Wiedergeburt erleuchteten Persönlichkeiten zusammentrifft, da kann dieses Schriftwort seines Eindrucks auf solche nicht verfehlen. Dahin weisen Jesus Worte: Wer aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme, oder: Wer aus Gott ist, hört Gottes Worte (Joh 18,37; 8,47; vgl. das mehrfache „aus der Wahrheit sein“ in den Johannes-Briefen). Und nur unter den so gegebenen Umständen, nur da, wo Gleiches sich zum Gleichen gesellt, wirkt das Schriftwort, was es wirken soll; den anderen bleibt es Buchstabe, ja ein Buchstabe, welcher tötet²⁵⁷. Und nur diesen durch den heiligen Geist lebendig Gemachten gelten jene Zusicherungen Jesus, daß das Wort sie reinige, erleuchte und durch die ihnen vermittelte Wahrheit frei mache (Joh 15,3; 8,32). Für sie ist das Wort der Same, der auf den Acker gebracht wird und dort anschlägt (Mt 18,13). Dieses Wort bringt für sie eine Krisis, der sie sich nicht entziehen (Joh 3,21); diese sind es, die das Zeugnis des Sohnes aufnehmen und bestätigen, daß Gott wahrhaftig ist (Joh 3,33). Für sie allein gilt, daß das Bleiben im Worte das Bleiben in Jesus vermittelt (Joh 6,44.45; 14,23; 15,7.10). Und so beurteilt Paulus seine Predigt als eine zwiespältige nach ihren Wirkungen. Etlichen sei sie ein Geruch des Lebens zum Leben – etlichen ein Geruch des Todes zum Tode (2.Kor 2,16). Es könnte sich nun fragen: ob jene Schriftstellen, welche die Inspiration den heiligen Schriften beilegen, also besonders 2.Tim 3,16, in gleicher Weise von dem Neuen wie von dem Alten Testament gelten. Daß sie vom letzteren gelten, steht nicht zu bezweifeln. Timotheus z.B. kannte von Jugend auf keine anderen heiligen Schriften. Wenn aber Paulus ebendasselbst fortfährt: Jede Schrift, von Gott eingegeben,²⁵⁸ ist auch nützlich etc., so stellt er damit ein Prinzip auf, das auch dem Neuen Testament zugute kommt. Bei den Worten: „Jede von Gott eingegebene Schrift ist auch nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung auf dem Weg der Gerechtigkeit“ kann es dem Apostel nicht in den Sinn kommen, die unter dem Anhauch des heiligen Geistes, nach Jesus Verheißung, wirkenden Apostel und Jünger Jesus von dieser prinzipiell wichtigen Aussage auszunehmen. Die Jünger Jesu hatten ja die Verheißung des Vaters in Jerusalem zu erwarten (Apg 1,4). Sie stehen in erster Linie, wenn es sich handelt um die deutliche Wiedergabe der Offenbarung Jesu Christi; sie sind die zuvor erwählten Zeugen Jesu (Lk 24,48; Apg 1,8.22; 2,32; 5,32; 10,39.41; 13,31) und verkündigen, was sie gesehen, und gehört und mit ihren Händen betastet (1.Joh 1,1.3). In keinem Falle können also sie im Nachteil sein, wo es sich um die Inspiration han-

257.2.Kor 2,15.16 ist dasselbe Gotteswort (bei Mose) bald ein tötendes, bald ein lebendig machendes, je nachdem die Leser σωζόμενοι (zu Rettende) oder ἀπολλύμενοι (Verlorengehende) sind.

258.So fassen es richtig mit den älteren Auslegern jetzt Tholuck und Huther u.a.

delt und hinter Mose und den Propheten zurückstehen. Ja, die Verheißung Christi, daß er den heiligen Geist seinen Jüngern senden wolle, scheint zunächst jedes Maß und Ziel für die neutestamentliche Schriftstellerei abzuweisen. Es werden alle von Gott gelehrt sein (Joh 6,45), sagt der Herr. (Hebr 8,11.) Die Schriften eines Lukas, der übrigen Evangelisten und die Briefe des Paulus machen zwar durchaus einen schlichten Eindruck; ohne Selbstüberhebung schreiben sie, wie zunächst auch jetzt ein guter Hirte schreiben würde. Dennoch aber bricht die Selbstgewißheit (Plerophorie) wiederholt bei ihnen durch und weist uns auf ein höheres Mandat hin, welches sie eben ausschließlich hatten – auch für die schriftliche Fortpflanzung des Wortes Gottes. Johannes sagt gegen das Ende seines Evangeliums: Dieses ist geschrieben, daß ihr glaubet, daß Jesus sei der Gesalbte, der Sohn Gottes, und daß, die da glauben, Leben hätten in seinem Namen. Joh 20,21 Das gleiche Hochgefühl strahlt aus Paulus Worten, z.B. Apg 20,20.21 (vgl. Kap 4,20; 1.Joh 1,1ff.) Gal 1,8; 6,16; Eph 3,3.4; Kol 4,16; 2.Thess 2,15; 1.Tim 1,13; 2,2; 2.Tim 3,14; 1.Kor 2,12.13. Auch Lukas (1,1-4) ist sich bewußt, daß er dem Theophilus durch seine Zusammenstellung der evangelischen Begebenheiten festen Boden für seine Überzeugungen verschaffe. Und Petrus im 2. Briefe 3,16 steht nicht an, den Schriften des Paulus dieselbe Glaubwürdigkeit beizumessen, wie den Schriften Moses und der Propheten. Der Hebräerbrief (2,1) empfiehlt den Lesern Aufmerksamkeit auf das Gehörte, damit sie nicht abseits vorbeigleiten möchten; und Kap 2,3 warnt er vor Gleichgültigkeit gegen das jetzt verkündigte Heil, welches, durch den Herrn anfänglich verkündigt, von den Ohrenzeugen mit Kraft uns überliefert worden.

In solchem Tone der Selbstgewißheit haben nach diesen niemals wieder Lehrer der Kirche gesprochen. Wir hören aus ihrem Munde jene zu uns sprechen, von denen der Herr gesagt: Wer euch höret, der höret mich (Lk 10,16). Fürwahr, sie allein hatten die höhere Berufung, also zu predigen und zu schreiben.

Nachdem aber einmal jene von Gott bestimmte Zahl von Schriftdenkmälern vorhanden war – deren Zahl wir eben nur aus dem endlichen Abschluß des Kanons kennenlernen – hat der heilige Geist gleichfalls für die Aufbewahrung gesorgt. Er hat durch das Mittel der der Sache selbst noch näherstehenden ersten Gemeinden Jesu Christi das Fremde abgestoßen und das durch ihn Gewirkte vor aller Nachstellung des zänkischen Volkes bewahrt. In dieser Weise hatte der Geist Gottes schon in der Zeit vor Christus die Kanonbildung überwacht und das Gold von den Schlacken geschieden. Die berufenen Hände, in denen dieses Geschäft der

Kanonbildung lag, lassen sich für das A.T. noch deutlich nachweisen (Esra und Nehemia; s. 2.Makk 2,13; 4. Esra Kap 14, vgl. Josephus c. Apionem I,8.²⁵⁹ Mit diesem Kanon hat Gott die Pflanzung der Kirche seines Sohnes bewirkt; Jesus Christus hat diesen alttestamentlichen Kanon anerkannt, und ohne solche feste Basis läßt sich die Existenz des neuen Gebäudes, welches darauf erbaut ist, der neutestamentliche Kanon, gar nicht begreifen, vgl. Eph 2,20. Wenn wir nun auch der Gemeinde Jesus Christi keine Gesetze einer wissenschaftlichen, historischen Kritik zumuten – so wissen wir gleichwohl aus Apg 17,11, daß diese Gemeinde die Predigt des Paulus an der authentischen Büchersammlung Moses und der Propheten prüfte. Sie hatten etwas Festes, woran sie das Neue legten und sonach anerkannten. Der heilige Geist führte sie zu einer feststehenden Büchersammlung, und aus dem Vergleiche des Neuen mit dem Alten erhielt auch das Neue seine Bewährung, und über diesem fortgesetzten Prüfen wuchs ungesucht eine Sammlung heiliger Bücher heran, welche zuletzt als neutestamentlicher Kanon dem alten an die Seite gestellt zu werden sich geeignet erwies. Viel Zeit war dabei nicht zu verlieren. Die berufenen Hände, in welche allein jene Prüfung niedergelegt werden konnte, fielen gar bald hinweg. Die Apostel und ihre Gehilfen starben. An ihre Stelle trat alsbald nach dem Absterben der Apostel die Macht der Gewohnheit. Die Arbeit der folgenden christlichen Generationen beschränkte sich darauf zu konservieren, was die fromme Vorzeit ihnen hinterlassen. Je treuer sie das taten, um so besser.

Es tritt uns die merkwürdige Erscheinung bei dieser Sammlung des Kanons entgegen, daß wo alle Bedingungen vorhanden waren, um einen neutestamentlichen Kanon zu legalisieren, kein solcher geschaffen wurde. Man begnügte sich mit dem alttestamentlichen Kanon und noch etwa 2 Jahrhunderte lang behielt derselbe einen gewissen Vorrang vor dem neutestamentlichen Kanon. Als sodann im zweiten Jahrhundert die Gegner (Marcion und die Gnostiker) zur Entschiedenheit in Sachen des Kanon drängen, da sind jene „berufenen“ Hände längst in Staub zerfallen, aber was sie einst so fest umklammert hielten – es findet sich zufolge Gottes providenzieller Leitung ohne viel Suchens und unversehrt in der Kirche vor. Man hatte nur, was auf Grund der Überlieferung der Alten seit lange für authentisch und apostolisch galt, sowie auch was im gottesdienstlichen Gebrauch stand, aufzunehmen. Es lag einem gleichsam vor den Füßen – es war unmöglich geworden, nicht das Richtige zu treffen. Die Auswahl

259. Bleek in der Einleitung S. 664f, und Grimm zu 2.Makk 2,13 finden diese Beteiligung beider an der Bildung des Kanons sehr glaublich. Neuerdings hat Dr. Schiffer, Das Buch Kohelet, aus den talmudischen Quellen gegen Grätz die Aufnahme auch der Hagiographen in den Kanon lange vor der Makabäerzeit – seitens der Männer der Großen Synagoge – erwiesen. S. 77 ss.

wurde überdies der Kirche (d.h. zunächst dem kleinasiatischen und römischen Teile derselben) dadurch erleichtert, daß alles Nicht-authentisch-kirchliche durch häretische Theologumena entstellt und sich durch seine profane Verständlichkeit verriet (worauf A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, S. 279 mit Recht aufmerksam macht).

Jede folgende Generation hat nun freilich die Überzeugung von der Kanonizität der heiligen Schriften zu reproduzieren. Der Weg dazu liegt offen da. Die Urkirche hatte im nüchternen Glauben jene Früchte eingeheimst, die ihr in Gestalt von heiligen Büchern von Gottes wegen zufielen. Sie machte kein Geheimnis aus ihrer Prüfungsmethode;²⁶⁰ große Kunst ist dabei nicht zur Anwendung gebracht, kein Apostelkonzil hat den neutestamentlichen Kanon aufgestellt. Und so wird denn freilich dieser Kanon niemals das Zeichen verleugnen dürfen, unter dem er geboren wurde – es ist dies der Glaube. Der Kanon der heiligen Schrift hat seine Autorität gerade nur für den Glauben, wie er denn anfänglich aus dem prüfenden Glauben der Urgemeinde geboren worden ist.

Etwas Festeres sich wünschen zu wollen, wodurch der ausschließende Wert der kanonischen Bücher vor allen übrigen begründet würde, ist ein gänzlich unberechtigter Wunsch. Die römisch-katholische Kirche hat zwar die Anmaßung, daß der Nachwelt durch ihre guten Dienste der Kanon überliefert worden sei. Wir verzichten jedoch auf solche Dienste, denn erstlich hatte dazu die Kirche im römisch-katholischen Sinn keineswegs, sondern nur der heilige Geist ein Mandat – er wird euch in die ganze Wahrheit leiten (Joh 16,13). Zu diesen „euch“ gehört jede christliche Generation, das „heilige christliche Volk“ aller Zeiten. Und zweitens müßten wir alsdann die ganze mündliche Tradition jener Kirche mit in Kauf nehmen und den Lügen zu glauben uns zwingen. Es bleibt also dabei: wer Christ sein will, hat ein Recht sich über den Kanon der heiligen Schriften, seinen Umfang und seine Berechtigung selbst ein Urteil zu bilden. Der heilige Geist wird euch in die ganze Wahrheit leiten (Joh 16,13).

Die heiligen kanonischen Schriften haben nun aber eine vollkommene Suffizienz, um für die Lehre aller Zeiten Norm und Korrektiv zu sein.²⁶¹ Vieles konnten die Jünger zur Zeit, da Jesus unter ihnen wandelte, nicht

260. Tertullian, *De praescriptione adversus haereticos*, Kap 14 ist Zeuge dafür, daß die apostolischen Autographe der Briefe noch zu seiner Zeit in den betreffenden Gemeinden bewahrt wurden. Selbst das zeitweilige Schwanken betreffs der Grenzen des Kanons ist aber besser, als eine eisige Übereinstimmung von Anfang an. *De praescriptione haereticorum* Kap 36: *Percurrere eccl. apostol. apud quas ipsae authenticae literae eorum recitantur, sonantes vocem et repraesentantes faciem unius cuiusque.* Vgl. dazu *adv. Marcion.* IV, 5.

261. Vgl. Hieronymus, *Comm. in Mt* 1.4, Kap 23,35.36: *Hoc quia de Scripturis non habet auctoritatem, eadem facilitate contemnitur, qua probatur.*

tragen (Joh 16,12) – der heilige Geist sollte sie daher an alles erinnern, was Jesus ihnen gesagt (Joh 14,26). Würde nun dieser heilige Geist Jesu Verheißung Lügen gestraft haben? Sollte er sie wirklich nicht an alles erinnert haben? Einer bloßen Erinnerung bedurfte es; es bedurfte nicht einmal neuer Erfindungen und Traditionen. Denn die heilige Schrift hat sich das Zeugnis ihrer vollständigen Suffizienz, und zwar zu verschiedenen Zeiten, selber ausgestellt; Ps 19,8: Das Gesetz des Herrn ist vollkommen, d.h. die ganze im Pentateuch vorliegende Offenbarung ist vollständig. Ebenso urteilt an vielen Stellen Ps 119; Ps 12,7. In 5.Mose 4,2; 12,32 wird verboten, etwas hinzu oder davon zu tun (vgl. Offb 22,18). Paulus verheißt denen, die seiner Lehre folgen, Heil und Erbarmen (Gal 6,16). Die Kirche ist erbaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten²⁶² (Eph 2,20). Endlich 2.Tim 3,15-17. Wir finden an letzterer Stelle ein ganzes Arsenal, woraus die Suffizienz der von Gottes Geist inspirierten Schriften zu erweisen ist. Sie können erstlich den Menschen klug machen oder unterweisen zur Seligkeit – worüber hinaus es nichts gibt; und zwar geschieht dies durch den Glauben an Christum Jesum. Zweitens haben die heiligen Schriften den ausgedehntesten theoretischen und praktischen Nutzen (*διδασκαλία, ἔλεγχος, ἐπανόρθωσις παιδεία ἢ ἐν δικαιοσύνῃ* wird ihnen beigegeben). Drittens aber stellen sie den Menschen Gottes völlig in Stand, daß er zugerüstet sei zu jeglichem guten Werk. Wir müssen auf Grund aller hier angeführten Stellen sagen: daß die Suffizienz der heiligen Schrift sogar nicht erst sich auf die Zeit des Abschlusses des gesamten Kanons des Alten und Neuen Testaments bezieht, denn solchen gab es zur Zeit, als Paulus an Timotheus schrieb noch nicht. Vielmehr gibt es eine intensive Suffizienz, d.h. eine solche, die sich auf das Substantielle der Offenbarung bezieht – und diese ist von der heiligen Schrift für alle Perioden, die das Gottesvolk durchlebt, zu präzisieren. Von dieser intensiven Suffizienz ist dann die extensive zu unterscheiden, welche erst im Gesamtumfange der kanonischen Schriften Alten und Neuen Testaments zutage tritt. Würde nämlich in einer dieser Perioden die Suffizienz der heiligen Schrift geleugnet, so würde man Gottes Weisheit, Güte und Allmacht in Frage stellen. Seine Weisheit, weil er es nicht verstanden, seine Kinder zu allen Zeiten zur Seligkeit zu unterrichten; seine Güte, weil er ihnen zeitweilig einen Stein statt des Brotes gegeben; endlich seine Allmacht, weil er die Mittel nicht gehabt, um allen alles zu werden.

262. Die heilige Schrift wird von Augustin als einzige absolute Norm, durch die die Kirche erst ihre Autorität hat, bezeichnet in der Schrift *contra Cresconium Grammaticum* lib.I, Kap 33: *Quoniam sancta Scriptura fallere non potest etc.* Vgl. Ep. LXXXII, §. 3 und *De natura et gratia* Kap LXI §. 71.

Unzertrennlich mit der Suffizienz verbunden ist endlich auch die Deutlichkeit (*perspicuitas*) der heiligen Schrift. Das Prädikat der Deutlichkeit legt die heilige Schrift wiederholt sich selber bei; vgl. Ps 119,105; 2.Petr 1,19; Eph 6,17; Hebr 4,12; vgl. Apg 17,11. Dieses Prädikat setzt vor allem voraus, daß die heilige Schrift nicht erst der Beihilfe der Kirche bedarf, um verstanden zu werden. Calvin bewies bereits dem Pighius,²⁶³ daß auch die alten Kirchenväter die Schrift obenan gestellt und nur den Häretikern gegenüber sich zuweilen auf die apostolische Tradition berufen hätten – was übrigens bei Irenäus und Tertullian zulässiger gewesen, weil sie den Quellen noch näher gestanden. Aber frühzeitig schon begann man sich in dem Wahne zu wiegen, es sei einer irgendwo vorhandenen „Kirche“ – einem sichtbaren Institut – von Gott überlassen, als Wächter der Wahrheit aufzutreten. Schon Augustin hatte zweifelsohne den Glauben an solche Autorität der Kirche, oder an die Infallibilität derselben²⁶⁴ – und die römisch-katholische Kirche lehrte dann zuletzt die Infallibilität des Papstes. Erst die Reformation besann sich auf das Rechte und kehrte auf die seit der Apostelzeit verlassenem Pfade zurück. Es ist und bleibt aber freilich eine axiomatische Forderung: daß die christliche Gemeinde, zu der in Wahrheit aber nur die vom heiligen Geist geleiteten Menschen gehören (vgl. 1.Kor 2,14), der rechte Ausleger und Richter in Glaubenssachen sei und nicht irren könne. Greifbar erfüllen wird sich solches nie, und das Ideal wird nie Wirklichkeit. Mit den Augen sehen, mit den Händen tasten werden wir den ganzen Umfang der Wahrheit in der Kirche (d.h. also abgeleiteter Weise) nie – es gibt kein menschliches Gefäß, in das wir den Schriftinhalt überleiten könnten; keine *sedes secundaria veritatis* neben der *primaria* in der heiligen Schrift. Wenn wir also auf adäquate Erkenntnis des gesamten Schriftinhalts hiernieden innerhalb einer sichtbaren Gemeinschaft verzichten müssen, so ist die Möglichkeit der Erkenntnis alles desjenigen, das zur Seligkeit vonnöten ist für die geistlichen Menschen, doch durch verschiedene Garantien sicher gestellt. Und zwar erstens durch die erleuchtende Wirksamkeit des heiligen Geistes, nur daß sich diese nicht auf einen Brennpunkt (z.B. eine Kirche) dauernd so vereinigt, daß sie von da aus nun auch in die Herzen der Gläubigen sich reflektieren würde. Eine zweite Garantie, welche uns die Erkenntnis alles dessen, was für die Seligkeit nötig ist, sichert, besteht darin: daß die Schrift sich selbst auslegt (vgl. 1. Helv. Art. 2) und durchaus die allgemeinen Auslegungsprinzipien aller Geistes-

263. Opp. omnia, Baod VI, S. 269.275; hier sagt Calvin dem Pighius: *Irenaeus urget: quod fidei unitatem, in scripturis fundatam, colerent ecclesiae omnes, ab apostolis edoctae et constitutae. Sed illud semper nihilominus retinet: scripturam perfectae et absolutae sapientiae scholam esse.* Tertullian verfährt ebenso. Auch die Synode von Nicäa wurde aufgefordert: *ex scriptis divinitus inspiratis quaestionom quaeramus solutionem.* Und demgemäß handeln die Väter; Augustin besonders. Kein Satz steht in der Dogmengeschichte so fest, als dieser.

264. Vgl. Reuter, Augustinische Studien, in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte VIII, S. 183.

produkte nicht nur erträgt, sondern auch fordert (vgl. 2. Helv. Art. 2). Dieser Satz ist immer freilich unter der Einschränkung zu verstehen, daß Gleiches von Gleichem erkannt wird, und also der Ausleger mit geistlichem Auge alles beurteilt. Der geistliche (Mensch) richtet alles, er selbst aber wird von niemand gerichtet (ergründet) 1.Kor 2,15. Und mit einer Kühnheit ohne gleichen stellt der Apostel zum Schluß die Frage: Wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer hat ihn unterwiesen? – wir aber haben Christi Sinn! In der Unerforschlichkeit des Sinnes ähnelt der „Geistliche“ Christus – er selbst richtet alles – ihn richten, tut niemand. Es spiegelt sich im Geiste des Auslegers der herrliche Inhalt der heiligen Schrift, und sie tut dies immer und immer wieder, von einer Generation zur anderen – aber eine definitive, absolut vollkommene Zusammenfassung aller dieser Strahlen zu einem bleibenden Strahlenbündel in menschlich anschaulicher Form oder nach Weise eines bleibenden Organs (etwa auch in kirchlichen Bekenntnissen) gibt es nicht.

Fahren wir nunmehr fort, in der heiligen Schrift zu forschen und wenden wir uns zunächst zur Berufung, dem ersten Werke, das der heilige Geist durch das Wort in uns treibt.

§ 70. Die Berufung (Glaube, Reue)

Was zunächst die Heilsordnung betrifft, welche der heilige Geist bei seiner Tätigkeit einhält, so zerfällt dieselbe in vier Teile (nach Röm 8,29.30):

1. In den göttlichen Vorsatz, wonach Gott die von ihm Zuvorerkannten zur Herrlichkeit seines Sohnes bestimmt;
2. in Berufung;
3. in Rechtfertigung;
4. in Verherrlichung.

Diese vierteilige Heilsordnung ist wiederholt mit einer goldenen Kette verglichen (z.B. von Olevian²⁶⁵), an der ein Ring mit Notwendigkeit an dem anderen hängt: so daß, wer den einen besitzt, mit Notwendigkeit auch die übrigen besitzt. Wir dürfen in der Tat mit unsren alten Lehrern von einem nexus inseparabilis inter electionem et gloriam reden. Ausgegangen wird vom Trost im Kreuz (V.28). „Denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen“. Dafür gibt es einen doppelten Grund.

265. Olevianus und Ursinus, von Sudhoff, S. 588ff.

1. Weil Gottes Vorsatz schon vorlängst diesen Gott Liebenden die Sohnesherrlichkeit bestimmt hat, und Christus nur gleichsam darauf wartet, daß sie vollendet werden, V.29.

2. Weil die Realisierung dieses Vorsatzes immerdar in vollem Zuge und eigentlich von vornherein schon eine abgemachte Sache ist, V.30. Es gibt also einen doppelten Grund für des Christen Zuversicht im Kreuz.

1. Sind die zuvor von Gott Versehenen auch von Gott verordnet, daß sie gleich sein sollen dem Ebenbilde seines Sohnes.

2. Sie sind (wirksam) berufen, gerechtfertigt und verherrlicht. Zu jenem transzendenten Akt des göttlichen Ratschlusses, dem Akt der göttlichen Erwählung, werden wir aber erst aufsteigen, wenn wir den Heilsweg auf Erden durchmessen haben. Dieser Teil der goldenen Kette geht uns zunächst an – von ihm aus empfängt erst der verborgene Vorsatz Licht (s. § 74). Wir müssen warten, bis diese Lehre als ein notwendiges Postulat anderer Lehren, vor allem der Rechtfertigungslehre, sich uns aufdrängt; nur dann wird sie begreiflicher, und werden ihre für den Verstand vorhandenen Härten erträglicher werden, wenn wir erfahren, daß ohne sie die teuersten Schriftwahrheiten, vor allem die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, hinfällig würden. Auch der Apostel Paulus behandelt diese Lehre nicht anders als in tröstlicher Weise. Er kommt, wie schon bemerkt, in Röm 8,29 auf diese Lehre als auf den letzten Ankergrund der Hoffnung, den das allen Wogen preisgegebene Fahrzeug unseres inneren Menschen besitzt, zu reden. Und so verfährt auch Calvin III,21.

Als das erste Stück der Heilsordnung, sofern sich dieselbe auf Erden vollzieht, steht die Berufung nach Röm 8,30 da.

Der Berufende ist Gott – der Gerufene der Mensch – das Mittel, durch das der Mensch berufen wird, ist der heilige Geist und das Wort Gottes (2.Thess 2,13.14). Der Zweck der Berufung endlich ist nach 2.Thess 2,14 die Erwerbung der Herrlichkeit, deren Urheber Jesus Christus ist. Über den Zeitpunkt, wann Gott in solcher kräftigen Weise beruft, ist gar nichts bestimmt; Zeit und Stunde, wann Gott dieses erste Stück der Heilsordnung in Wirksamkeit treten läßt, hat Gott sich vorbehalten; das ist sein Souveränitätsrecht. Bald ruft er den einen als Kind, Ps 22,11; ja schon als Embryo, Jer 1,5; den anderen als Jüngling; oder er ruft auch erst den völlig Erwachsenen, ja endlich auch den in articulo mortis Befindlichen, wofür der Schächer am Kreuze ein leuchtendes Beispiel ist, der in der letzten Stunde berufen ward. In jener wichtigen Parabel von den Arbeitern am

Markte Mt 20,1ff. wurden etliche in der elften Stunde berufen, stehen aber darum in keinem Stück hinter den andern zurück. Auch die Art und Weise, wie Gott den Menschen beruft, ist eine überaus mannigfaltige: – bald geschieht es in gewaltiger Weise, unter heftigen Gemütsbewegungen, wie bei Paulus – bald in sehr drastischer Weise, wie bei Samuel, 1.Sam 3,1-8 – bald so, daß die Versetzung aus dem Tode in das Leben in wenig wahrnehmbarer Weise vor sich geht, wie bei Daniel: Dan 1,17. Der eine trägt den Ruf Gottes als einen unvergänglichen Samen von Anfang seines Lebens an in sich, Ps 22,10.11; Jer 1,5; der andere geht lange in den schwersten Sünden, ja in Gottvergessenheit dahin, z.B. 1.Kor 6,11. Ein anderer endlich hat Eifer, aber mit Unverstand – wie Paulus, Phil 3,6. Alles hängt hier nämlich von dem Zwecke ab, den Gott mit diesem oder jenem erreichen will. Auch die verschiedenen Zeiten und Stunden im Reiche Gottes bringen eine verschiedenartige Berufung mit sich. Propheten und Reformatoren wurden anders berufen als einfache Christen. Von allen miteinander gilt nun aber zur Zeit, als der Ruf Gottes an sie gelangte, das Wort: „der natürliche Mensch versteht nichts von den Dingen Gottes“ 1.Kor 2,14; sie waren tot in Sünden, Kinder des Zorns von Natur, nach Eph 2,1.3; Kol 2,13; sie müssen wiedergeboren werden, um in das Reich Gottes einzugehen, Joh 3,5.6. Gleichwohl ist dieser ganze vorige Zustand der Berufenen nicht mit der Lutherischen Konkordienformel (S. 662) dem Verhalten eines Steines oder Klotzes zu vergleichen. Vielmehr wissen wir aus der Anthropologie (S. 44), daß in allen Menschen eine Erkenntnis davon, daß Gott ist und daß er als Vergelter und Richter zu fürchten sei, vorliegt. Zwei Momente aber, Unklarheit und Furcht, charakterisieren die Stellung des Unwiedergeborenen zu Gott. Um sichere Tritte zu machen, dazu fehlt ihm erstlich die volle Kenntnis des göttlichen Willens; und wenn das Gewissen in einzelnen Fällen gebietend oder tadelnd auftritt, so fehlt doch die Konsequenz und Beharrung im Tun des Willens Gottes, von der Röm 2,7 redet. Denn das Gewissen ist ein irrendes, eine Taste, die sehr oft den Dienst versagt. Zweitens tritt die Furcht hemmend dazwischen. Wenn der natürliche Mensch auch sporadisch, was das Gesetz fordert, verrichtet, so geschieht es doch nicht im rechten Sinn, aus wahrer Liebe zu Gott, aus der rechten geistlichen Erkenntnis seines Gesetzes, sondern aus Furcht (vgl. πνεῦμα δουλείας Röm 8,15) oder aus Lohnsucht; kurz es stammt nicht aus Glauben und ist folglich nach Röm 14.23 Sünde. Jene natürliche Gotterkenntnis verhilft dem Menschen also nicht zur beseligenden Gemeinschaft mit Gott, sondern stellt ihn nur so hin, daß er ohne Entschuldigung sei, und daß er nicht als unvernünftige Kreatur seinem Verderben entgegen

renne, sondern als mit Vernunft begabter, für sein Tun verantwortlicher Mensch. Röm 1,18-20ff.; 2,1-16.

An diesen status quo des Menschen knüpft nun der heilige Geist mit seiner berufenden Wirksamkeit an. Die Schrift sagt Hebr 11,6: „Wer zu Gott hinzunahen will, der muß glauben, daß Gott ist und daß er den ihn Suchenden ein Vergelter sein werde“. Von dem Sein Gottes und seinem Charakter als des Vergeltenden hat zwar, wie bemerkt wurde, in seiner Weise auch der Unwiedergeborne eine Vorstellung – aber er hält beides sozusagen in einer toten Hand. Was hier in Hebr 11,6 Glaube heißt, ist dort ein angeborenes Wissen, „notitia Dei innata“; was hier Glaube an Gott den Vergelter heißt, hat dort den Charakter der Furcht vor Gott und eine schreckliche Form; es wird vermittelt durch die Erfahrung des bösen Gewissens und stachelt den Menschen, durch gute Werke vor Gott ein Verdienst sich zu verschaffen, oder Gott gänzlich zu fliehen. Es ist beim Unwiedergeborenen alle Erkenntnis aphoristisch und ganz individuell gefärbt, ohne die wahrhaftige Erkenntnis, daß wir nicht das kleinste Gebot Gottes nach dem geistlichen Verständnis zu halten fähig sind. Da kommt nun der heilige Geist und wirkt durch irgend ein Wort der Schrift und durch vorbereitende Führungen und Lebensschicksale zuerst den wahren Glauben in Gott: nämlich die zuversichtliche Gewißheit, die heilsame Überzeugung davon: daß Gott lebt. Zweitens wirkt der Geist die heilsame Überzeugung davon, daß Gott ein Vergelter ist, und sich also die Mühe lohnt, Gott zu suchen als die einzige Quelle alles Guten und des Heiles; – ein Beispiel, wie Gott lohnt, ist nach dem Kontext Henoch, Hebr 11,5; vgl. Ps 73,1.

Der heilige Geist macht da also zunächst die tote Hand, mit der der Mensch zuvor die Kenntnis Gottes umschlossen hielt, durch schöpferische Einwirkung lebendig. Der Mensch umfaßt mit allen Kräften seiner Seele die Tatsache, daß Gott ist, und daß er eben laut seiner Verheißungen ein Vergelter für die ihn im Glauben Suchenden ist. Dies ist nun etwas ganz anderes, als jenes tote Wissen um das Dasein Gottes. Dies ist kein *opinari*, sondern ein *cum fiducia apprehendere*, eine Überzeugung von Gottes lebendigem Sein, eine Überzeugung, die uns in die Gemeinschaft mit Gott zu versetzen dient. Es ist der Glaube nach Hebr 11,6.

Was ist nun Glaube ? Der Ausdruck Glaube kommt in verschiedenem Sinn vor in der heiligen Schrift. „Glaube“ steht zuweilen für die evangelische Lehre selber, Gal 1,23; 1.Tim 1,19; dies ist die sogenannte *fides, quae creditur*. Zuweilen steht „Glauben“ auch für das bloße öffentliche Beken-

nen der Glaubenswahrheiten. Röm 1,8; 1.Thess 1,8; Apg 14,22 ; Jak 2,14.17.20.26. Dann steht es auch von einer bestimmten Art der Zuversicht, z.B. von der Zuversicht, vermöge welcher der Mensch Wunder verrichten kann, 1.Kor 13,2 vgl. mit Mt 7,22.23. Zuweilen bezeichnet „Glauben“ auch nur die theoretische oder dogmatische Bestimmung, Apg 26,27; Joh 12,42; Jak 2,19. Endlich wird das Wort „Glaube“ da angewendet, wo derselbe eine Wirkung des heiligen Geistes und die Gabe der wirksamen Berufung ist. Dieser Glaube, oder *fides, qua creditur*, wird bald als von Christus, bald als von der Gnade, bald als von Gott gewirkt dargestellt. Apg 3,16; 18,27; Eph 2,8; Phil 1,29; 2.Thess 2,13.

Den rechten Gehalt des Wortes „Glauben“ lernen wir kennen aus dem Hebräischen, besonders 1.Mose 15,6;²⁶⁶ Hab 2,4. Hier bedeutet das dem πιστεύειν entsprechende Wort (heëmin): Etwas für sich fest sein lassen, es fest erachten: so daß man sich darauf stützen und davontragen lassen kann; die Präposition ׀, mit der das hebr. Verbum verbunden wird, führt die Person oder Sache ein, an welcher man glaubend haftet oder festhält. „Emûnah“ ist dann das Verhalten des also Glaubenden; die fiducia, die sich verläßt auf Gott und sein Wort. Demnach bezeichnet dieses Wort „Glauben“ ein festes Vertrauen auf etwas setzen, und es liegt darin die volle Zuversicht, mit der man sich vertrauend dem betreffenden Objekt hingibt. So ist denn dieser Glaube nicht ein bloßer assensus, sondern fiducia oder acquiescentia. – Tief führt uns auch in das Wesen des Glaubens die Hebr 11,1 gegebene Definition ein.²⁶⁷ Hiernach vermittelt der Glaube in unserem Innern ein wesenhaftes Vorhanden- oder Gegebensein der Dinge, die wir hoffend umfassen, und er äußert sich in einem zuversichtlichen Aufweisen von Dingen, die zwar in unsrem Innern leben, aber sonst nicht gesehen werden. Also wiewohl die göttlichen Zusagen, welche die für uns geschehene Genugtuung und andere Güter zum Gegenstand haben, uns auf Unsichtbares weisen, wiewohl die Erfüllung der göttlichen Verheißungen durch Christus, insbesondere die Verheißung des ewigen Lebens und der Auferstehung, auf etwas Zukünftiges sich beziehen, so sind sie doch gegenwärtig in uns; nämlich durch das sie verkündigende Wort und den heiligen Geist, und so weist der Glaubende beständig das Unsichtbare auf, als ob es gesehen würde.

Glaube wird also nach Hebr 11,1 dadurch hervorgerufen, daß die Gottesverheißungen in unseren Herzen leben, und wir sie aufweisen und an ihnen trotz alles Widerstandes und aller Zweifel des eigenen Innern

266. Vgl. Delitzsch, Kommentar zu 1.Mose z. d. St.

267. Im Griech. bedeutet πιστεύειν – vertrauen; πίστις bedeutet auch Kredit.

festhalten, als sähen wir sie.²⁶⁸ Auf das griechische πίστις ist erst von dem hebräischen Grundworte aus ein neues Licht gefallen, wodurch auch dieses Wort eine Wiedergeburt erlebte. Wichtig sind besonders noch die griechischen Präpositionen, durch welche die Beziehung des Glaubenden auf sein Objekt ausgedrückt wird, nämlich ἐπί, εἰς, ἐν. Wenn es da z.B. heißt πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ (z.B. Röm 10,11; 1.Petr 2,6) so ist Christus als das Fundament vorgestellt, auf dem der Glaube ruht. Wenn es heißt ἐπ' αὐτόν, so ist Christus gedacht als der Gegenstand, nach welchem der Glaube sich ausstreckt, Apg 9,42; 11,17; Röm 4,5ff. Heißt es πιστεύειν εἰς αὐτόν, so bezeichnet dies gleichfalls die Richtung, aber so, daß der Glaube sich in sein Objekt versenkt und sich eintaucht in dasselbe Joh 3,36; Apg 10,43; 19,4; Röm 10,14. Wo es heißt πίστις ἐ Χριστῷ, da ist Christus als das Objekt vorgestellt, das der Glaube als sein Element, in dem er lebt, besitzt, so Gal 3,26; Eph 1,15; Kol 1,4. Nach Maßgabe dieses griechischen Sprachgebrauches hat nun der deutsche Ausdruck „glauben an Gott, an Christum“ gar keine Berechtigung; derselbe besagt im Grunde nicht mehr als: credere Deum esse; man müßte, um der Tiefe der Schriftaussagen gerecht zu werden, wenigstens „in Gott glauben“ sagen,²⁶⁹ beziehungsweise „auf Gott vertrauen“, oder wenn ἐν vorkommt, müßte man dies umschreiben: glauben, so daß man sich dabei in Christus Jesus als seinem geistigen Elemente befindet. Denn dieser Glaube ist nie ein totes Wissen, sondern nach dem hebräischen Grundworte ein festes sich Verlassen und lebendiges Vertrauen auf Gott und seine großen Taten zu unserer Erlösung.

Dieser Glaube hat nun ein doppeltes Moment an sich.

1. das Moment der gewissen Erkenntnis,

2. das Moment des liebenden Vertrauens. Beide Momente stehen im Gegensatz zu jenen zwei anderen Merkmalen, die dem Unwiedergeborenen in seiner Stellung zu Gott eigentümlich sind:

1. dem Merkmale der Unklarheit der natürlichen Gotteserkenntnis und

2. der Furcht.

Gewisse Erkenntnis Gottes ist es also erstlich, womit der heilige Geist den von ihm Berufenen erfüllt;²⁷⁰ und zwar soll derselbe Gott erkennen, wie er ist, auf Grund des geoffenbarten Wortes; nicht soll er sich ferner be-

268. Vgl. dazu Calvin III, 2,36,37 und oben S. 25.

269. So heißt es auch in den Rezensionen des Apostolikum, wie sie im Heid. Katechismus und sonst stehen. Auch das alte Holländische machte diesen Unterschied. Man sagte „an Gott und in Gott“ glauben, bemerkt Grimm, Wörterb., I, S. 285.

gnügen mit einer unklaren Erkenntnis: daß er ist. Diese Erkenntnis ist keine philosophische, sondern eine mit geistlichen Größen rechnende, die aber weit realer sind, als alle sichtbaren Dinge. Denn was ist lebendiger als Gott? Die Erkenntnis, von der hier die Rede ist, ist eine von Gott und den göttlichen Dingen herfließende, aber eben darum über alle menschliche Erkenntnis erhabene. Eph 3,18.19. Auf die Erkenntnis, als ein durchaus nötiges Requisit für den Christen weisen die verschiedensten Schriftstellen hin. Lk 8,10; Joh 6,69; Eph 3,19; 1.Kor 1,5; 2.Kor 4,6; Gal 4,9; 1.Tim 2,4; 2.Thess 1,8; Kol 1,9.10; 2,2.3; 3,10; 2.Tim 2,25 u.a.m. Überall rühmt die Schrift die *γνώσις* und *ἐπίγνωσις*. Durch die Erkenntnis, welche die durch den heiligen Geist erleuchtete Vernunft in sich aufnimmt, wird man Gottes mehr und mehr teilhaftig. Gott will – wie jedes persönliche Wesen – zunächst aus dem Umgang erkannt sein, um sodann von uns geliebt zu werden. Die Erkenntnis des lebendigen Gottes bleibt nicht ohne Rückwirkung auf unser Gefühl; auf die Aufnahme der göttlichen Dinge durch die erleuchtete Vernunft folgt der Genuß und die innerliche Besiegelung im Herzen; wo dann in der Seele empfunden wird, wie freundlich der Herr ist. Es erfolgt nun, was Paulus in Röm 5,5 sagt: daß die Liebe Gottes, d.h. die Gott uns beweist in Christus, ausgegossen wird in unsere Herzen durch den uns gegebenen heiligen Geist. Wir lieben Gott, der uns zuerst liebt.

Wenn nun der Glaubende Gott erkannt hat, daß er ist; wenn er erkannt hat, daß er nichts anderes ist, denn eitel, unaussprechliche Liebe, und so nach erfahren, daß ihn allein zu suchen und sowohl in Liebe als in Ehrfurcht²⁷¹ sich ihm anzuvertrauen, es sich verlohnt, dann wird der Berufene entweder plötzlich oder auch allmählich dessen inne: daß er Gott nicht dient, wie er soll, ja vielmehr, daß ein unendlicher Abstand ihn trennt von dem heiligen Gott, den er aber doch schon liebt. Den Abstand aber von Gott lernt der Mensch kennen aus dem Gesetze Gottes und zwar dessen *secundus usus*, dem *usus legis elenchticus*.

Das Gesetz hat einen zweiten *usus*, den *usus in justificandis* (vgl. Luther, Schmalk. Art. S. 327), dann aber freilich auch in *iustificatis*, oder den *usus elenchticus*, wonach es also den Menschen tadelt und von seinen Sünden überführt. Es ist dies jener *usus legis, ubi lex ostendit peccatum et operatur poenitentiam*. Das Gesetz zeigt uns, was Gott von uns verlangt, und siehe da, wir stehen unendlich dahinter zurück. Eine große Leere empfindet der

270. Vgl. dazu Calvin, Inst. III,2, § 24-28, und gegen diejenigen, welche diese Gewißheit anzweifeln: § 88-40.

271. Daß beides Hand in Hand gehen muß, bemerkten wir schon S. 97, und dasselbe zeigt Calvin, Inst. III,2,26.27.

Mensch, er wird unzählige Lücken gewahr; er beginnt zu beben vor des Herrn Wort, Jes 66,2. Gottes Heiligkeit brennt ihm auf die Seele.²⁷² Eine Kluft öffnet sich vor ihm, in welche alle seine guten Werke versinken, m.a.W. die Notwendigkeit einer völligen Sinnesänderung – *μετάνοια* – tritt dem Sünder vor die Seele, und es tritt also die Reue ein.

Diese Reue ist aber kein unklares Gefühl, sondern sie entwickelt sich am Gesetze Gottes. In dem Spiegel, den das Gesetz ihm vorhält, lernt der Mensch sowohl im einzelnen als im allgemeinen seinen ganzen verdammungswürdigen Zustand kennen, so daß er nunmehr den Wahn eigener Tugend und Gerechtigkeit ablegt, sich gründlich schämen lernt, und, wahrhaft verlegen, für seine Seligkeit sorgt. Er erfährt an sich selber, daß er Gott nicht ähnlich, sondern der Herrlichkeit Gottes ledig sei. Röm 3,23; kurz die angeborene und wirkliche Sünde wird ihm auf einmal deutlich. Er gibt Gott Recht, daß er den ewigen Tod verdient; dem Gesetze gibt er Recht, wenn dasselbe seinen Fluch auf ihn legt. Da beginnt also die rechte Unzufriedenheit mit sich selber oder die Beschämung über sein ganzes früheres Tun und Sein; es hebt an das rechte Betrübterwerden, das zur Sinnesänderung führt und das ganz nach Gottes Sinn ist und deshalb auch zur Errettung führt: 2.Kor 7,9.10. Von dieser Traurigkeit bietet ein treffliches Beispiel der auf dem Wege nach Damaskus so heilsam erschrockene Paulus; von da an nennt er sich den vornehmsten der Sünder. 1.Tim 1,15. Paulus heilsame Traurigkeit ging nun aber nicht über in Sicherheit, sondern es begann bei ihm jenes innere Gericht, 1.Kor 11,32, und jener ernste Eifer, dem Gesetze zu genügen. Da machte er denn zum ersten Mal solche Erfahrungen, wie er sie Röm 7,9-13 so völlig nach dem Leben schildert. Er machte nämlich auch den Anfang damit, daß er die Gerechtigkeit auf dem Wege der Werke suchte; er wollte, nachdem ihm Gott das Herz gerührt, den Gesetzeswillen Gottes zu erfüllen auf sich nehmen. Das Gesetz sagt: tue das, so wirst du leben, Gal 3,12. Mit dieser Forderung machte er Ernst. Paulus versuchte es, das Gesetz zu erfüllen – Gott zu Gefallen zu leben; es lag ihm daran, Gott zu genügen; es war ihm heiliger Ernst, das Gute, das ihm fehlte, sich anzueignen und sein neues Leben aus Gott an dem Gesetz gleichsam zu bewähren und sonach es zu betätigen. Aber ein einziges recht verstandenes, geistlich gefaßtes Gebot und zwar dieses: „du sollst nicht begehren“, genügte, um Paulus von seinem inneren Tode, von seiner Unfruchtbarkeit gänzlich zu überführen, Röm 7,7, vgl. Jak 2,10. Er vermochte die Sünde nicht zu vernichten in seinem Fleische, sondern die

272. Luther, Schmalk. Art. S. 326: *Haec poenitentia docet nos agnoscere peccatum, videlicet de nobis plane actum esse, et intus et in cute nihil boni in nobis esse* etc. ferner S. 327: *Haec poenitentia in Christianis durat usque ad mortem.*

Sünde wirkte ihm bei seinen Bemühungen, dem Gesetz zu genügen, den Tod. „Ich aber starb“ sagt der Apostel Röm 7,10, und das zum Leben gegebene Gebot ward erfunden als ihm zum Tode reichend, oder wie Paulus dies auch ausdrückt: ich bin durch das Gesetz dem Gesetze gestorben, Gal 2,19. In der Tat, das Gesetz Gottes kann aus eigener Kraft nicht von uns (als aus uns selbst) erfüllt werden. Das lernen die Berufenen, bei denen der Kampf mit der Sünde erst wirklich anhebt und ein Kampf auf Leben und Tod wird. Statt zu lieben, hassen wir Gott und unseren Nächsten, Röm 8,7: das aber streitet wider das Gesetz, Mt 22,37-40. Zwar kennt auch der natürliche Mensch in seiner Art einen Kampf mit der Sünde. Aber aller früherer Kampf mit der Sünde, vor der Berufung, geschieht in dem Wahn, als könnten und sollten wir der Sünde Herr werden – der jetzt anhebende Kampf dagegen lehrt uns, nach dem Heidelberger Katechismus Frage 3, unser Elend recht erkennen, und zwar wie groß dasselbe sei. Und so dient denn das Gesetz sowohl beim Beginn, wie auch im weiteren Verlaufe des Lebens der Berufenen immerdar zur Erkenntnis der Sünde; Röm 3,20; 7,7; es wirkt Erkenntnis der Übertretung, Röm 4,15; es macht die Sünde so recht über die Maßen sündhaft Röm 7,7-13. In diesem aufreibenden Kampfe mit dem Gesetze, bei solchem Innewerden des geistlichen Todes aus dem die Sünde, wie aus einem bitteren Quell hervorfließt, beginnt die Frage nach einem Erlöser zur Lebensfrage zu werden; die Sehnsucht nach dem Erlöser wird unter der Leitung des heiligen Geistes übermächtig; denn das arme Herz seufzt unter dem schweren Drucke, daß es der Sünde nicht Herr werden kann. Da hält dann der Geist Gottes dem an sich selbst Verzweifelnden den Mittler und Bürgen, den er bisher nur von ferne gesehen, vor Augen, auf daß der Mensch in diesem Bürgen Vergebung der Sünden und Beseitigung der Schuld und Strafe suche und finde. Damit hat die Traurigkeit nach Gott und die durch sie bewirkte Sinnesänderung (μετάνοια) ihr Ziel erreicht, und unverzüglich tritt nunmehr die Rechtfertigung aus dem Glauben in Kraft.

Reue, μετάνοια – oder *poenitentia*, was sich aber nicht damit deckt, ist nach dem Evangelium nichts anderes, als die mit Beschämung verbundene Sinnesänderung im Hinblick auf unseren ganzen dermaligen Zustand in der Sünde. Μετάνοια (Reue) ist Abwendung des Sinnes von der bisher verfolgten Richtung im Bereich der Finsternis und Hinwendung des Sinnes auf Gott und seinen seligen Dienst im Lichte. Apg 26,18. Dieses Wort hat nichts mit einem Kampf zu tun, den der Mensch auf sich nehmen und systematisch oder methodisch durchmachen müßte. Μετανοεῖν ist eigentlich nur: auf andere Gedanken kommen, anderen Sinnes werden, analog dem μεταμέλεσθαι und dem hebr שׁוּב. Von einem vorgeschriebenen Weg der

Buße, einer Bußpraxis und Bußzucht,²⁷³ wie das die römische Kirche fordert, kann überdies schon deshalb gar nicht die Rede sein, weil alles in der Schule des heiligen Geistes angeeignet wird, weil Gott es ist, der in uns das Werk der Bekehrung begonnen hat und auch vollführen wird, Phil 1,6; 2,13; vgl. 2.Thess 1,11. Demnach wird die Sinnesänderung in Apg 11,18 und 2.Tim 2,25.26 ausdrücklich als ein Werk Gottes hingestellt, vgl. 2. Helv.Conf. 14, und nicht als ein Werk unserer eigenen Kraft. Dabei liegt es nun aber ganz in der Natur der Sache, daß die Sinnesänderung nicht vor sich gehen kann

1. ohne die nötige Einsicht in das absolute Sündenverderben, in dem wir liegen, also ohne Anerkennung (nicht aber Aufzählung) der angeborenen und wirklichen Sünde im Spiegel, den das (Röm 7,14) geistlich urteilende Gesetz vorhält (*agnitio peccati*);

2. kann sie nicht vor sich gehen ohne *contritio cordis* oder Herzensbe-trüb-nis, die mit Beschämung ob des früheren Lebens verbunden ist; und endlich

3. sie kann nicht bestehen ohne *confessio*, ohne das laute Bekenntnis vor Gott und Menschen, daß man nicht an einem, sondern an allen Geboten Gottes sich schwer versündigt und daher Gottes Zorn verdient habe. Vgl. hierzu Stellen wie: Lk 7,37-50; 15,21; 11,4; 18,13; 1.Joh 1,9; Jak 5,16; Ps 32,5; vgl. auch Luther²⁷⁴ in den Schmalk. Art. S. 327. Unevangelisch ist es aber, ein bestimmtes Maß der Reue, einen bestimmten Höhegrad des Bußschmerzes vorschreiben zu wollen. Vgl. dagegen Calvin III,4. Wenn auch bei gewissen, sehr kräftigen Charakteren und krassen Sündern diese Sinnesänderung unter heftigen Symptomen auftritt, so gibt das keinen Maßstab für alle. Denn das hieße das Wesentliche außer Augen lassen und dort wiederum ein Gesetz aufrichten, wo alles freie Gnade und Werk des heiligen Geistes ist.

Worin aber das Wesentliche der Sinnesänderung bestehe, das haben wir nunmehr aus anderen biblischen Ausdrücken, die eben dasselbe besagen, genauer zu erkennen. Dasjenige, was wir im Bisherigen als bei der Berufung wesentlich dargelegt haben: Glaube und Reue, wird auch unter den allgemeinen Ausdruck „Bekehrung“ befaßt ἐπιστροφή (ἐπιστρέφειν) – z.B. Lk 1,16.17; vgl. Mal 3,24; Apg 3,19; 11,21; 15,19; 26,18; 2.Kor 3,16. Die

273. Das Unpassende, das im Worte Buße liegt, ergibt sich schon aus der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes, sofern dasselbe stets eine Zahlung unsrerseits einschließt: Vgl. darüber die historischen Auseinandersetzungen bei Grimm, Deutsches Wörterbuch, Band II z. d. W.

274. Wer da bekennt: daß alles, was in und an uns ist – Sünde sei, der bekennt alle Sünden zusammen etc.

Bekehrung besteht in der Einwirkung des Geistes Gottes auf unseren inneren Menschen (Verstand, Gefühl und Willen) wodurch Glaube und Reue gewirkt wird. Der Geist Gottes bekehrt, überredet und überwältigt uns. Das ist es, was auch der häufige Ruf der Propheten: kehrt euch um (שׁוּבוּ) bezweckt, z.B. Jes 45,22; 55,7; 10,21; 31,6; Kgl 5,21; Jer 26,3; 31,18.19. Das Bild ist von der Gefangenschaft des Volkes entlehnt und auf das geistige Gebiet übertragen. Der Mensch soll dorthin zurückkehren, wo seine rechte Heimat ist – zu Gott. Auch ein Überreden und Überwältigen wird Gott bei diesem Vorgang zugeschrieben: Jer 20,7.

In diesem Vorgang der Bekehrung liegt abermals gar nichts Gemachtes, nichts Ernstliches und Systematisches, was der Mensch befördern oder hemmen könnte (nach der Weise der Baptisten und Methodisten). Sondern Sich-bekehren ist einfach ein Sich-umkehren, wozu der Glaube den Mut erweckt, und wovon die Reue die Notwendigkeit beweist. Noch andere analoge Ausdrücke zeigen uns, daß die Bekehrung etwas in einen gewissen Zeitpunkt Fallendes ist, wenn sie auch hernach oft langsam und unter vielen Hindernissen zur vollen Geltung gelangt. So wird die Bekehrung beschrieben als Wiedergeburt in Joh 3,3; Tit 3,5; Joh 1,13; 1.Petr 1,23; Jak 1,18; d.h. also als ein auf eine kurze Zeitspanne sich konzentrierender Akt, den systematisch hinauszudehnen nach Weise der neueren ethisch gerichteten Theologie, oder gewaltsam zu befördern nach Art der Methodisten nichts als Tod und Verderben dem betreffenden Subjekt bringen würde. Nur Gott ist hier aktiv; der Mensch aber verhält sich nur insofern aktiv, als Gott ihn durch seinen Geist treibt (Röm 8,14). Ähnlich wie das Kind bei seiner ersten Geburt sich nur der von seinen Eltern ihm geschenkten Kräfte bedient, ebenso verhält es sich mit dem Menschen bei der neuen Geburt. Bei Hesekiel 16,6 wird die Berufung ebenso als etwas, das in einen Zeitmoment fällt, betrachtet. Auch wird an einer anderen Stelle der Übergang aus dem alten Leben in das neue mittels eines aus der Schöpfungsgeschichte entlehnten Bildes zur Anschauung gebracht. Gott rief auch hier abermals das Licht hervor aus der Finsternis, also dem Kontrarium des Lichts, auf daß dieses Licht leuchte in unseren Herzen: 2.Kor 4,6. Also in einem gegebenen Momente rief Gott in die Finsternis unserer Herzen hinein: „es werde Licht,“ und es ward Licht. Zur ferneren Illustration dieses Vorganges dienen noch andere Synonyma der Bekehrung, die zugleich ins rechte Licht setzen, was die göttliche Berufung im Menschen wirkt. Dahin gehören Darstellungen, wie z.B. jene, wo der Apostel sagt: daß, wer in Christus Jesus erfunden werde, eine neue Kreatur sei, 2.Kor 5,17; ferner, daß in diesem Gemeinschaftsverhältnis nur eine neue Schöpfung etwas gelte. Gal 6,15. Nach Eph 2,10 ist der Mensch ein Machwerk

(ποίημα) Gottes, geschaffen in Christus Jesus, mit der Bestimmung für gute Werke, welche Gott bereitet hat, daß wir darin wandeln. Nach Joh 5,21 ist die Bekehrung eine Neubelebung, analog der Auferstehung aus den Toten; vgl. Eph 1,19. 20; 2,1.5.6. Weiter gehört dahin die Anschauung von unserem alten und dem neuen Menschen: wo dann jener als mit Christus eo ipso mitgekreuzigt und gestorben betrachtet wird – dieser aber als mit Christus auferstanden und im neuen Leben wandelnd angeschaut wird (Röm 6,4-9; Gal 2,19.20; Kol 3,9.10; Eph 4,22-24). Hier hat Paulus das, was wir von Adams wegen, und was wir durch Christi Verdienst sind, in Bilder gekleidet. Sofern der Mensch mit Adam zusammengefaßt wird, redet er von einem „alten Menschen“; sofern er subsumiert wird unter Christus, nennt er ihn „neuer Mensch“. In Christus sind wir nach des Apostels Darlegung dem von Adam her uns eignenden Gesamtzustande, gleichsam dem alten Menschenwesen, entnommen; in Christus sind wir aus der Herrschaft der Finsternis in der alten Schöpfung und unter des ersten Adam Führerschaft durch Gottes Wirkung hinübersetzt in das Reich seines lieben Sohnes. Kol 1,13. Wir sind nun nicht mehr unter den alten Adam, sondern unter den neuen, zweiten Adam, welcher ist Christus, zu befassen. Nicht als die Alten, sondern als die Neuen kommen die rechten Christen fortan in Betracht. Ein anderes Bild ist in dem Worte „ἀνακαίνωσις“ gelegen, eine Wiedernerneuerung, welche stattgefunden hat durch den heiligen Geist, weshalb die Taufe „das Bad der Wiedergeburt“ heißt, Tit 3,5. Endlich wird die Bekehrung als eine schöpferische Wirkung auf das Herz in Hes 11,19; 36,26 dargestellt. Gott nimmt nach diesen Stellen dem Menschen das steinerne Herz weg und gibt ihm ein neues empfängliches Herz. Alle diese Bilder belehren uns über die Kraft und den eigentlichen Inhalt der Berufung.

Die Ausführung der Berufung geschieht nun nicht durch ein oberflächliches Sollizitieren, ein bloßes Anklopfen an die Pforte des Herzens, oder durch die an den Verstand sich wendende Kraft der Überredung (*persuasio moralis*) – sondern diese Berufung hat den Charakter eines schöpferischen Aktes; sie ist eine in sich vollendete (absolute) Tat Gottes. Dieselbe mutet dem Menschen sowenig ein Entgegenkommen zu, daß sie ihn vielmehr als einen Toten dabei voraussetzt. Eph 2,15; Kol 2,13.²⁷⁵ Zur Ausführung ge-

275. Wenn in Eph 5,14 der Ruf, aufzustehen vom Sündenschlaf und von den Toten, im Imperativ an die Leser gerichtet wird, so ist zu bedenken, daß der Apostel dort zu bereits lebendigen Gliedern der Gemeinde spricht, die nur die Gabe zu erwecken haben, welche in ihnen ist, und die Sünden strafen sollen. Vgl. mein Werk: Die Alttestamentlichen Zitate im N.T. S. 254. Aber auch bei solchen Aufforderungen zur Buße und Bekehrung wie z.B. Mt 3,2; Apg 2,38 ist nicht die Meinung, daß die Betreffenden sich aus eigener Kraft bekehren könnten, vielmehr ist dieses Wort Gottes ein schöpferisches Wort und trägt die Kraft der Ausführung bei allen denen in sich, die Gott wirklich zum wahrhaftigen Glauben beruft. Vgl. Calvin, II,5,5-12.

langt demnach die Berufung an der Hand des heiligen Geistes durch ein mächtiges, unwiderstehliches und liebliches Ziehen des Vaters zum Sohne, Joh 6,44.65, so daß also die Trinität hier ebenso wie in der Schöpfung wirkt. Der Vater gibt dem Sohne die Seinigen in die Hand, und selbige verliert der Sohn nicht. Joh 6,39; 10,28f.; 17,12; 18,9. Von der Bekehrung gilt also unwidersprechlich, daß sie eine Gottestat, und nicht Menschenwerk sei. Apg 11,18; 2.Tim 2,25.26; Mt 19,26.

Aufgrund dieser einmaligen Berufung ruft Gott dann öfter und immer wieder den Sünder; ja der alte Mensch soll täglich sterben und der neue täglich auferstehen; aus dem einmaligen grundlegenden Akt der Berufung gehen immer neue den Menschen bekehrende Akte hervor. Das Ziehen des Vaters zum Sohne hält an und ist wesentlich zur Unterhaltung des Lebens aus Gott, nicht etwa bloß zu seiner Begründung. – Es fragt sich nun: ob Gott alle beruft? Freilich ist zu sagen, daß der Ruf Gottes zur Teilnahme an der Erlösung innerhalb der Kirche Christi nicht in limitierter, einzelne von vornherein ausschließender Weise ergangen sei. Dies wäre sehr unweise und höchst nachteilig für die Erwählten. Das Gesetz Gottes wird ja auch allen und jeden verkündigt und vorgehalten, ohne Rücksicht darauf, ob man es erfüllen kann oder nicht. Und gerade so werden die Menschen ohne Unterschied in die Kirche Christi berufen. Es gibt zunächst eine *vocatio late dicta*, eine Berufung auf breiter Basis. An alle ergeht die Predigt des Johannes, ebenso Christi und seiner Apostel. In Mt 22,14 heißt es daher auch: „Viele sind berufen, aber wenige auserwählt.“ Da ist also die Rede von Gottes Ruf, einem Ruf, der ergeht, so lange als die Welt steht, und den Gott an sein Volk ohne Unterschied hat ergehen lassen, gleichwie er seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und Guten. Ausgesprochenerweise ausgeschlossen hat er dabei niemand. Er nötigt alle durch die Predigt des Wortes, was uns unter dem Bilde eines Hochzeitmahles verdeutlicht wird. Drei Klassen von Berufenen treten uns aber, wenn wir die Aufnahme bei den Menschen berücksichtigen, alsbald entgegen. Die erste Klasse besteht aus solchen, die den Ruf von vornherein verschmähen: Mt 22,4-7. Nachdem nun also viele dazu Gerufene von der Einladung keinen Gebrauch gemacht, so ruft der Herr des Hauses einen aus Bösen und Guten gemischten Haufen Menschen von allen Seiten herbei (V.10), die auch wirklich kommen. Und hier tritt nun eine zweite Art der Berufenen deutlicher in die Erscheinung, die ein Mittelglied zwischen den Verächtern des Rufs und den gläubig Folgenden bilden. Als nämlich der Gastgeber an den Tischen herumgeht, um die Einzelnen zu bewillkommen – da bemerkt er einen, der kein hochzeitliches Kleid anhatte. Dieses konnte er jedoch haben, denn es wurde den Gästen²⁷⁶ beim Eintritt in den Palast umsonst ge-

geben. Ob solcher Verachtung der königlichen Hausordnung wird derselbige Mensch aus dem von Licht strahlenden Palast in die äußerste Finsternis geworfen. Dieser Mensch ist ein Exempel für die vielen, welche, unter dem Vorgeben, daß sie glauben, sich in die Gemeinde Christi eindringen, ohne doch den rechten Glauben, den der Geist bei der Wiedergeburt wirkt, zu besitzen. Denn hätte er denselben besessen, so würde er das hochzeitliche Kleid, oder, was dasselbe ist und wovon später noch die Rede sein wird, die Heiligkeit Christi bei sich nicht haben vermissen lassen. Die dritte Klasse sind die am Mahle dankbar Teilnehmenden. Es gibt also nach dieser Parabel, wie wir sehen, drei Klassen der Berufenen:

1. Solche, die dem göttlichen Ruf völlig fremd bleiben und von denen derselbe von vornherein verworfen wird.

2. Solche, die dem Rufe zeitweilig folgen, ohne doch die wahren Kennzeichen der göttlichen Berufung an sich zu tragen. Daß diese nun nicht zu den Berufenen im engeren Sinne des Wortes gehören – zu den göttlich Berübten – entnehmen wir aus der Regel, die Jesus mitteilt Mt 15,13 und die auch der Apostel Johannes voraussetzt 1.Joh 2,19: „wenn sie (die von uns Ausgegangenen) aus unserer Zahl gewesen wären – dann wären sie auch bei uns geblieben“. Hier ist der einfache Schluß: so aber waren sie gar nicht aus unserer Zahl.

3. Diese Klasse bilden die mit dem hochzeitlichen Kleid Angetanen, die wahrhaft Glaubenden; solche also, die nicht aus sich, sondern durch den heiligen Geist zur Folgsamkeit bewogen worden und die wahren Kennzeichen, die Heiligkeit Christi, aufweisen. Diese Letzteren sind berufen mit dem Rufe, bei welchem Gott nicht anderen Sinnes wird, daß Er etwa zu rufen aufhörte. Röm 11,29. Ernst und aufrichtig ist der Ruf Gottes allen drei Menschenklassen gegenüber gemeint, ebenso wie vorher, da das Gesetz an die Menschen ergangen, dieses aufs allerernstlichste von Gott gemeint war. – Diese Allgemeinheit des Rufes Gottes in der Kirche Christi versetzt nun die Christen in die gleiche Lage, in welche die Menschen überhaupt schon durch die Offenbarung Gottes in der Natur versetzt waren. Die letztere diente dazu, den Menschen zur Erkenntnis Gottes zu locken und anzueifern, indem sie ihnen Gott nahe brachte. Apg 14,16.17; 17,26.27; Röm 1,20; 2,4. Also geschieht es nun abermals, daß durch Gottes allgemeinen Ruf innerhalb der Christenheit jedermann gelockt und niemand von vornherein ausgeschlossen wird, vielmehr sollen alle sich als gerufen und geladen zum Himmelreiche ansehen – wo dann also der Sün-

276. Vgl. Rosenmüller, Das alte und neue Morgenland zu Mt 22,11.

der selbst es ist, der sich ausschließt. Von den Menschen dabei freilich zu erwarten, daß sie beim Ergehen des Rufes an sie den Ausschlag geben sollten für oder wider Christum, liegt Gott fern. Auch die natürliche Gotteserkenntnis, so sehr sie durch göttliche Veranstaltung vorhanden ist und unterhalten wird, bringt den Menschen nicht zum Glauben; es bedarf dazu des höheren Zuges der Gnade. Immerhin wird nun auch innerhalb der Kirche abermals an den vielen, die den Ruf verschmähen, oder abfallen (Hebr 6,6), die Erfahrung gemacht und bestätigt, daß nur wenige den schmalen Weg finden (Mt 7,14), und ein besonderer Gnadenakt Gottes zur Errettung jedes Einzelnen erforderlich ist. Eph 2,8-10. Und bei dem allem ist zu erwägen, daß die Spitze dieser göttlichen Maßnahmen bei der Berufung gegen die Erwählten gerichtet ist. Die Erwählten sollen sich fürchten und des Rufes achten lernen. Auch dies ist ferner Gottes Absicht bei dem allgemeinen Ruf zur Buße gewesen, daß auch gegenüber solchem lockenden Rufe noch einmal des Menschen ganze Bosheit an den Tag käme und auch angesichts solches hellen Lichtes des Menschen abgründliche Schwärze sich erweise. In diesem Sinne nennt der Apostel Paulus seine Predigt ein Rauchopfer, dessen Geruch den einen zum Tode gereiche, daß sie daran sterben müssen; den anderen aber sei diese Predigt ein zum Leben dienender Geruch. Die gleiche heilsame Predigt von Christus, der gleiche Ruf Gottes zur Buße macht, daß die einen sich verstocken, die andern aber dadurch zum Leben kommen: 2.Kor 2,14-16. Denn auch die Verstockung, Verhärtung und Verblendung entsteht aus einer Wirkung des Wortes Gottes, Jes 6,10; Mt 13,15; Joh 12,40; Apg 28,27; ebenso Röm 9,17.18.

Wenn Dr. Frank, System der chr. Wahrheit II, S. 326 durch die göttliche Berufung im Menschen Kräfte gesetzt werden läßt, deren erstmaligen Eintritt er zwar nicht verhindern, deren fernere Wirkung er aber hemmen kann, so daß (nach S. 331) die Abweisung der Gnade nach Empfang wirksamer Berufung ein neuer Sündenfall zu nennen ist – so lautet der Synergismus des Tridentiner Konzils fast ebenso (s. Sessio VI, Kap 5). Die Hauptentscheidung liegt doch noch wieder beim Menschen. Wenn Frank (S. 330) gegen die Verleugnung der menschlichen Persönlichkeit, die nur durch Selbstsetzung gerettet werden kann, remonstriert, so ist dies dasselbe, wie wenn das Tridentinum (l.c.) behauptet: *Neque homo ipse nihil omnino agit*. Die Genesis des rechtfertigenden Glaubens trägt bei Frank einen entschieden synergistischen Charakter (S. 332). Nur der Unterschied waltet zwischen Dr. Frank und dem Tridentinum ob, daß dieses durch die Gnade die in uns schlummernden Kräfte erweckt sein läßt; während jener, in Anbetracht des Sündenverderbens und dessen Größe, die Potenzen des

neuen Lebens dem Sünder mitgeteilt sein läßt, aus denen der Glaube stammt, jedoch als ein solches Produkt, das völlig des Menschen ist und ein Akt seiner Spontaneität. (S. 337).

§ 71. Die Rechtfertigung durch den Glauben

In der Berufung weckte Gott den im Tode liegenden Menschen auf, so daß mit demselben eine Verhandlung möglich ward. Denn ohne die vorgängige Erweckung wäre eine solche Lebensregung, wie Glaube und Reue, nur ein Schein. Diese Erweckung nennt auch der Apostel in Eph 2,5 zuerst. Auf solche grundlegende Wirkung Gottes, die in der Berufung sich äußert, folgt dann unverzüglich nach Röm 8,30 die Rechtfertigung und Verherrlichung, durch welche Momente die Lebendigmachung sich vollendet und zur völligen Ausgestaltung kommt. Nach dem vorigen § hatte die Reue den Berufenen zu der Frage und dem sehnenenden Verlangen nach Christus geführt. Aus dem Gesetz lernte der Mensch sein Elend und dessen Größe kennen, seinen Abstand von Gott. Es wird dem Menschen zur Lebensfrage: wie komme ich wieder zu Gott oder wie gelange ich wieder auf den rechten Grund und Boden, wo ich Gott gefalle? Kurz die Frage tut sich auf: wie werde ich gerecht vor Gott, so daß ich ihm entspreche? Die Antwort ist in Rölm 3,21-26 gegeben. Es sagt Paulus V.21, daß wir vom Gesetz Umgang nehmen sollen, als ob wir durch dasselbige Gerechtigkeit erlangen müßten; vielmehr sei, abgesehen von allem gesetzlichen Tun unsrerseits, „Gerechtigkeit Gottes“ im Evangelium geoffenbart, und das sei nichts Neues, sondern schon bezeugt durch das Gesetz und die Propheten. Röm 3,21; 1,17; vgl. 1.Mose 15,6; Hab 2,4.²⁷⁷ Also die Gerechtigkeit Gottes ist da, d.h. eine Gerechtigkeit, wie sie Gott will und wie sie ihm ansteht; sie ist vorhanden als ein objektives Gut, das Gott verleiht, und zwar als etwas, das gar nicht etwa im Widerstreit steht mit dem Gesetz Moses und den Propheten, sondern bezeugt ist durch dieses Gesetz und die Propheten, Röm 3,21. Diese Gerechtigkeit Gottes wird V.22 näher dahin bestimmt, daß sie an den Glauben verbunden ist. In den Worten „Glauben Jesu Christi“ ist Jesu Christi genitivus object. = Offb 14,11; vgl.V.26. Solche δικαιοσύνη θεοῦ kommt nun auf alle und über alle Glaubenden. Im Wege eines solchen Glaubens (πίστει *dativus instrum.*), der die durch Christus dargestellte und erworbene Gerechtigkeit umspannt, wird der Mensch vor Gottes Richterstuhl gerecht gesprochen, ohne irgendein Gesetzeswerk. Röm 3,28 ist der locus classicus für diese Lehre. Also anstatt, daß wir eine

277. Über diese zwei sedes doctrinae de iustificatione im Alten Testament vgl., Hoelemann, De iustitiae ex fide ambabus sedibus, Leipzig 1867.

Gerechtigkeit mit Hilfe des Gesetzes zustandebrächten, wozu wir unfähig sind nach der Beweisführung Röm 1,18-3,20, ist vielmehr bereits in Christus eine Gerechtigkeit u.z. als hohes Beneficium, δωρεάν – in Kraft seiner Gnade, – durch sein dargebrachtes Lösegeld vorhanden (V.24). Christus ist uns von Gott zur Weisheit (resp. Sünde) gemacht, und wir sind Gerechtigkeit Gottes oder Gerechte Gottes in ihm. 1.Kor 1,30; 2.Kor 5,21. Indem wir nun dergestalt frei ausgingen von Gottes Richterstuhl, dagegen auf Christus als Bürgen an unserer Statt Beschlag gelegt ward (V.24) – so ist das nicht im Widerspruch mit dem Gesetze geschehen: sondern gerade da wurde dasselbe befriedigt; gerade so wurde es erfüllt. Gott kommt zu seinem Rechte; seine Ansprüche werden befriedigt, und das Gesetz wird nicht etwa umgangen. Denn Christus, wie Paulus weiter zeigt, Röm 3,25, war der rechte Sühndeckel der Bundeslade, die das Gesetz in sich trug, und zwar in seinem Blute; mithin nicht ohne weiteres, sondern also, daß Genugtuung für unser Unvermögen, das Gesetz zu erfüllen, gebracht ward. Durch solches Dastehen Christi in seinem Blute kommt es dahin, daß nun Gott gerecht bleibt, wenn er Sünde vergibt – oder, was dasselbe ist, den gerecht erklärt, der nichts anderes aufzuweisen hat, als den Glauben Jesu. Röm 3,25.26.

Gott hat Christus als den Sühndeckel hingestellt zum Erweis seiner Gerechtigkeit in doppelter Beziehung:

1. zum Erweis dafür, daß es nicht aus Willkür, sondern nach Gerechtigkeit geschah, wenn Gott die früheren Sünden übersah und passieren ließ. Christi Versöhnungswerk hat die Bedeutung, daß wir einsehen lernen, wie die in früherer Zeit durch uns begangenen Sünden aus guten Gründen von Gott übersehen worden; es hat also eine nach rückwärts gehende Wirkung.

2. aber dient Christi Versöhnungswerk, um Gott im rechten Lichte, also als gerecht erscheinen zu lassen, wenn er die Leute, die des Glaubens Jesu leben, auch weiterhin gerecht spricht. Die Tat auf Golgatha ist die große Achse, um welche herum des Menschen ganzes Wohl und Wehe sich dreht; die Tat auf Golgatha muß für die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gut sagen; sie bildet den Rechtsboden, auf welchem der Sünder mit Gott, und Gott mit dem Sünder zusammentreffen. Aus Röm 3,25.26 können wir den eigentlichen Inhalt der *iustificatio peccatoris* entnehmen. Nach V.25 liegt in der Erlösung durch Christus der zureichende Grund, daß Gott nach Gerechtigkeit die vorigen Sünden und überhaupt unsere ganze sündliche Art übersieht und vergibt. Nach V.26 liegt in der gleichen Erlösung Christi der gegenwärtige und ewige Grund für die immerwährende

Gerechtsprechung des nunmehr aus dem Glauben Jesu Lebenden. Die Rechtfertigung zerfällt also:

1. in ein Übersehen, Zudecken und Vergeben der Sünden und unserer sündlichen Art um des Verdienstes willen, welche Christus dadurch erworben, daß er sich der § 50 genannten doppelten Verpflichtung (der *obligatio ad obedientiam et ad poenam*) unterzogen.

2. in eine ausdrückliche Gerechterklärung um des Verdienstes Christi willen, mit dem wir vor Gottes Richterstuhl hintreten.

Erstens also muß Christus dafür gut stehen, daß Gott den Sünder überhaupt nur vor sich duldet und seine Sünden sowie auch seine ganze sündliche Art zudeckt, vergibt oder übersieht, also gleichsam freie Bahn macht. Diese negative Seite hebt besonders hervor Röm 4,6-8, nach Ps 32,1.2; vgl. Jes 33,24. Zweitens aber dient Christi Wohltat dazu, um dem Sünder den Urteilsspruch zu erwirken: daß er kraft Christi Verdienst gerecht und Gottes Forderungen in der Gegenwart und so auch für alle Zukunft entsprechend sei. Der Mensch wird nicht bloß von der Schuld und der Strafe der Sünde um Christi willen losgesprochen, was nur der negative Teil ist, sondern es wird ihm zugleich die Gerechtigkeit Christi, seine Gehorsamstat an unserer Statt, positiv zugesprochen und ihm angerechnet, als ob es seine eigene wäre:²⁷⁸ womit dann eben dem Menschen ein Rechtstitel Gott gegenüber erworben ist, und wir es also nicht mehr mit einem Verhältnis zu tun haben, das jeden Augenblick wieder aufgehoben werden kann. Beides geschieht nun aber, wenn wir auf Gottes Tun blicken in einem Akte (uno actu) der aber sich begrifflich nach zwei Seiten hin spaltet.

Dieser Akt der Rechtfertigung ist aber ein rein deklaratorischer, ein actus oder eine consuetudo forensis (Melanchthon in der Apol. 125)²⁷⁹; mit der Sentenz eines Richters haben wir es hier zu tun. Von einer Gerechterklärung und nicht von einer Gerechtmachung ist nach richtiger Auslegung hier die Rede. Letztere – die Gerechtmachung – nimmt die römisch-katholische Kirche an, die einen magischen Akt dem richterlichen substituiert; sie lehrt nämlich die *iustitia infusa*, wonach die erworbene Gerechtigkeit Christi dem Menschen eingegossen wird²⁸⁰. Und in ähnlicher Weise irrte im 16. Jh. Osiander, der die Gerechtigkeit des Menschen nur in der durch den Glauben uns eingepflanzten *divina natura Christi* zu sehen vermochte (s. Melanchthon zu Röm 3,21). Ihm folgen alle mystischen Theorien. Neuere Theologen und Dogmatiker behaupten, daß im

278. Heidebl. Kat. Frage 60.

Glauben an die freie Gnade Gottes in Christus unmittelbar auch das Prinzip, der prinzipielle Anfang eines neuen Lebens, gesetzt sei und nur insofern der Glaube rechtfertigend sei, als er zugleich die Heiligung einschlieÙe oder wirke; s. Thomasius III. 2. 207. Im Glauben ist das neue Lebensprinzip im Keime gesetzt und dieses trägt die Kraft einer Entwicklung zur vollendeten Heiligkeit in sich. Gott nimmt in seiner Anschauung und nach seiner Betrachtung des Gläubigen diese Entwicklung vorweg; er sieht in der Knospe auch schon die Frucht, und daraufhin rechtfertigt er den Menschen. So fassen z.B. Neander, Olshausen, Nitzsch, Lange, Beck diese Lehre. Neuerdings besonders Dorner, Chr. Glaubenslehre II, 2, S. 729ff. S. 775ff. Wie anders Luther darüber dachte, davon gibt Köstlin, Luthers Theologie II. S. 454, Zeugnis: wozu man besonders seinen Brief an Brenz vergleiche. Auf solche Weise wird aber der Glaube zur *causa iustificationis*, zu einem sogenannten sittlichen Tun und Grundtugend (Dorner S. 776), entgegen Gal 2,21 – statt daß er zum *instrumentum apprehendens* gemacht würde. Die *iustificatio* geschieht aber nicht propter fidem, sondern per fidem. Der Glaube ist die geöffnete Hand, welche der Geist Gottes geöffnet und lebendig gemacht hat. Und zwar wäre diese offene Hand an sich inhaltlos und gleichsam nur ein Hiatus, wenn nicht die Gnade Gottes in Christus diese Hand anfüllte²⁸¹ mit dem Verdienste Christi und also bewirkt würde, daß der Mensch nicht mit leeren Händen vor Gottes Richterstuhl steht. Auch die Socinianer und Arminianer wollen von einer Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nichts wissen; die ersteren lassen dem Menschen den Glauben zur Gerechtigkeit gerechnet werden, weil

279. Die ganze Auseinandersetzung in der Apologie 125 und 126 ist von eminentem Gewicht. Neuerdings will freilich ein Schüler Ritschls, Lic. Loofs, in seinem oben auf S. 225 erwähnten Artikel die *iustificatio usu forensi* aus dem Lehrbegriff der Apologie streichen. Es gelingt ihm dies nur durch ein Mißverständnis der Stelle Apologie 109.131. Melanchthon sagt hier zur Erläuterung der Stelle Jak 2,24: Jakobus habe hier unter *iustificari* nicht gemeint: *ex impio iustum efflci*, d.h. also die notorische von Paulus gemeinte Rechtfertigung, die allein durch den Glauben zu geschehen hat, sondern *usu forensi iustum pronuntiare*, wie solches nach Röm 2,13 bei Gelegenheit des jüngsten Gerichts vorkomme und hier dann zugleich nach den Werken vor sich gehe.

Der Ausdruck: *usu forensi* will also keineswegs der Justifikationslehre des Paulus versagt werden, sondern er wird ihm vielmehr an einer anderen Stelle ausdrücklich zugesprochen, in der Apol. 125,184, die nicht etwa aus Versehen von Melanchthon stehen gelassen wurde, als er die Apologie umarbeitete. Aber selbst die in der Umarbeitung (s. Corp. Ref. 27,519) an die Stelle gesetzten Ausdrücke besagen ja nur, daß das *forum divinum*, und also die *iustificatio* seitens desselben, ganz dem *forum humanum* entgegensteht, das da nur auf Werke (*proprii operis iustitiam*) sieht und sehen darf. – Die Furcht Ritschls und seiner Schule vor Gott, als Richter, ist charakteristisch und beherrscht das ganze System. Der ganze Gottesbegriff ist von vornherein schief gezeichnet, indem er aus der Offenbarungstatsache (in Jesus) daß Gott die Liebe sei, abgeleitet wird. Nun aber ergibt sich aus Jesu Leiden und Sterben ebenso mit vollster Stringenz, daß Gott gerecht sei – und wer dies verkennt und auch in der *iustificatio peccatoris* mit Ritschl (III, 90f.) nur den Vater wirksam sieht, nicht aber den Richter, denkt socianisch (Fock a.a.O S. 677.684).

280. Conc. Trid. Sess.VI, Kap 7 heißt es: *fit iustus – haec omnia simul infusa accipit homo – die sanctificatio und renovatio* fällt mit der Gerechterklärung zusammen – *per voluntariam susceptionem gratiae*.

281. Man vergleiche מְלֵא אֵת יָדוֹ, scl. Aarons oder seiner Söhne – infolge dessen die Hand etwas hat und man vor Gott stehen darf: s. Knobel zu 2.Mose 7,37.

und sofern derselbe Gehorsam gegen die Gebote Gottes ist; die letzteren aber, sofern der Glaube das hervorbringende Prinzip der Werke ist (s. D. Strauß, Glaubenslehre, B. 2, 487ff.). Noch gründlicher ist aber diese Lehre von Schleiermacher (Chr. Gl. § 109) verdorben worden. Für ihn ist das Bewußtsein der Schuld und Strafwürdigkeit mit dem Eintreten der Erlösung in das Leben der einzelnen etwas verschwindendes geworden, und bedarf es also für das Aufhören derselben keines besonderen göttlichen Ratschlusses oder Aktes; – es kann also von einer übernatürlichen Gabe, die den einzelnen durch Christi Verdienst zugeeignet wird, nicht die Rede sein. Damit aber ist die gemeinsam protestantische Lehre von der Rechtfertigung bis in den Grund hinein zerstört, was auch nach Schleiermachers Prämissen dieser Lehre nicht anders zu erwarten war. Der neueren spekulativen Dogmatik (s. Pfleiderer § 258) ist mit dem Glaubensakt der Ergreifung des Christusgeistes unmittelbar als der Reflex dieses neuen Lebensprinzips die Rechtfertigung gegeben. Selbige besteht in der Gewißheit, daß mit der Hingabe des selbstischen Ich an die versöhnende Gnade Gottes der Zwispalt mit Gott aufgehoben, die Schuld vergeben, die Kindschaft hergestellt ist, wodurch man sich nun über die Leiden erhebt. Die forensische Rechtfertigung wird dabei zu einer bloßen Formel, die den Gedanken verhindern soll, daß es unser eigenes Werk sei, wenn wir in die Seligkeit des Friedens der Kindschaft eingehen.

Zur besseren Verständigung über die Rechtfertigung aus dem Glauben hat man sich folgende Punkte stets gegenwärtig zu halten:

1. Der göttliche Akt, durch den die Rechtfertigung geschieht, ist ein richterlicher Akt, der zu den Majestätsrechten Gottes gehört. Der richterliche Charakter liegt klar vor in dem Ausdruck „rechtfertigen.“ Was zunächst das hebräische Wort dafür, nämlich „hizdîk, betrifft, so bedeutet dieses Hifil von „zadak“ „gerechtsprechen“, so z.B. 2.Mose 23,7; 5.Mose 25,1 (LXX δικαιοῦν – daher bei Paulus) 2.Sam 15,4; und das Gegenstück von „Gerechtsprechen“ „hirschia“ bedeutet: verdammen (Hifil v. רשע). Dieser Gegensatz von „gerechtsprechen“ und „verdammen“ im Gericht wird sehr klar wiedergegeben in Röm 8,33.34. Hier kann „δικαιοῦν“ wie schon a. a. Stellen bei den LXX nur „gerechtsprechen“ bedeuten.²⁸² Und so wie dort bedeutet δικαιοῦν im Neuen Testament immer „gerecht erklären“; z.B. Mt 12,37; Lk 7,29; 16,15; 18,14; Apg 13,38. In keinem anderen Sinne, als im richterlichen, will nun auch dieser Ausdruck in dem Akt der Rechtfertigung verstanden sein, z.B. Röm 3,20.24.26.28. Auf das gleiche richterliche

282. Wollte man δικαιοῦν für „gerecht machen“ nehmen, so müßte man das Gegenteil davon קרשע (verdammen) etwa gleich „schwarz machen“ setzen, wodurch der Unsinn sodann in die Augen fallen würde.

Verfahren Gottes führt ferner der parallele Ausdruck: λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην, der zuerst in 1.Mose 15,6 (LXX) gefunden wird. Λογίζεσθαι wie das entsprechende hebr. בִּשְׂפָר bedeutet: Einem etwas anrechnen, etwas in Rechnung bringen, imputieren, wobei zunächst ganz abgesehen wird davon, ob man auch wirklich solches verdiene oder dessen würdig sei, – mithin in diesem Fall gerecht. Schon gleich dieser Ausdruck „λογίζεσθαι“, wonach der Christum oder Gott umfassende Glaube dem Menschen zur Gerechtigkeit angerechnet wird – weist jedes „geerecht machen“, oder „*iustitiam infundere*“, was die römisch-katholische Kirche statuiert, ab. Es ist hier ein bloßes Anrechnen, ein Dafürhalten, ein Erachten gemeint, – nicht aber ein wesenhaftes „Gerechtmachen“, so daß etwa der Glaube als unsere Tat uns zur Gerechtigkeit vor Gott verhülfe und als das Prinzip eines neuen besseren Lebens Gott wohlgefiele. Endlich ist für den richterlichen Charakter wichtig das ἐνώπιον und παρά in Röm 3,20; Gal 3,11. Angesichts Gottes geschieht die Rechtfertigung; durch ἐνώπιον und παρά wird ein Gerichtsverfahren indiziert. Im gleichen Sinne redet Paulus von einem „καθίστασθαι“ in Röm 5,19: als gerecht hingestellt werden. Auch den Ausdruck „hinstellen vor Gott“, so daß man heilig und ohne Tadel ist, wendet Paulus an Kol 1,22.

2. Ist es in der Materie der Rechtfertigung von Wichtigkeit, dem Glauben, welchem die Gerechtigkeit öfter zugesprochen wird, seinen rechten Platz anzuweisen. Derselbe hat nichts von einer meritorischen Ursache oder einem subjektiven Wohlverhalten an sich. Wie würde damit stimmen, daß der Gottlose gerecht gesprochen wird, und daß die eigene Gerechtigkeit für geradezu abwesend bei diesem Prozesse erklärt wird? Röm 4,5; Phil 3,9. Der Glaube ist nur die von Gott selbst gewirkte *conditio sine qua non*, die vom heiligen Geist geöffnete Hand, womit übereinstimmt der Dativ instrum. πίστει, ferner ἐπί, διά und κατά: Röm 3,28; Phil 3,9; Röm 3,22.25; Hebr 11,7. Aber natürlich Glaube ohne einen Inhalt könnte Gott nicht gefallen. So kommt denn auf den Inhalt alles an: dieser aber ist Christus und dasjenige, was er als Bürge an unserer Statt geleistet hat. Wird demnach dem Glauben die Gerechtigkeit zugesprochen, so ist das Breviloquenz: man muß ergänzen Ἰησοῦ Χριστοῦ; es ist Röm 3,28; 4,5 kein inhaltloser Glaube, sondern ein Christus umfassender gemeint. Auch die Ausdrücke „ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη“ Röm 9,30; 10,6 und δικαιοσύνη τῆς πίστεως Röm 4,11.13 dürfen uns nicht bewegen, den Glauben an sich als ein Verhalten anzusehen, dem Gerechtigkeit beigemessen würde, sondern πίστις ist auch in diesen Fällen metonymisch gemeint für das von ihm umschlossene Glaubensgut. Wir wissen ja schon aus Hebr 11,1, daß Glaube nicht ein inhaltloses Wähnen und Meinen ist, sondern ein solches Verhal-

ten, wobei die gehofften Dinge in uns leben und Bestand haben. So wird nun auch um des im Glauben ergriffenen Verdienstes Christi willen dem Glauben die Gerechtigkeit beigemessen.

3. Es folgt schon aus dem Gesagten, daß bei dem göttlichen Rechtfertigungsurteil Christus der einzige objektive und zureichende Grund ist; er ist es, der durch sein gesamtes Werk die Gerechtigkeit zuwege brachte, durch die Gott sozusagen im rechten Lichte und als gerecht erscheint, wenn er, was eigentlich ganz untunlich ist, den Gottlosen gerecht spricht. Röm 3,25.26. Das ist dann die Gerechtigkeit, deren ratschlußmäßiger Autor Gott ist, Phil 3,9; Röm 10,3. Eine *iustitia coelestis*, eine Art der Justiz, bei welcher Christi Tun und Leiden – seine *obedientia* – das Entscheidende ist und dem göttlichen Urteil als Regulativ dient. Daher heißt auch die ganze im Evangelium geoffenbarte Wohltat Christi kurzweg Gerechtigkeit Gottes; es gibt das Evangelium dasjenige, was vor Gott recht, was *fas* oder *ius divinum* ist: Röm 1,17; 3,21; 10,3. Δικαιωσύνη θεοῦ ist nach Winers Grammatik (§ 30) durch Gottesgerechtigkeit zu übersetzen; vgl. Mk 11,22; d.h. eine Gerechtigkeit, wie sie Gott will und ihm entspricht (vgl. Römerart; – Menschenweisheit opp. Gottesweisheit), gemäß welcher er auch den Menschen behandelt. Diese Gerechtigkeit ist zwar verwandt mit dem Begriff der Gnade, aber doch wird dadurch scharf hervorgehoben, daß, was Gott hier schenkt, unter der Voraussetzung gegeben wird, daß ein Rechtsgrund dafür vorhanden sei, nämlich das Verdienst Christi.

4. ist bei der Materie der Rechtfertigung das *sola fide*, das wichtige „allein durch den Glauben“ streng festzuhalten. In Röm 3,28 hat Luther dieses „allein“ eingeschoben; aber er hat es dem Texte nicht oktroyiert, sondern es liegt nach dem Zusammenhang wirklich darin, und ein geborener Grieche würde es gewiß eingeschoben haben. Ganz deutlich liegt das *sola fide* in Gal 2,16 vor, wo alles andere ausgeschlossen und nur der Glaube in Christum als rechtfertigend statuiert wird. Auch die reformierten Bekenntnisse haben das *sola fide* rezipiert, wenn auch keine der reformierten Bibelübersetzungen so übersetzt hat. Vgl. 2. Helv. Conf. 15; Conf. Belg. 22; Gall. 20; Angl. 11; Heidelb. Katech. 60; und ebenso Calvin III,11,19. Indem nun die Rechtfertigung allein durch den von Gottes Geist gewirkten Glauben vermittelt wird, so ist damit jedes „*bonum meritorium*“, jedes Wohlverhalten auf unserer Seite, bei diesem Akte ausgeschlossen. Auf gar nichts, was aus uns käme, wird bei diesem Akte Rücksicht genommen, Phil 3,9;²⁸³ sondern wir sind lediglich die Gefäße, die Gott zu Ehren annimmt aus freiem Wohlgefallen, wie sie gerade sind – und zwar um des fremden, von ihm wertgeachteten Inhalts, d.h. um Christi willen. Man muß sich

also hüten, den Glauben als Werk des Menschen hier in Anschlag zu bringen; ist er doch eine Gabe Gottes Phil 1,29; vgl. Eph 2,8; sowie man das tut, so hat man einen verdienstlichen Faktor in diese göttliche Rechnung aufgenommen nach Röm 4,4; 11,6. Ein *opus non meritorium*, das der Mensch leistete, gibt es eben nicht, wie Melanchthon in den *locis* (v. J. 1521) scharfsinnig bemerkt. Sofort erhöhe sich alsdann die Frage der Wiedervergeltung nach Röm 11,35. Der Glaube müßte belohnt werden, und die Rechtfertigung wäre fortan nicht mehr allein kraft des Verdienstes Christi geschehen. So aber ist der Glaube nichts, als der offen stehende Mund (oder Hand) der Seele, dessen Öffnung bewirkt ist durch Gott; er darf daher wohl als Bedingung (*conditio sine qua non*), aber nicht als Objekt und Grund der Rechtfertigung betrachtet werden. An dieser falschen Fassung des Glaubens als Objekt und Grund der Rechtfertigung litten die Socinianer und Arminianer,²⁸⁴ und an ihr leiden fast die meisten neueren Theologen.²⁸⁵

Also in der Rechtfertigung nimmt Gott den Sünder, der sich durch das Gesetz recht kennengelernt hat, ganz so wie er ist, an; er betrachtet ihn als einen Gottlosen, Röm 4,5, über welchen aber um des Verdienstes Christi willen das Urteil vom Throne Gottes gefällt wird: „Du bist gerecht, deine Sünden sind dir vergeben“. Und sofort kommt nun die Überzeugung im Herzen auf, durch Wirkung des heiligen Geistes, daß wir, so wie wir sind, mitten in unserer Sünde und großem Elend Gottes Kinder geworden seien, Miterben Christi, Gal 4,5-7.

Der Akt der Rechtfertigung geht nun zugleich im Himmel und auf Erden vor sich. Denn wie das real ist, daß Christus im Himmel für uns eintritt (nach § 64): also wird auch die Gerechtsprechung des Sünders, obgleich sie schon *principaliter* stattgefunden hat in der Auferweckung Christi von den Toten, Röm 4,25, doch noch einen besonderen Moment

283. Melanchthon in der *Enarratio ep. ad Romanos* v. J. 1556 schreibt in den Vorbemerkungen (de iustificatione): *Cum igitur quaeritur, an fide iustificemur, non hoc quaeritur, an sola fides in corde sit, sed an receperit nos Deus, an remiserit peccata, an simus accepti propter Filium Dei, non propter qualitates nostras.*

284. Vgl. Fock, der Socinianismus S. 676; Ritschl III, S. 77ff.

285. Auch Ritschl II, S. 339 reserviert für Paulus (d.h. für sich selbst) eine Menge individueller Bedingungen und Vermittlungen, die vom Menschen zu erwarten sind, und welche alles Reden von einer durch die Rechtfertigung hingestellten Kongruenz der Gemeinde Christi mit Gott wieder illusorisch machen. Und überhaupt hat Ritschl die Definition der Rechtfertigung dahin gegeben: daß Christi Gerechtigkeit **indirekt** seinen Jüngern angerechnet wird, indem dieselben durch den Glauben (als ihre Gehorsamstat) zu ihm gehören und deswegen in die Liebe Gottes effektiv aufgenommen werden, gleichwie Christus zuvor in derselben wurzelt (III,68). Auch der Socinianismus hatte den Glauben wesentlich als Gehorsam definiert, und damit stimmt abermals Ritschl III,95), wenn er den Glauben als die zustimmende Bewegung des Willens in der Richtung auf Gott bestimmt, der die Zurückziehung des Sünders von Gott ersetzt, nachdem er angeregt wird durch die Gnade. Von Buße will Ritschl dabei nicht viel wissen (III,154).

auch im Himmel ausfüllen. Auf solchen Vorgang weist hin Hiob 33,23.24. Das Zeugnis von der Rechtfertigung, die Rückwirkung jenes himmlischen Vorganges, empfinden wir aber an unseren Herzen. Röm 5,1. Wir haben Frieden mit Gott. Natürlich wird dies in den wenigsten Fällen so geschehen, daß der betreffende Mensch dabei im direkten Verkehr mit dem Himmel stände. Sondern der Geist Gottes wirkt vielmehr in uns, beim heilsverlegenen Forschen in der heiligen Schrift, die Gewißheit der Sündenvergebung um des Blutvergießens Christi willen; er bewirkt die auf Gottes Wort sich gründende Überzeugung, daß nunmehr Gottes Gerechtigkeit genug geschehen sei, daß wir einen um Christi willen versöhnten Vater im Himmel haben; er weist uns auf den freien Zugang hin, den wir zu Gott in Christus haben, Röm 5,1ff.; Hebr 4,14-16; 6,18-20. Man ist zwar in sich selber nichts, man ist auch nichts geworden; aber so wie man ist, ist man Gott recht; man ist Gott um Christi willen angenehm, gleichwie man zuvor um Adams willen ihm verhaßt war, Röm 5,6.8.10. Vgl. 4.Mose 23,21: Gott sieht an seinem Volk kein Unrecht und nichts Schlechtes mehr. Kurz dem κατάκριμα, welches den Tod nach sich zog, tritt hier die δικαίωσις ζωῆς gegenüber – d.h. das Rechtfertigungsurteil, das zum Leben führt (s. Röm 5,15 ff). Wir können dies auch so ausdrücken: in Christus sei der Stand im Bild Gottes wiedergewonnen. Die von Gott ausgehende Rechtfertigung des Sünders läßt tatsächlich das gleiche Urteil über uns ergehen, wie jene erste göttliche Sentenz bei der Schöpfung. 1.Mose 1,26. Es sind wieder die Menschen da, die im Bilde Gottes geschaffen wurden. In Christus ist das Bleibende und Ewige jenes Bildes Gottes dargestellt, in dem die Glaubenden nun auf ewig ihren rechten Stand haben. Gott schaut den Sünder jetzt in Verbindung mit Christus, wie er ihn zuvor mit Adam in innigster Verbindung anschaute : Röm 5,15-21.

Der also Gerechtgesprochene wird nun aber dem Bilde des Sohnes Gottes konform gemacht; denn das ist ja der letzte Zweck der προώρισις, der Zuvorverordnung Gottes, nach Röm 8,29. Wie nun dieses Bild des Sohnes Gottes in den Gerechtfertigten zur Ausprägung kommt, davon belehrt uns das dritte Stück der Heilsordnung, die Verherrlichung: Röm 8,30. In der Rechtfertigung geschieht über den Menschen eine Erklärung, Gott disponiert über ihn, erklärt ihn für einen aus dem Gebiet der Sünde und des Todes in das Gebiet des Geistes des Lebens in Christus Jesus Versetzten. Der Ungerechte ist als gerecht, der Gottlose für einen Himmelsbürger erklärt. Bis soweit ist aber noch alles so zu sagen eine Verhandlung und Erklärung über den Menschen gewesen, deren Bedeutung er zwar an seinem Herzen verspürt, aber wovon er die Wirkung im einzelnen noch nicht sieht. Die weitere Frage ist nun: wird dieses Urteil Gottes auch etwas ausrichten, oder

wird der Glaube eine Hand sein, in der das Lebensgut, das Verdienst Christi, begraben bleibt, um nur zur Zeit des letzten Gerichts zur Geltung zu kommen? Wird nicht vielmehr der Glaube unser Herz reinigen und den ganzen Menschen heilig und untadelhaft vor Gott hinstellen (Kol 1,22); kurz, wird der Glaube, der die Gnade umspannt, uns heiligen? Davon wollen wir nun hören. Wir erinnern nur noch daran, daß schon die Confessio Augustana 18,27 gänzlich das Richtige ausspricht, wenn sie sagt: *Tantum fide apprehenditur remissio peccatorum ac gratia* („Der Glaub ergreift allzeit allein Gnad und Vergebung der Sünden“ deutsch). *Et quia per fidem accipitur Spiritus sanctus iam corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere opera bona possint*. Ferner bemerken wir, daß die Rechtfertigungslehre so weit entfernt ist, eine spezifisch paulinische zu sein, daß vielmehr Petrus in einem entscheidenden Momente (Gal 2,14-21) sich zu ihr bekennt und vor ihr gebeugt hat.²⁸⁶

§ 72. Die Verherrlichung

A. Die Heiligung

Auf den richterlichen Akt der Rechtfertigung des Sünders folgt sofort als ein neuer besonderer Akt die Verherrlichung oder „Großmachung“²⁸⁷ desselben nach Röm 8,30. Die Verherrlichung gibt uns Anteil an der neuen Schöpfung in Christus, welche herrlicher ist, als die erste in Adam. Man kann von ihr sagen: sie ist geschehen, sie geschieht, und wird geschehen. Sie ist prinzipiell oder ratschlußmäßig geschehen – am Kreuz.²⁸⁸ Sie geschieht – denn Gott will, daß diese Herrlichkeit schon jetzt in den Auserwählten leuchte. Sie wird geschehen – im Jenseits. In ihrer Anwendung auf uns zerfällt die Verherrlichung in zwei Teile, sofern sie sich

1. auf den irdischen Lebenslauf und

2. auf die Vollendung im Jenseits bezieht. Der erstere Teil wird gewöhnlich *sanctificatio* „Heiligung“ genannt; der zweite heißt *glorificatio*, d.h. Verherrlichung im engeren Sinn.

Diese Verherrlichung folgt auf die Rechtfertigung in der Weise, daß dem Gerechtfertigten die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ oder Herrlichkeit, zu der Christus ihm ein für al-

286. Über die von der Tübinger Schule bestrittene Konkordanz mit den Akten vgl. Zimmer, Galaterbrief und Apostelgeschichte, S. 196ff.

287. Dieses Wort wählte der Lehrer Luthers, Staupitz, in seinen der Reformation vorarbeitenden Schriften – besonders in der Schrift: *De praedestinatione*. Man könnte auch sagen: zu Ehren bringen.

288. Hebr 1,3 heißt es, daß der Sohn Gottes die Reinigung unsrer Sünden vor seiner Himmelfahrt vollbracht habe.

lemal verholphen hat, geschenkt wird. Eph 2,5.6. Das Endziel der Wege Gottes ist nicht die Rechtfertigung, sondern die Verherrlichung seines Volkes; m. a. W. daß Christus sich darstelle eine Gemeinde, die da herrlich sei – heilig und unsträflich, Lk 1,74.75; vgl. Eph 1,4.6; 5,27. Nun diese Verherrlichung wird im unmittelbaren Anschluß an die Rechtfertigung dem Sünder zuteil, wie nach 1.Mose 1,26 die Gleichheit Gottes mit dem rechten Stande, dem Stande im Bilde Gottes, gegeben war. Die Tochter des Königs ist ganz herrlich inwendig (Psalm 45,14). Dahin gehört ferner der Lobpreis der Braut im Hohenliede (1,5; 4,1). Und zwar steht die Verherrlichung nicht ausschließlich erst am Ende der Christenlaufbahn, sondern bereits am Anfang und folgt der Rechtfertigung auf dem Fuße nach. Es wird auch am Ende der Laufbahn des Christen keine andere Beurteilung des Gerechtfertigten und Geheiligten Platz greifen, als am Anfang, nämlich diese: daß er in Christus und um seines Verdienstes willen heilig sei – nicht aber durch seine Werke, die er etwa hinzugetan hätte. Es heißt nach 1.Kor 1,30²⁸⁹ von dem Christen nicht bloß, daß er in Verbindung mit Christus Gerechtigkeit, sondern auch Heiligung und Erlösung in Person sei. Die Heiligung und Erlösung entsprechend dem Ausdruck „Verherrlichung.“ Der durch das Rechtfertigungsurteil in das Bild Gottes versetzte Mensch geht nicht von dem Richterstuhl Gottes hinweg, ohne auch der Herrlichkeit, als eines ihm von Christus erworbenen Gutes, bereits teilhaftig zu werden, m. a. W.: der Anfangs von Adam besessenen Gleichheit mit Gott (s. 1.Mose 1,26). Daß speziell die Heiligung der Zweck unserer Berufung sei, beweist 1.Thess 4,7; vgl. Röm 6,22; Eph 5,27. Die Verherrlichung ist eine einmalige, momentane, ganz wie die Rechtfertigung. Die Gott gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht, sagt Röm 8,30; der Aoristus bezeichnet eine konzentrierte, momentane Tätigkeit Gottes, die gerade so momentan ist, wie das Rechtfertigen und Berufen. Vgl. Kühner, Griech. Grammatik I, 560 und Winer, Gramm. 6. Aufl. S. 248. Vom gleichen Geheiligtsein als einer abgemachten Sache redet 1.Kor 6,11: **ihr seid geheiligt – durch den Geist unsres Gottes.** Wenn also der betreffende Mensch gleich nach seiner Bekehrung, oder aber nach diesem dreifachen Wirken Gottes auf ihn, stürbe, so wäre er mit einem Schlage fertig; wie das z.B. der Schächer war: er hat das Ziel erreicht, er ist ein Berufener, Gerechtfertigter und Verherrlichter.

Anders verhält es sich nun mit der Sache, wenn der Christ sein Leben weiter fortführt. In diesem Fall tritt jener einmalige Akt der Verherrlichung

289. Wir folgen der von Valckenar, *Selecta a. h. 1.*, vertretenen Fassung: *Dei beneficio vos fuistis iustificati et sanctificati et redempti per Christum Jesum* (s. auch Meyer im exeg. Handbuch).

bei ihm in Wirkung und kommt fort und fort im Leben zur Geltung. Und zwar ist es der heilige Geist, der auf allen Umwegen, die der Gerechtfertigte und in Christus Verherrlichte fortan auch macht, dafür sorgt, daß jene einmalige Verherrlichung, die unmittelbar im Anschluß an die Gerechterklärung stattfand, fort und fort zur Geltung komme, ja selbst durch blutrote Sünden (die Gott nicht länger im Wege stehen) wieder hindurchbreche, und also bewirkt werde, daß der Mensch schließlich doch wieder fleckenlos dazustehen komme. Jes 1,18. Mit anderen Worten: Gottes Geist ist hier der Pädagoge (vgl. Röm 8,14 ἀγωγή); von ihm hängt die ἀγωγή der Kinder Gottes (ihre Pädagogie) allein ab. Er ist es, der Sorge dafür trägt, daß wir Christus gleichförmig gemacht werden, auf daß er wahrhaft ein Erstgeborener unter vielen Brüdern sei, Röm 8,29. Von einem allmählichen Prozeß der Heiligung im Wege eines grad- und stufenweisen Fortschreitens oder Eingießens guter Qualitäten kann dabei keine Rede sein: denn das würde uns wieder unter ein Gesetz (und System) bringen, wogegen Röm 6,14 Einspruch erhebt. Es würde dies zu einem Vertrauen auf die *propria novitas, quam Deus efficit*, führen, was an Osiander von Melanchthon getadelt wird (ad Coloss. C. 2,23). So aber verläuft hier alles unter des Geistes Führung; und dieser schlägt mit dem einen diesen, mit dem anderen jenen Weg ein. Und zwar verläuft die Sache unsrer Heiligung nicht nach einem Gesetz der Werke oder nach ethischen Vorschriften, so daß es doch wieder nach Fleisches Art geschähe, wovor Röm 8,1 warnt, sondern gemäß der Anordnung des heiligen Geistes. Die größten Vorbilder des Glaubens, ein Abraham, ein David, gingen nicht einen methodischen Weg der Heiligung; sie wurden vielmehr durch den Abgrund der Sünde und über die Klippen des Zweifels hingeführt zur Vollendung. Alles handelt sich darum, daß man jene einmal erhaltene Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung nicht im Unglauben wegwerfe, sondern stets wieder zu der Gewißheit des Heiles im Glauben hindurchdringe. Daß diese Gewißheit uns stets wiederum zuteil werde, dafür sorgt der heilige Geist selbst, in dessen Schule wir uns befinden. Röm 8,16; Gal 4,6.

So behandeln denn auch Mose und die Propheten das Volk (sofern sie dabei auf die Erwählung Gottes blicken) als heilig, 2.Mose 19,6; Jes 6,13; 62,12; Sach 14,20. Ebenso behandeln die Apostel ihre gläubigen Gemeinden nicht immer als Anfänger, sondern sie weisen dieselben meist auf ihren reichen Besitz hin, den sie schon haben.²⁹⁰ So heißen sie Apg 9,32.41 kurz-

290. Bucer in der Schrift „De baptisate infantium“ am Schluß weist treffend darauf hin, wie Paulus, indem er auf Christum sehe, stets perfectisch rede und das Heil als vollendet darstelle. – Man möchte sagen, die Apostel, besonders Paulus, ließen den Gemeinden gar keine Zeit, sondern nötigten sie mit solchen Aoristen sich des bereits vorhandenen Besitzes bewußt zu werden, und nicht erst von einer fernen Zukunft zu erwarten, was die Gegenwart schon bietet.

weg Heilige. Dasselbe findet statt in den Überschriften vieler Briefe (auch Hebr 13,24.) Die Apostel sehen dabei nicht auf die Menschen an sich, sondern auf ihr Haupt, das zu dem Vater gesagt Joh 17,22: Ich habe ihnen die δόξα gegeben – die du mir gegeben hast. So verfährt auch Paulus Kol 3,9.10; Eph 4,22-24. Als solche, die ausgezogen haben den alten, und angezogen haben den neuen Menschen, ermahnt er die Kolosser und Epheser. An die Fülle der Güter, die sie besitzen, erinnert er sie mittelst mehrerer Aoriste, welche die Tatsache der Ausziehung des alten und Anziehung des neuen Menschen in den einen Moment verlegen, wo Gott das Urteil sprach, daß sie gerecht und in Verbindung damit heilig seien in Christus. Unsere Glieder, unseren ganzen Organismus, haben wir Gott oder der Gerechtigkeit in den Dienst begeben. Röm 6,18.22. Als mit Christus bereits Auferweckte haben wir nur noch einen Sinn, den Sinn für das, was Christi ist, was er liebt. Kol 3,1.2. Wir sind gestorben und unser Leben (das geistliche Leben in seiner ganzen Fülle) ist verborgen mit Christus in Gott; es ist dort, wo Christus ist, also im Himmel; dort wird unser Leben aus Gott in seiner ganzen Fülle bewahrt und aufgehoben für uns. Kol 3,3.4. In gleicher Weise ruft der Apostel den Korinthern in Erinnerung, nachdem er angedeutet, was für Leute sie vormals gewesen: ihr seid abgewaschen; ihr seid geheiligt; ihr seid gerechtfertigt in dem Namen des Herrn Jesus und kraft des Geistes unseres Gottes. (1.Kor 6,11). Teilhaber göttlicher Natur nennt Petrus die Christen, d.h. Teilhaber an solchen göttlichen Tugenden und derjenigen Vollkommenheit, wie er sie selbst aufzählt. 2.Petr 1,3-8. Und zwar ist dies nicht im Sinne einer unio mystica und Zeugung aus dem Gottmenschen zu fassen (gegen Frank, System II, S. 364), wie denn überhaupt diese ganze *unio mystica* leicht in eine Übertreibung des richtigen Gedankens ausartet, daß Gott in uns wohnt: 2.Kor 6,16; Joh, 14,23; 17,23.26: ein Gedanke, der sich gänzlich in den nötigen Schranken hält, die dadurch gezogen sind, daß der Schöpfer sich mit einem Wurm verbindet. Kraft der Salbung mit dem heiligen Geist wissen die Christen alles, sagt Johannes im 1. Brief (2,20.27); diese Salbung lehrt sie alles. Ebenso sagt Jesus von den Seinen: sie seien rein um des Wortes willen, das Jesus zu ihnen gesagt, und das nun die Christen mit der Herrlichkeit Jesus belehnt. Das Wort steht hier für das ins Wort gefaßte und verkündete Verdienst Christi zu unserer Errettung, Joh 15,3; 17,22.24. Paulus redet von den Christen als „Vollkommenen“ Phil 3,14; 1.Kor 2,6; und meint damit freilich keine sogenannte sittliche Vollkommenheit, sondern eine in diesem bestimmten Punkt sich erweisende Vollkommenheit; wie man etwa von „Wissenden“ redet, im Gegensatz zu solchen, die nicht um diese spezielle Sache wissen. Und in der Tat ist 1.Kor 2,6 der Gegensatz zu den weltlich

Weisen sehr markant. Und so muß denn der Christ sich einer ihm geschenkten Heiligkeit getrösten; er ist heilig durch den Glauben an die Gabe Gottes in Christus und kraft derselbigen, Röm 8,29; 1.Kor 1,30; Hebr 9,13.14; 10,10.14; 13,12. Der Christ hat nur noch nötig, in Werken, die Gott im voraus bereitet hat, zu wandeln. Eph 2,10. So ist denn, wenn wir auf Gott sehen, alles eine abgemachte Sache. Der Christ ist fertig um und um und geht als Geschöpf Gottes, neu in Christus, aus der Hand Gottes hervor, Eph 2,10. Inwiefern nun bei diesem Fertigsein doch noch eine Reinigung nötig ist (1.Joh 3,3; Joh 15,2) darüber reden wir in einem anderen §.

In der Heiligung betätigt sich also an den Christen die gleiche erlösende Liebe des Vaters, die gleiche Gnade Jesus Christi und die gleiche heiligende Gemeinschaft des Geistes Gottes, die wir schon bei der Berufung und Rechtfertigung wirksam gesehen. Das Mittel, durch das auch die Heiligung uns zuteil wird, ist der Glaube, Apg 15,9. So müssen wir denn bei der Betrachtung der wahren Heiligung oder der Verherrlichung im engeren Sinne auf Gott unser Absehen haben, und nicht auf uns selbst; wir müssen blicken auf die Verheißung Gottes und nicht auf das Gesetz oder auf eine evangelische Sittenlehre. Die Heiligung ist nicht eine Art von Nachtrag zur Rechtfertigung, den der Mensch, wenn auch mit Hilfe der Gnade, selber zu liefern hätte zum Beweis dafür, daß das rechtfertigende Urteil Gottes an ihm vollzogen sei.²⁹¹ Vielmehr ist die Heiligung ebenso etwas, das aus Gott in Christus durch Wirkung des heiligen Geistes in uns zustande kommt, wie die Rechtfertigung. Täglich, immerdar müssen wir uns im Gebet nach den Heiligkeitsgütern Christi, dieser vollen uns ein für allemal zugesicherten Ernte, ausstrecken; als die Kranken müssen wir uns ausstrecken nach der Gesundheit in Christus, als die Nackten begehren nach der Bedeckung in Christus, als die Gesetzlosen nach der Erfüllung des Gesetzes, die in Christus vorliegt. In dieser Weise kommt es zu einer täglichen Erneuerung, von welcher Paulus redet in 2.Kor 4,16.

In welcher Weise also vollzieht sich die Sache unserer Heiligung in der Praxis? Kommen wir dieser Frage auf den Grund, so liegt die Sache also : Von Gott, durch Christus, im Weg der Mitteilung seitens des heiligen Geistes kommt die Verherrlichung der Christen zustande; Gott wirkt in ihnen

291. Trefflich bemerkt in dieser Beziehung Calvin, Inst. III,18,1: *Operandi vocabulum* (das den Wiedergeborenen z.B. Joh 6,27 beigelegt wird) *nequaquam opponi gratiae, sed referri ad studium: ac proinde non sequitur, vel fideles ipsos esse salutis suae autores, vel ab ipsorum operibus eam emanare. Quid ergo? Simulatque per evangelii notitiam et Spiritus sancti illuminationem adsciti sunt in Christi consortium, inchoata est in illis aeterna vita. Jam „quod in illis bonum opus inchoavit Deus, et perfici oportet usque in diem Domini Jesu.“ Perficitur porro quum iustitia et sanctitate referentes Patrem coelestem, se filios eius non degeneres esse probant; d.h. wenn sie das Bild ihres himmlischen Vaters durch Heiligkeit und Gerechtigkeit reflektieren und so sich als seine legitimen Kinder erweisen.*

das Wollen und das Vollbringen;²⁹² von ihm erwarten wir unsere guten Regungen, Gedanken und Werke heute, morgen und immerdar. Er hat sich unser einmal angenommen, hat seinen Namen schon in der Taufe auf uns gelegt; hat uns berufen und gerechtfertigt, und so wird er uns denn auch verherrlichen, d.h. mit Ehren durchbringen durch dieses Leben bis ins Jenseits hinein, Röm 8,30. Er wird das einmal angefangene Werk vollenden, uns zurichten, ja wird selber in uns tun das, was vor ihm wohlgefällig ist, durch Jesus Christus, Hebr 13,21; Phil 1,6; 2,13; 2.Kor 3,5; vgl. insbesondere Hes 36,27: Ich will bewirken, daß ihr wandelt in meinen Geboten (durch den Geist Gottes). Wo das nun feststeht – da ist es nur Pflicht der Dankbarkeit, wenn wir auf allen unseren Wegen, bei all unserem Wirken Gott, den gnädigen Vater und versöhnten Wohltäter, wie nicht minder Christus im Gedächtnis behalten und immer dort wieder um die Heiligung nachsuchen, wo wir einmal sie gefunden. Wir dürfen also nie vergessen, wozu wir Christen da sind, nämlich um zu verkündigen die Tugenden dessen, der uns berufen hat: 1.Petr 2,9, oder zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade zu dienen (Eph 1,6.12). Seine Macht, kraft deren er alles wiederhergestellt, uns aus der Finsternis zu reißen gewußt und uns zu einem Gefäße der Ehren zu machen verstanden hat – diese seine Macht, und nicht die unsere, sollen wir, auch wo es sich um die Heiligung handelt, allein verkündigen. Wir dürfen ferner nie vergessen, daß wir einmal durch Gottes Gnade umgeschaffen und mit Christus auferweckt sind, und zwar dazu, daß wir unser Leben, auch unsere Heiligung fortan nur suchen bei dem, der alles für uns erworben hat und aufbewahrt im Himmel. Kol 3,1ff. Kurz das ganze Leben soll ein Leben des Glaubens in Christus Jesus und dessen ganzes Verdienst sein.²⁹³ Von ihm, dem Haupte, fließt die Kraft zu allem Guten, Kol 2,19. Aber freilich die Kraft bleibt in ihm; sie wird uns selbst nicht immanent, sondern vermittelt wird sie täglich und immerdar durch das Gebet.

Das Gebet ist ein Eintreten bei Gott für uns und alle unsere Angelegenheiten, ein stetiges Hintreten zu Gott, unter Vorhaltung seiner Verheißungen; es ist ein fortwährendes Seufzen um Licht und um Luft, damit man weiter leben möge vor dem Angesicht Gottes. Das Gebet ist ein Schreien, ein Seufzen, ein Fragen, dann wieder ein Anbeten, ein Danken oder ein Jauchzen, und zwar immerdar vor dem Angesichte Gottes, wobei die Zunge oftmals ganz schweigt, aber wobei das Herz desto mehr in Bewegung ist. Daraus erklärt sich denn auch des Apostels Forderung: betet ohne

292. Phil 2,18; womit zu vgl. 1,6.

293. Vgl. Calvin, Inst. IV,15.12.

Unterlaß, 1.Thess 5,17; 2,13. Zwar ist uns in Christus alles bereitet, die Fülle ist da in Christus, ja, derselbe vertritt uns bei dem Vater. Dennoch aber ist Christi Verdienst nicht ein Ruhekissen für unsere Trägheit, sondern er macht unserem Gebete im Himmel Bahn und gibt uns Freimut, nicht daß wir fortan in Stumpfsinn versinken, sondern damit wir nun, da es die rechte Zeit ist, 2.Kor 6,2, zu dem Vater im Himmel uns wenden und aus der Fülle Christi schöpfen, und zwar Gnade um Gnade, Joh 1,16. Dieses unser Gebet, wo es rechter Art ist, nämlich vom heiligen Geiste gewirkt, besteht dann oft nur aus Seufzern, die nicht unter Worte zu bringen sind, die Gott aber dennoch hört, da er die Meinung des heiligen Geistes versteht, Röm 8,26.27.

In unseren Gebeten aber, wo sie rechter Art sind, werden wir Gott im Glauben als Vater anrufen um alles, was nötig ist für die geistliche und leibliche Wohlfahrt, und um was zu bitten wir von Gott selber angewiesen sind. Jak 1,5.6; Mt 6,6-9; 7,7-11; Lk 18,1-8; Phil 4,6; Eph 6,18.²⁹⁴ Zweitens werden wir unser eigenes Elend und unsere Sünde vor dem Angesichte Gottes gründlich anerkennen und uns darob vor ihm demütigen; Lk 18,13; Ps 51,3-7. – Drittens endlich werden wir beim Beten auf diesem festen Grunde stehen, daß Gott unser Gebet, obschon wir dessen unwürdig sind, doch um des Verdienstes Christi willen gewiß wolle erhören wie er solches in seinem Worte verheißen: Joh 16,23-27; 15,7; Hebr 13,15; 7,25. Vgl. Heid. Kat. 117.

So offenbart sich denn im Gebet allernächst der Glaube. Weiter offenbart sich im Gebet die Liebe. Es wird offenbar, daß die Liebe, mit welcher Gott uns zuerst geliebt, 1.Joh 4,19; Röm 5,5, von unserer Seite erwidert wird. Wir können nicht anders, als zu dem Gegenstand unserer Liebe uns hinwenden, besonders in Not und Anfechtung. Dabei hat die Liebe des Christen zu Gott die heilige Furcht nicht ausgezogen, die der Weisheit Anfang ist. Diese Liebe schwelgt nicht in sogenannten Gefühlen der Gottesnähe, wobei ja Glauben zum Schauen würde, sondern sie erwartet das Schauen Gottes erst im Jenseits, 1.Joh 3,2. Inzwischen aber erweist sich die Liebe zu Gott im heißen Gebet zu ihm. Im Gebet offenbart sich endlich auch die Hoffnung. Der Glaube vermittelt uns die unsichtbaren Güter in der Weise, daß wir sie als gegenwärtig an unseren Herzen empfinden. Die Hoffnung dagegen hat ein weiter gestecktes Ziel; sie streckt ihre Fühlhörner weiter hinaus als der Glaube. Der Hoffende wartet auf das endliche Eintreten der Verheißungen Gottes, wenn er auch nichts davon sieht und

294.Solche Gebete s. in Ps 119,80; 51,12ff. 1.Kön, 8,57f.; 2.Thes 3,5.

fühlt.²⁹⁵ Diese Hoffnung betätigt sich im Gebet, wodurch man im Leiden der Gegenwart sich beschwichtigt und auf die Zukunft vertröstet im Vertrauen auf Christus und nicht auf das eigene Verdienst. Außer Zusammenhang mit dem Gebet wäre dieses Zuwarten der Hoffnung aber bald gebrochen, sie würde unlebendig, stoisch; erst das Gebet gibt der Hoffnung fortwährend zu erfahren, daß Gott, auf den man hofft, lebt und ein Erhörer ist. Röm 8,23-25.

Ein Kompendium dessen, was wir von Gott zu erbitten haben, liegt vor im „Unser Vater“, auf dessen vorzügliche Auslegung im Heidelberger Katechismus von Fr. 118-129 zu verweisen ist. Im Gebet also nehmen wir alles das in uns herüber, was Gott zu unserer Heiligung oder Verherrlichung in Bereitschaft hält. Es macht uns das Gebet ferner auch, wie wir gleich sehen werden, die himmlische Herrlichkeit und das ewige Leben gegenwärtig, ja in ihm genießen wir das ewige Leben dem Anfange nach. Denn es ist ein bereits hiernieden stattfindendes Reden mit Gott und ein Nehmen aus seiner Fülle, wie wir es dort im Jenseits ewiglich tun werden.

Was nun schließlich die Dauer, oder Kontinuität dieser Heiligung des Gerechtfertigten betrifft, so ist sie als eine von vornherein uns geschenkte Gnadengabe (vgl. ἐδόξασε in Röm 8,30) auch eine unaufhörliche oder unverlierbare. Dies liegt zunächst darin begründet, daß der heiligende Geist „Gott“ ist und sein einmal angefangenes Werk in uns, die wir ihm nicht entgegenkamen und nichts boten, auch vollführen wird bis auf den Tag Christi, trotz unserer Sünde und unseres Widerstandes: Phil 1,6. Er ist Gott, und so sind seine Wirkungen von ewiger Dauer. Auf diese Unverbrüchlichkeit des Gnadenstandes oder auf die *perseverantia sanctorum* führen auch noch Stellen wie Mt 24,22.24; Mk 13,22; Joh 10,28.29; 17,12; 1.Kor 1,8; 2.Tim 1,12 ; 1.Petr 1,5. Röm 8,35-39 heißt es u.a., daß weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch irgend eine Kreatur uns – die Gerechtfertigten und Verherrlichten (Geheiligten) – würde trennen können von der in Christus uns zuteil gewordenen Liebe Gottes. Verbürgt wird uns diese *perseverantia* durch das Fürbitteramt Christi im Himmel, wovon schon der Heiland auf Erden ein so herrliches Abbild uns gegeben in Joh 17 und in seiner Bitte für Petrus, Lk 22,31f. (vgl. Joh 18,9). Ferner heißt es, daß die Gerufenen kraft des Todes Christi ein ewiges Erbe zu erwarten haben. Hebr 9,15. Ferner besteht (1.Joh 3,9) der Charakter des aus Gott Geborenen darin, daß er nicht Sünde tut, denn sein Same – der Same der Wiedergeburt bleibt in ihm, und er kann nicht sündigen: denn er ist aus

295. Vgl. Calvin III. 2, § 42, 43.

Gott geboren. „Er kann nicht sündigen“ hat in diesem Zusammenhang die Bedeutung, daß er nicht wieder auf den einmal verlassenem Weg zurückkehrt, wo man neben der Gerechtigkeit aus dem Glauben Gerechtigkeit aus Werken eines Gesetzes suchte, wo man den Jesus verkannte, der im Fleische gekommen, um die volle Genugtuung zu erwirken, wo man von der rechten brüderlichen Gemeinschaft sich fern hielt aus Furcht vor Einbuße an zeitlichen, irdischen Vorteilen und aus Liebe zu der Welt. (Vgl. den ganzen ersten Johannesbrief). Endlich liegt es in der ganzen Art und Beschaffenheit des Gnadenbundes, daß er alles Zeitliche und Ephemere abgestreift hat und nicht abermals auf das „Tun“ der Kreatur abgestellt, sondern ewig ist, wie derjenige, der ihn in Christus mit uns geschlossen hat. (s. Jer 31,33-37; 32,40; Hes 36,27ff.; Hebr 10,14-17).

Daß diese Lehre von der *perseverantia* von den berühmtesten Vätern im Streit mit den Pelagianern behauptet wurde, ist bekannt (vgl. die Stellen bei Forbesius, *Instruct. theol.* I. VIII, Kap 19-22; ferner Calvin II,3,11; II,5,3; Heppe a. a. O. Loc. XXIII). Erst die römisch-trident. Lehre verwirft dieselbe als eine eitle Anmaßung, vgl. Bellarmin, *de iustific.* 1,4; 3,14 ss.

B. Die Verherrlichung im engeren Sinne

Es folgt jetzt der zweite Teil der Verherrlichung, der sich auf das Jenseits bezieht. Die Hauptmomente sind die Gabe des ewigen Lebens, die Auferstehung des Fleisches und die Verklärung des Leibes. Verherrlichen hat nämlich auch den Sinn, daß jemand wieder zu Ehren gebracht werde. Durch Adams Fall ging der Mensch aller Ehren verlustig; er ermangelte der δόξα θεοῦ, der Herrlichkeit Gottes²⁹⁶ Röm 3,23. Und dessen bedarf ja der gefallene Mensch nicht bloß der Seele, sondern auch dem Leibe nach. Es soll beides wieder zu Ehren kommen bei den Gerechtfertigten. Da besteht nun die Verherrlichung der Seele darin, daß sie das ewige Leben vor Gottes Angesicht genießt und aus diesem Anblick eine Fülle der Freude entnimmt (Ps 17,15, vgl. Ps 16,11)²⁹⁷; daß sie, durch den Glauben der Heilsverdienste Christi hiernieden teilhaftig geworden, nunmehr Frieden mit Gott hat, von ihm nicht mehr gerichtet wird, und somit ein Leben nur fortsetzt, dessen Anfang schon hier auf Erden geschmeckt wurde: Joh 5,24; 3,36; 6,40; vgl. Röm 5,1f. Dieses Leben besitzt die Seele aber hiernieden in der Hoffnung, Röm 8,24; das Eigentliche beginnt für die Gerechten erst mit dem Tode. 2.Kor 5,8.

296.S. o. S. 188.

297.Zu Ps 17,15 und dessen Deutung auf das ewige Leben, vgl. Hofmann, *Schriftbeweis* II, 2,S. 494.

Die Verherrlichung des Leibes beginnt mit der Auferstehung am jüngsten Tage und der darauffolgenden Verklärung der Leibesgestalt, wodurch sie ähnlich wird dem Leibe Christi in der Herrlichkeit. Phil 3,21. Damit erreicht die Herrichtung des ganzen Menschen nach dem Bilde Christi, die nach Röm 8,29 von Gott von Anfang an bezweckt war, ihr Ziel. Auch auf diese Herrlichkeit, als auf ein letztes Äußerstes, hoffen wir hier auf Erden schon – unter vielem Seufzen: Röm 8,23.

Angehoben hat jene Zubereitung der Christen nach Maßgabe des Bildes Christi mit der Heiligung auf Erden; fortgesetzt wird sie bei der Erlangung des ewigen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott; vollendet wird sie mit der Auferstehung und der Verklärung des Leibes. Alle drei Momente sind aber nur Bestandteile einer und derselben Verherrlichung, die dem Gerechtfertigten zufolge Röm 8,30 ein für allemal gegeben wird, aber also, daß sie zur Geltung kommt in einer gewissen Ordnung, die Gott ihr gesetzt hat.

In welcher Weise Gott die Verherrlichung des Gerechtfertigten schließlich zur Geltung kommen läßt, das werden wir näher in der Eschatologie, dem letzten Teile der Dogmatik, untersuchen.

§ 73. Der Mensch an und für sich nach der Bekehrung

Wir verfahren hier ganz wie oben in der Anthropologie § 33 und 34, wo wir auch zuerst das Bild Gottes und die Gleichheit Gottes betrachteten und sodann den Menschen nach den verschiedenen Momenten seines Wesens.

Wir haben in den drei letzten Paragraphen die Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung des Menschen betrachtet, und der Zusammenhang mit den § 33-34 ist evident. Der Mensch hatte durch die *aversio a Deo die iustitia originalis verlor*en und verharrt nun im Zustande des Todes, der sich äußert in der Übertretung der zwei Tafeln des Gesetzes, bis er *gratis iustificatus propter Christum* die verlorene Stellung wiedererlangt hat, um sodann heilig und untadelig zu sein vor ihm, Eph 1,4, d.h. Gott zu fürchten und, in dem Dienst gegen seinen Nächsten, zugleich Gott zu dienen und über die Welt, Tod und Teufel zu herrschen. Es hat Gott seine erste Absicht, die er mit dem Menschen laut 1.Mose 1,26 hatte, trotz Adams Fall, in Christus vollkommen realisiert. Nun könnte es jedoch scheinen, als ob von dem Wesen des Menschen, das er an und für sich besitzt, keine Erwähnung mehr zu geschehen hätte. Ist denn nicht der Mensch schon über alles hin-

weggesetzt und Bürger des Himmelreiches; könnte da noch von etwas Eigenem, von etwas, das nicht göttlich wäre, bei ihm die Rede sein? In der Tat ist er, als ein Christus durch den Glauben Einverleibter, eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen und alles neu geworden: 2.Kor 5,17; Gal 6,15. Und in Gottes Augen, der ja eben von vornherein auf Christus und sein Heilsverdienst geblickt und deshalb unsere Sünden, ja unsere ganze sündige Art gnädiglich bedeckt, ist auch kein Fluch, kein Verdammungsurteil und kein Zorn mehr vorhanden. Denen gegenüber, welche er gerechtgesprochen um Christi willen; vgl. z.B. Röm 5,1; 8,1. Ja vielmehr, in Gottes Augen folgte, wie wir gesehen, auf die Rechtfertigung aus dem Glauben *nexu individuo* (sofort), wenn auch nicht als in eins mit ihr zusammenfallend zu denken – die Verherrlichung (resp. die Heiligung). Mit ihr aber trat jene große Änderung ein, daß nunmehr der heilige Geist uns erleuchtete Augen des Verständnisses gibt, womit wir die Hoffnung unsrer Berufung und den Reichtum unsres Erbteils erkennen und jener Kraft an uns im Leben inne werden, die Gott gewirkt in der Auferstehung Jesu Christi, Eph 1,18ff.; Phil 3,10f.

Das 6. Kapitel des Römerbriefes zeigt uns, daß die Sünde für den Gläubigen abgetan ist, und zwar nicht in jener hölzernen Weise, in der alte Dogmatiker wohl von der Rechtfertigung reden als etwas, das im weiten Umkreis um uns her sich abspielte, so daß wir nur ganz vereinzelt von dem Notiz zu nehmen hätten, was in der Peripherie geschah. Nein, gleich V.1 begegnet der Apostel der ängstlichen Frage der Gläubigen: ob wir in der Sünde beharren würden, mit einem energischen: Das sei ferne! Und sofort läßt er den Edelstein der Genugtuung Christi von allen Seiten vor ihren Augen funkeln. Er verwertet zuvörderst die Taufe, um zu zeigen, wie sie kraft derselben in Gemeinschaft mit dem Tode und der Auferstehung Christi getreten, so daß ihr alter Mensch mit Christus, dem Haupte, gekreuzigt sei, und sie also nicht mehr der Sünde dienen würden (V.3-6). Denn wer gestorben – auf den habe die Sünde kein Recht mehr (V.7).

Ja vielmehr, leben würden sie nunmehr mit dem Haupte, Christus (V.8), in der Gewißheit, daß dieses Haupt fortan nicht stirbt, sondern des Todes ledig ist (V.9). Denn einmal starb er, und das tat er eben jener Sünde wegen, – ihr die Kraft zu nehmen, uns zu verdammen und in uns zu herrschen, wozu ihr Gottes Zorn das Recht verlieh. Und zwar starb er so, daß es für immer genug war, zu einem Mal – fortan lebt er aber Gott. Und ebenso nun, wie Christus, das Haupt, in bezug auf die Sünde tot und nur Gotte lebendig ist – also betrachtet auch ihr (die Glieder) euch als der Sünde tot und nur Gott lebendig in Christus Jesus, unsrem Herrn (V.11).

Von V.12-23 variiert der Apostel unter Anwendung verschiedener Bilder den segensreichen Satz, daß die Sünde aus dem Zentrum gerückt sei und nicht über uns zu regieren habe, sintemal (nach V.14) wir nicht mehr unter Gesetz – das heißt gemäß eigenwilliger Deutung und Handhabung desselben – sondern unter Gnade sind. Unter diesem neuen Regime, das Christus uns in der früher beschriebenen Weise erworben, erfährt der Gläubige so gewiß die volle Instandsetzung zum Fruchtbringen bis ins ewige Leben hinein (V.22), wie er zuvor eine eminente Befähigung darin gezeigt, um dem Tode Früchte zu zeitigen (V.21). Daß dies geschieht, liegt an dem veränderten Standpunkt, wonach der Gläubige nicht mehr unter Gesetz, welches Sünde und Tod nur steigert, sondern unter der neuen lebendig machenden und lebendig erhaltenden Herrschaft der Gnade steht (V.14).

Aber dennoch, trotz solcher Zusagen, wie Römer 6 sie gibt, bleibt der Mensch – Mensch und verliert seine Art nicht. In der Wiedergeburt wird die Substanz des Menschen nicht geändert. Eine Eingießung neuer Kräfte, religiöser Qualitäten und Dispositionen findet keineswegs statt. Das ist Osiandrisch und römisch.²⁹⁸ Die Kraft der Auferstehung Christi erweist sich zwar an uns, die wir glauben, aber sie fließt nie auf uns über, sondern verbleibt in Christus, dem Haupte, und wird dann den Gläubigen im Leben zugewendet – durch den heiligen Geist. Unter die Herrschaft der Gnade ist der Christ zwar gestellt, aber als Mensch, als immerdar noch im Fleisch Lebender, Röm 7,14. Der Schwerpunkt wird in der nun anhebenden neuen Ordnung der Dinge nicht verrückt. In Christus und seinem Verdienst liegt dieser Schwerpunkt; es soll Christus allein der Mittler sein und bleiben. Der Mensch dagegen mit allem seinem Wirken soll nie in Betracht kommen können an und für sich, und als ob er etwas vor Gott geworden wäre (*qualitas inhaerens*), oder irgend Ruhm vor ihm hätte. Christus ist und bleibt die Achse, um die unser ganzes Heil sich dreht. Gal 2,20.21. Es gibt ja nämlich schon seit dem Protevangelium kein Gesetz mehr, das Gott dem Menschen auferlegt hätte zu dem Zweck, daß er durch dasselbe gerecht würde; Gott hat das Evangelium von Christus gegeben, und durch den Glauben an dasselbe fällt uns alles zu, auch die Erfüllung dessen, was das Gesetz als sein Recht fordert: Gal 3,22; Röm 8,3.4. Wofern aber der Mensch nach der Rechtfertigung eine Heiligung sich selbst erwer-

298. Luther fügt zu Melanchthons bekanntem Brief an Brenz (Corp. Ref II, 502) bei: auch er stelle sich die Sache – von der Rechtfertigung vor Gott – so vor, als ob gar keine Qualität in seinem Herzen sei, die Glaube oder Liebe heiße, sondern an die Stelle hiervon setze er Christum und spreche: *haec est iustitia mea, ipse est qualitas et formalis, ut vocant, iustitia mea, ut sic me liberem ab intuitu legis et operum. – Sic dicit: Ego sum via, veritas et vita. Non dicit: ego do tibi viam, veritatem et vitam, quasi extra me positus operetur in me. Talia in me debet esse, manere et vivere, loqui non per me, an (seu?) εἰς ἐμέ 2.Kor 5, ut essemus iustitia in illo, non: in dilectione aut donis sequentibus.* Von dieser Position Luthers ist auch bei der Heiligung nicht abzugehen, sonst würde ja in dieser Lehre alles bei der Rechtfertigung gesagte wieder zurückgenommen.

ben wollte durch eigenes Wirken – so hörte Gnade auf, Gnade zu sein, Röm 11,6, vgl. 4,4. Wo immer der Mensch auch nur Miene macht, etwas vor Gott zu gelten, oder mit Hilfe Christi, der ihm als Hebel dient, eine Stufe erstiegen zu haben vor Gott, oder auch nur Miene macht, etwas zu wollen als aus sich selbst: da wäre die Gnade in ihrer alleinigen Wirksamkeit abgeschafft und Christus umsonst gestorben: Gal 2,21. Der Mensch wäre wieder unter ein Gesetz (Regime) geraten, aus dem er doch befreit worden. – Dem ist nun entgegenzuhalten das Wort: Er muß wachsen – ich aber muß abnehmen (Joh 3,30), und zwar ist dies eine beständige Regel im Reiche Christi.²⁹⁹

Daraus folgt dann, daß es der Mensch an und für sich zu nichts bringt; der Bekehrte trägt so wenig eine ihm inhärierende Heiligkeit, als eine eingegossene Gerechtigkeit (*iustitia infusa*) mit sich herum – keine *natura divina* Oslanders. Nein, der Mensch bleibt an und für sich, auch im Stande der Bekehrung, Fleisch, Röm 7,14. So hat der Weingärtner (Gott) auch einen jeden, der da Frucht bringt, immer wieder zu reinigen, daß er mehr Frucht bringe (Joh 15,2); d.h. er hat dasjenige wegzunehmen, was der Wirkung des heiligen Geistes im Wege steht; m. a. W. das Fleisch muß beständig getötet werden. Der Mensch wird nie durch eigene gute Werke das göttliche Wohlgefallen erwerben können, sondern nur, was die Hand des Glaubens von dem Verdienste Christi in der Kraft des heiligen Geistes ergreift, bewirkt zunächst – wie wir bei der Rechtfertigung sahen – daß der Gottlose bestehen kann in Gottes Gericht. Röm 4,5. Das neue Leben nun in Heiligkeit und nach dem Willen Gottes, das in dem Menschen alsdann durch den heiligen Geist beginnt, ist nicht aus einem in den Menschen ver-

299. Sehr treffend spricht Melanchthon in seinen klassischen Ausführungen in der Apologie 84 von diesem Fortschritt im Rückschritt, wo er vom Herabziehen der Decke Moses spricht (2.Kor 3,15): *Tunc autem detrahitur nobis hoc velamen, quando Deus ostendit cordibus nostris immunditiam nostram et magnitudinem peccati. Ibi primum videmus nos longe abesse ab impletione legis. Ibi agnoscimus, quomodo caro secunda atque otiosa non timeat Deum, nec vere statuatur nos respici a Deo. – Ibi experimur, nos non credere, quod Deus ignoscat et exaudiat. Quum autem audito evangelio et remissione peccatorum fide erigimur, concipimus Spiritum sanctum, ut iam recte de Deo sentire possimus, et timere Deum et credere ei. Ex his apparet, non posse legem sine Christo et sine Spiritu sancto fieri. – Und ibid. p.84. 11: Quare non potest lex vere fieri nisi accepto Spiritu sancto per fidem. – Dieses Sachverhältnis ändert sich niemals; der heilige Geist ist stets und bleibt die alleinige Garantie, daß wir sowohl in der Demut fortschreiten, als auch daß das Gesetz trotzdem von uns erfüllt wird. Ebenso zeigt Melanchthon, Apologie 134, daß seine Gegner nichts Rechtes von den Fortschritten, die der Glaube auf Erden macht, wüßten. *Haec fides, de qua loquimur, existit in poenitentia, et inter bona opera, inter tentationes et pericula confirmari et crescere debet, ut subinde certius apud nos statuamus, quod Deus propter Christum respiciat nos, ignoscat nobis, exaudiat nos. Haec non discuntur sine magnis et multis certaminibus – ubi testatur experientia, quam difficilis res sit fides. Et dum inter terrores (conscientiae) erigimur et consolationem concipimus, simul crescunt alii motus spirituales, notitia Dei, timor Dei, spes, dilectio Dei, et regeneramur, ut ait Paulus (Kol 3,10; vgl. 2.Kor 3,18), ad agnitionem Dei, et intuentes gloriam Domini transformamur in eandem imaginem, id est, concipimus veram notitiam Dei, ut vere timeamus eum, vere confidamus, nos respici, nos exaudiri. Haec regeneratio est quasi inchoatio aeternae vitae, ut Paulus ait Rom. 8,10: Si Christus in vobis est, spiritus vivit, corpus autem mortuum est etc. – Ex his candidus lector iudicare potest, nos maxime requirere bona opera, siquidem hanc fidem docemus in poenitentia existere et debere subinde crescere in poenitentia. Et in his rebus perfectionem christianam et spiritualem ponimus, si simul crescant poenitentia et fides in poenitentia. Haec intelligi melius a piis possunt, quam quae de contemplatione aut perfectione apud adversarios docentur.**

legten sogenannten Prinzip³⁰⁰ des neuen Lebens, sondern aus der Quelle, die Christus in persona ist, geflossen und auch fort und fort abzuleiten. In diesem Sinne befiehlt der Apostel³⁰¹ den Christen, sich für solche zu achten, die da Tote seien der Sünde gegenüber, so daß also der Verband, in dem sie früher mit der Sünde standen, zerrissen ist (V.10) – dagegen sollen sie sich achten als solche, die Gott lebend seien in Christus. Röm 6,11. So sagt er a. a. O.: unser Organismus sei tot, aber der uns einwohnende (heilige) Geist sei Leben (Röm 8,10); er sagt Kol 3,5: getötet sollt ihr haben (Aorist) eure Glieder, die auf Erden sind, Hurerei, Unreinigkeit, böse Leidenschaft, böse Lust und den Geiz. Ein allmähliches Absterbenlassen dieser Glieder würde auf Möncherei führen. Es teilt also der Apostel unserem alten Menschen die einzelnen Sünden als ebenso viele Glieder oder als Organe seiner Betätigung zu und verlangt, daß wir diesen ganzen Organismus in dem Tode belassen sollen, in welchem er liegt, sofern wir ja nach der Auseinandersetzung in V.3 und Kap 2,11.12.20 gestorben sind mit Christus an seinem Kreuze und begraben mit ihm.

Um das Wesen des Menschen an sich nach der Berufung, Rechtfertigung und Glorifikation zu begreifen, ist besonders Röm 7 von großem Gewicht. Dieses Kapitel redet von dem Wiedergeborenen.³⁰² Ich weiß, sagt Paulus 7,18, und zwar von der Gegenwart – ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleisch, wohnt nichts Gutes. Durch die nähere Bestimmung „in meinem Fleisch“, die zu dem „ἐγώ“ hinzutritt, will Paulus sein Ich nicht etwa teilweise reinigen und entschuldigen,³⁰³ sondern er will nur offen lassen: daß außerdem ja der heilige Geist auf sein inneres Leben Einfluß hat – und insofern in ihm dennoch Gutes gewirkt werde. Sein „Ich“ selber preist er hier nicht, sondern stellt es vielmehr sehr bloß. Das Ich hat völlig die Direktive verloren; es ist gleichsam völlig aus dem Sattel gehoben; es kann durchaus nicht, was es will, Röm 7,20; der Sünde ist die Herrschaft eingeräumt, und dieselbe wird nur durch den heiligen Geist ihr entrissen.

300. Melancthon in ep. ad Rom. zu Kap 6,1 bemerkt u.a.: *Nec significat novitas cogitationes et motus rationis sine Spiritu sancto, nec significat Spiritus „rationem“, sed tertiam personam Divinitatis, quam aeternus Pater dat per Filium in corda nostra.* – Der heilige Geist trennt sich nicht von seinen Gaben, sagen wir.

301. Behufs der richtigeren Auffassung von Röm 6 vgl. besonders Beza, Annotationes zu V 3-5 und 10-11.

302. Daß dies Kapitel nicht von den Erfahrungen des Unwiedergeborenen redet, steht außer Frage. Den Unwiedergeborenen Worte in den Mund zu legen, wie: „Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht“ – wäre für einen Mann wie Paulus unleidlich: das hieße Christus nur zum Hebel für das Vollbringen des Guten machen. Erst im Munde des Wiedergeborenen, der solche Worte in tiefstem Schmerz ausspricht, haben die Worte des Paulus in Röm 7,14ff. einen guten Sinn. Vgl. auch, was auf S. 253 über die richtige Auslegung von Röm 7 gesagt wurde. Die alte reformierte Erklärung dieses Kapitels hat, wie Tholuck (zu Röm 7,7) sehr mit Recht hervorhebt, einen beredten Verteidiger gefunden in Dr. Kohlbrügge, Das 7. Kapitel des Briefes Pauli an die Römer, 1839, dritte Auflage 1855.

303. Er will auch nicht etwa zwei Ich aufstellen, ein wiedergeborenes und ein sündiges Ich – ein altes Ich im Fleische und ein anderes des neuen Menschen – solches würde die Einheitlichkeit der Person aufheben und die Zurechnung der Sünde einerseits, der Gerechtigkeit Christi andererseits unmöglich machen.

Fleisch und heiliger Geist sind nach Gal 5,17 in den Gläubigen in einem derartigen beständigen Konflikt, daß diese gar nicht imstande sind, zu tun, was sie wohl wollten (vgl. Röm 7,19). Dem Fleisch ist durch Christi Tod zwar die Herrschaft aufgekündigt; der heilige Geist macht seine Herrschaft geltend im Menschen; ein anderes Gesetz – das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus – hat uns befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes (Röm 8,2); aber des Menschen Ich ist leider zwischen beiderlei Gesetz zu sehr geteilt, als daß es einen und denselben Weg stets einhielte und also dem heiligen Geist Recht zu geben im Stande wäre aus sich selber. Es meldet sich beständig das Gesetz in unseren Gliedern, welches da widerstreitet dem Gesetz in unserem Gemüt und nimmt uns gefangen unter das Gesetz der Sünde, das in unseren Gliedern ist. Es steht hier Gesetz gegen Gesetz, Regime gegen Regime – und das Ich kann sich aus sich selbst für keines der beiden entscheiden. Das Fleisch des Menschen, in dem nichts Gutes wohnt, kann nur noch getötet, nimmermehr jedoch geheiligt und ein heiliges Fleisch werden. Gal 5,24. Darum handelt es sich auch allein, daß der Christ stets im Glauben dies anerkenne und festhalte: daß das Fleisch nach Gal 5,24 gekreuzigt; oder der Leib des Fleisches nach Kol 2,11 ausgezogen und dadurch seine Kraft gebrochen ist (vgl. Heid. Kat. 43). Darum handelt es sich, daß der Christ stets anerkenne, daß aus ihm, das ist aus seinem Fleische, nichts vor Gott Gutes mehr hervorkommen könne, sondern daß dies nur geschehe, wenn der Geist Gottes in ihm selber das Gute vollbringt. Es gilt also lediglich, daß ein Kampf des Glaubens da sei,³⁰⁴ wonach man mitten im vollen Bewußtsein, daß man fleischlich gesinnt ist, und trotz alles Widerstrebens des Fleisches, dennoch an der Hand des heiligen Geistes einherwandelt (Gal 5,16) und also des Geistes Früchte hervorbringt. Gal 5,16.18.22f. Diesen Kampf des Glaubens,³⁰⁵ wobei man nie der Meinung ist, Heiligkeit bereits in sich zu tragen, sondern wobei man stets bedacht ist, ein großes Ziel im Wettlauf zu erlangen und nur das himmlische Tribunal, wohin Gott in Christus Jesus uns ruft, um den Kampfpfeis zu erteilen, vor Augen hat – lernen wir kennen aus Phil 3,13-16. Der Glaubende bringt es also nicht zu einer Veredelung und Heiligung seines Fleisches, zu einem allmählichen Absterben des alten Menschen und einer in dem gleichen Verhältnis statthabenden Zunahme des neuen Men-

304. Von demselben geben uns die Psalmen vielfache Beispiele; vor allem Psalm 119.

305. Die oben gegebene Darstellung weicht nicht eigentlich ab von derjenigen unserer alten Theologen, wenn sie davon reden, daß die Erfüllung des göttlichen Gesetzes inchoative – einen geringen Anfang haben, nach Heidelb. Kat. 114, die Allerheiligsten – sed non perfecte bei den Wiedergeborenen statfinde. Fragt man nämlich bei ihnen nach, wann denn die sanctificatio perfecta eintritt, so weisen sie auf die Zeit nach dem Tode und trösten uns also damit, daß auch die Heiligung lediglich ein Werk des im Glauben ergriffenen Christi und nicht unser Werk sei (Calvin Inst. III, 14,12; 3,9; IV,15.11. a. E.; Gerhard Loc. 13, § 192; Luther, Catech. maior. p. 501, 58; Melancthon, in ep. ad Romanos zu Kap 6,1).

schen. Es verhält sich nicht so, daß etwa die eine Hälfte der Seele wiedergeboren – die andere noch nicht wiedergeboren wäre bei dem Gläubigen³⁰⁶. Nicht stufenweise oder allmählich – nach Weise einer allmählichen Verschiebung der Grenzen zwischen dem alten und neuen Menschen – gelangt der Gläubige endlich zur Vollkommenheit, daß er sie, abgesehen von Christus, tatsächlich in seinen Besitz brächte, sondern es bleibt am Ende gleichwie am Anfang dabei³⁰⁷, daß wir an und für uns leer, jedoch in Christus vollkommen sind, in welchem Gott alle Fülle der Gottheit für uns wohnen lassen wollte. Es bleibt dabei, daß wir in ihm, im Glauben an seinen Erwerb für uns, mit allem erfüllt sind, was das Gesetz von uns fordert, Röm 8,4;³⁰⁸ Kol 2,9.10, vgl. 4,12.

So müssen wir denn immerdar zur Quelle zurück, und zwar unter den gleichen Symptomen und Erscheinungen, wie bei der erstmaligen Bekehrung, weil eben die Hindernisse immerdar die gleichen bleiben. Im Wege des Glaubens und der Reue müssen wir stets wieder zu Gott zurückkehren; der alte Mensch muß immerdar sterben, daß der neue auferstehe, vgl. 2.Kor 4,16.³⁰⁹ Und so ist denn die Bekehrung etwas, das sich wiederholt im Leben. Es bedarf des Geistes der Gnade und des Gebets, um den Rest Israels zur Erkenntnis seiner Sünde, die in der Verleugnung des Messias bestand, zu bringen.³¹⁰ In diesem Sinne wird von Petrus eine Bekehrung ausgesagt, Lk 22,32, und um diese Bekehrung bittet auch Jeremia in den Klageliedern 5,21. Wir haben auch bei der wiederholten Bekehrung die Heiligkeit stets außerhalb uns in Christus zu suchen; wir haben diese Bekehrung (nach Sach 12,10) mit Israel immer wieder von einer neuen Ausgießung des Geistes zu erwarten und bekommen keine unserem Fleische anklebende Heiligkeit. Von Anfang bis zu Ende wird die Botschaft von Christus dem Glaubenden gepredigt werden müssen, auf daß aus Gott, in Christus, unter des Geistes Leitung alles da sei, was wir aus uns selber dem Gesetze Gottes nicht bringen können.

Alles zusammenfassend sagen wir: unsere ganze Heiligung ist Gott in die Hände zu geben, daß er in uns tue, was vor ihm gefällig ist, durch Chris-

306. Von solchem wiedergeborenen und unwiedergeborenen Teil der Seele reden zwar hie und da auch unsre alten Theologen, ohne doch irgendwie die Sache damit zur Klarheit gebracht zu haben. Bezus Auslegung von Römer Kap 6 zeigt das Schwanken der Alten in der Lehre vom alten und neuen Menschen, gibt aber zugleich die rechten Fingerzeige aus dem Texte an. Die Neueren sind in völliger Unklarheit über diese Sache.

307. Treffend sagt Melanchthon, in ep. ad Rom. zu Kap 6,1: *At in hac vita dem homo renatus est vetus et novus, i. e. Paulus est novus, quia in eo habitat Deus et illustrat eum Verbo suo et sanctificat Spiritu sancto – sed nondum in hac vita natura Pauli est sine peccato et sine morte; eatenus est vetus homo, sed haec vetustas mortificatur, non regnat.*

308. Zu dem Ausdruck δικαίωμα τοῦ νόμου beachte man LXX zu 1.Sam 8,11: τὸ δικαίωμα τοῦ βασιλέως.

309. Das ἡμέρα καὶ ἡμέρα bedeutet „täglich“: vgl. Beza z. d. St.

310. Sach 12,10; vgl. Joh 19,37 und meine Christologie des A.T. S. 811f.

tum, im Wege der uns bewahrenden Gemeinschaft des heiligen Geistes: Hebr 13,21; 2.Kor 3,5; Phil 2,13; Eph 2,10. Und Gott tut es auch: dieser Zuversicht leiht die Hebräerstelle (13,21) beredten Ausdruck. „Der Gott des Friedens – habe euch zugerüstet für jedes gute Werk, zu tun seinen Willen – in euch verrichtend, was vor ihm gefällig ist, durch Jesus Christus.“ Hier wird nicht nur die volle Zurüstung und Instandsetzung der Christen Gott beigelegt, sondern das Tun des Guten Gott unmittelbar in die Hand gegeben; ähnlich wie Hes 36,27 („Ich will machen, daß ihr in meinen Geboten wandelt“). Wir dürfen das Gleiche entnehmen aus der Fürbitte des Apostels: „Er aber selbst, der Gott des Friedens, heilige³¹¹ euch durch und durch, und euer Geist, ganz, samt der Seele und Leib, müsse untadelig bewahrt werden auf die Zukunft unsres Herrn Jesus Christus“: 1.Thess 5,23.

§ 74. Vom tertius usus legis oder von den guten Werken³¹²

Wir haben in § 71 gesehen, was Gott zu unserer Rechtfertigung und Heiligung oder Verherrlichung beiträgt, nämlich alles und jedes. Wir haben sodann in § 72 gelernt, daß der in dieser neuen Schöpfung der Gnade sich aufhaltende Mensch bleibt, was er ist, nämlich Fleisch; und nicht mystischer Weise mit Gott eins, oder vergeistigt (sozusagen vergottet) oder neuer Qualitäten teilhaftig wird, sondern als Bettler³¹³ um Christi willen einst in das Reich der Herrlichkeit wird aufgenommen werden.

Inwiefern hat nun der Christ überhaupt noch mit dem Gesetz Gottes etwas zu schaffen? Gar nichts in der Weise, wie er in seinem früheren Stand damit zu schaffen hatte. Im Vergleich mit diesem früheren Stand ist der Christ jetzt frei vom Gesetz und diese christliche Freiheit muß streng behauptet werden.³¹⁴ Die christliche Freiheit steht aber nicht im Gegensatz zu jeglicher Gebundenheit, sondern nur zu dem Gesetz, das der Mensch erfüllen zu müssen meint, um Gott zu gefallen (Gal 2,21) und welches der

311. Wir bemerken hier abermals den Aorist; es duldet keinen Aufschub in den Augen des liebenden Apostels. Gegen die Trichotomie a. a. 0. spricht sich aus Gerhard, Loci t. XVII. 70.

312. Daß Luther und Melanchthon den Zweck der Rechtfertigung durch den Glauben in den „Werken“ sahen, und unter diesen die Werke der zwei Tafeln des Gesetzes verstanden, folgt aus gewichtigen Stellen, z.B. Kirchenpostille Erl. Ausg. XIV, 154. „Wir richten das Gesetz auf: d. i. ebendarum lehren wir den Glauben, damit das Gesetz erfüllt werde.“ Großer Katech, 488,2. Ebenso in der Auslegung der Genesis bei Zöckler, Ev.Kirchenzeitung 1884, S. 266 Ferner Melanchthon (Corp Ref. XV, 460): *Immo ideo iustificati estis, ut bene operemini.* Corp. Ref. XXVII, 521: *Et qui hanc fidem consecuti sunt, hi renati sunt, ut bene operentur, ut legem faciant.* Ferner zu Röm 6,15: *Causa finalis reconciliationis est conformitas cum Deo.* Vgl. zu diesem § überhaupt Olevian, De substantia foederis I, Art. 7, § 9; Art. 8, §§ 4-43. Für die Beweise aus Luther und Melanchthon vgl.-außerdem Loofs, Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie, Stud. und Krit. 1884, S. 639,667.

313. Luthers letztes schriftliches Wort war: Wir sind Bettler, *hoc est verum.*

314. Vgl. dazu Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen.

Apostel geradezu als Zorn wirkend bezeichnet (Röm 4,15). Über ein solches Gesetz, sei es nun ein moralisches oder zeremoniales (Beschneidung) oder welches immer, sich zu erheben, leitet der Galaterbrief die Christen an. Die Galater sind anders belehrt worden. Gal 3,2. Sie sollen bedenken, daß, wofern sie durch ein Gesetz Rechtfertigung suchten, sie aus der Gnade herausgefallen seien. Gal 5,3.4. Wir sind, wie Paulus in Röm 8,2 kühn sagt, durch das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus – durch diese neue Norm und Lebensordnung – befreit vom Gesetz (Regime) der Sünde und des Todes. Gleichwie Christus (das Haupt) der Sünde die Herrschaft im Fleische genommen, indem er durch Gehorsam sie aus dem Mittel getan und das Gleichgewicht in der menschlichen Natur damit wiederhergestellt – also (nach dieser Norm des Geistes des Lebens in Christus Jesus) werden auch wir, von der Sünde abgewandt, ihrer verdammenden Kraft und Herrschaft (dem alten Regime) entnommen, Gott leben, oder Knechte der Gerechtigkeit sein, nachdem wir zuvor Knechte der Sünde waren (Röm 6,13.19). Und in diesem Stand der Freiheit von einem Sünde und Tod lebendig erhaltenden Gesetz sollen die Christen feststehen bleiben, Gal 5,1-13, und nicht wieder in das Joch der Knechtschaft sich einspannen lassen. Sie sollen nicht mehr unter Gesetz sein wollen, um dasselbe aus eigener Kraft erfüllt zu haben, sondern sollen die Früchte solches knechtischen Dienstes weit von sich tun. Gal 4,21-31. In sehr anschaulicher Weise bedeutet Paulus Röm 7,1-6 seinen Lesern, daß sie mit dem Gesetz nichts mehr zu schaffen, daß sie es als einen verstorbenen Ehegemahl zu betrachten und sich nunmehr ganz als dem neuen Gemahle, Christus, Vertraute anzusehen hätten. Ihr seid durch den Leib (Tod) Christi getötet dem Gesetz, welches doch nur die Sünde bis dahin steigerte, daß sie als eure Feinde (παθήματα) euch bestürmten, und seid von dem Gesetze abgebracht, nachdem es gestorben, dem ihr verbunden waret – und zwar um in Neuheit des Geistes zu leben, und nicht im alten Wesen des Buchstabens (dem Regime des ersten Mannes oder des Gesetzes). Und in gleicher Weise wurde schon Röm 6,14 vom Apostel der glorreiche Satz aufgestellt: daß die Christen nicht ferner mehr unter Gesetz seien, sondern unter der Herrschaft der absolut regierenden Gnade. Hier erfahren sie, wie Gott das Gesetz selbst in die Hand nimmt, um es in ihnen durch seinen Geist zur Erfüllung gelangen zu lassen: Röm 6,16.19. Das ist nun der Stand der christlichen Freiheit, wo uns kein Gesetz mehr hemmend in den Weg treten kann, nachdem wir in Jesus gläubig geworden sind. Diese christliche Freiheit ist keine schrankenlose, wohl aber eine solche, die mit dem zwingenden und fordernden Gesetz nichts mehr zu tun hat. In diesem Sinn redet Paulus von ihr ganz besonders im Galaterbriefe.

Treten wir nun aber mit der Wahrung unserer christlichen Freiheit, die der Galaterbrief insbesondere einschärft, in Widerspruch mit dem Gesetz? Schütteln wir das Gesetz als ein unbequemes Joch ab?³¹⁵ Nein, dennoch sind wir nicht im Widerspruch mit dem Gesetz, daß wir es beseitigt hätten. Wir sind keine ἄνομοι θεῶ d.h. ohne Gesetz Gott gegenüber, sondern ἔννομοι Χριστῷ d.h. in Christus dem Gesetz gemäß: 1.Kor 9,21. Wir dürfen also das Gesetz nicht verbannen aus dem Verhältnis, das zwischen Gott und den Gläubigen in Christus besteht; wir dürfen nicht nach neuen Vorschriften suchen, nach denen wir zu handeln hätten, oder gar die eigene Willkür zum Gesetz erheben. Wir sind insbesondere nicht dazu erlöst, daß wir nach gewissen ethischen Regeln und Vollkommenheitslehren leben müßten, sondern zur Erfüllung der Gebote Gottes. 1.Kor 7,19; Gal 5,6; Röm 8,4; 13,10. Und obschon es allein schriftgemäß ist, daß die Glaubenden auf dem rechten Wege der Heiligung durch den heiligen Geist festgehalten werden müssen, so bedient sich dieser Geist dazu dennoch des Wortes Gottes und besonders der zehn Gebote als der Richtschnur und Regel unseres Wandels. Auf daß die Erlösten nicht in Schwärmerei³¹⁶ oder Gesetzlosigkeit (Antinomismus) versinken, so ist ihnen eine feste Regel ihres Wandels vorgezeichnet, gemäß welcher der heilige Geist sie selbst leiten und heiligen und bei der er sie erhalten will bis zu ihrem seligen Ende.

Da tritt also die dritte Gebrauchsweise des Gesetzes, welche die Gerechtfertigten angeht, oder der usus legis normativus in Kraft. Dieser tertius usus ist ja nicht etwa mit dem secundus usus legis zu verwechseln. Dies geschieht, wie neuere Forscher erkannt haben,³¹⁷ sowohl in den Schmalkaldischen Artikeln, wie in der Konkordienformel.

315. In dieser Furcht war der Pietismus befangen, als er die Rechtfertigung zur Voraussetzung der Heiligung machte; die Heiligung erscheint dabei als Fortbildung der Rechtfertigung, und der Empfang der letzteren hat sich in der Heiligung zu bewähren. Aber bei dieser Bewahrung des Glaubens durch gute Werke erwuchs dem Pietismus ein ganz anderer Inbegriff von Merkmalen und Kennzeichen, ob man im Glauben stehe, als der Inbegriff des göttlichen Gesetzes war. Die Probe, ob der rechtfertigende Glaube auch echtes Gold mit sich führe, wurde noch an einem anderen Prüfstein gemacht, als dem des Gesetzes Gottes. Man schuf sich eine Art nova lex, ein Gesetz für die wahren Gläubigen.

316. In der Schwärmerei oder Mystik offenbart sich das andere Extrem zur gesetzlichen Strenge, die in der vorigen Anmerkung berührt wurde, obgleich beide Richtungen sich auch wohl wieder ineinander verschmelzen. Bereits in der Apostelzeit hat Paulus im Galaterbrief den Pietismus und im Kolosserbrief den Mystizismus bekämpft – aber beide Richtungen sind seitdem der Fährte der Kirche emsig gefolgt und haben ungezählte Opfer gefordert.

317. S. Lommatzsch, Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus dargestellt S. 359 und Loofs in dem mehrerwähnten Artikel der Studien und Kritiken 1884, 4. Heft, S. 667. Richtig dagegen setzt der Heid. Kat. den Dekalog in den dritten Teil, richtig auch Melancthon, in ep. ad Romanos, Kap 8,12; derselbe macht zu den Worten: „Wir sind Schuldner“ die treffende Bemerkung: *Hanc vocem (debitores) opponit male intelligentibus libertatem evangelicam, quae liberat renatos, ne condemnentur a lege, non liberat, ne obediunt. Manet enim aeternus et immutabilis ordo, ut Deo obediamus. Significant haec verba ordinem immutabilem.*

Durch den Geist Gottes werden die Gerechtfertigten eingeführt in die auf den zwei Tafeln des Gesetzes vorliegende Regel des neuen Lebens, den Inbegriff der Gleichheit Gottes, zu deren Erfüllung wir als neue Kreaturen in Christus berufen sind. Aus dieser Regel lernen wir nun zunächst unseren Abstand von dem guten und vollkommenen Willen Gottes kennen, aber zugleich die ewigen Normen, nach denen der heilige Geist durch eben dieses Gesetz uns leiten will. Demgemäß demütigt zunächst das Gesetz und erhebt dann wieder – Den nämlich, der in Christus Jesus nicht nach Fleisch, (d.h. abermal nach einem Gesetz und tötendem Regime)³¹⁸ sondern nach Geist wandelt. Röm 8,1. Unsere These ist: das Gesetz demütigt uns, wird dann aber für die, welche durch den Glauben in Verbindung mit Christus stehen, zu einer Verheißung, die Gottes Geist in uns erfüllt. Vgl. Dr. Kohlbrügge, Schriftmäßige Erläuterung des Artikels: „Ich glaube in den heiligen Geist.“

Wir gehen zunächst ein auf die vier Gebote der ersten Tafel, die da lehren, wie der Wiedergeborene sich gegen Gott zu verhalten habe. Hier wird die Liebe und Furcht Gottes, die aus dem Glauben stammt, nach ihren Früchten eingepreßt. Vgl. Heidelberger Katechismus Fr. 93-115. Da ist es nun für den Christen ein Gegenstand der Freude und der höchsten Befriedigung, daß er gleich anfangs vernimmt 2.Mose 20,1: Gott redete alle diese Worte – Gott also und kein Mensch. Damit wird das Fleisch, das Menschenwort gern hört, niedergehalten; wir stehen Angesichts Gottes und werden bestärkt in dem Vertrauen, daß derjenige, der dies alles gesagt – es auch tun und nicht dulden wird, daß sein Wort leer zu ihm zurückkehrt. Jer 31,33; Hes 11,19. 20; 36,27. Aus dem ersten Gebot erkennt der Glaubende Gott als den Erlöser, und sich als den Erlösten, wenn auch das, was sichtbar ist, dem widersprechen sollte. Er erfährt, daß er einen allmächtigen Gott und versöhnten Vater durch Christus hat und durch solchen

318. Fleisch und Geist, Gesetz des Geistes des Lebens und Gesetz der Sünde und des Todes stehen Röm 8,1.2 einander gegenüber, wie zwei Lebensmächte oder Regimes. Nach Röm 7,25 dient der Christ dem Fleisch nach dem Gesetz der Sünde. Die Kraft, diesen Dienst zu brechen, verlegt Paulus in den anderen Nomos, der von Christus aus sich Geltung verschafft; und während der Christ also an sich dem Gesetz der Sünde und des Todes dient, wird er durch die neue Verbindung, in der er durch den Glauben mit Christus steht, der alten durch das Fleisch in Kraft erhaltenen Verbindung entnommen, m. a. W. von der Verbindlichkeit dem Gesetz, das nur Sünde und Tod zu steigern dient, nachzuleben wird er befreit und ist er von Anfang an befreit – ἠλευθέρωσε heißt es – als ein solcher, der, in Christus geheiligt, der Sünde gestorben ist und Gott lebt (Röm 6,10.11). Für den Christen, der ein ἐννομος Χριστῷ ist (d.h. in Christus bereits dem Gesetz konform) – s. 1.Kor 9,21 – ist es eine Anomalie, daß er noch der Sünde dient oder noch dem Fleische lebt, d.h. ihrer mit Hilfe des Gesetzes Herr werden will, und so hat denn der Apostel Röm 6 genug zu tun, um die Sünde von ihrem angemessenen Thron, auf dem sie durch falsche Deutung des Gesetzes erhalten wird, herunterzustößen und die Gnade an die Stelle zu setzen (bes. 6,14). Und das Recht zu solcher Entthronung der Sünde und Einsetzung der Gnade entnimmt er aus der Stellvertretung Jesu Christi (Röm 8,3), an dem die Gläubigen haften, wie die Reben am Weinstock, an dessen Tode und Auferstehung sie Anteil haben, so daß nunmehr alle Beziehung zur Sünde und zum „Gesetz“ für sie aufgehört hat.

Glauben aller Dinge mächtig ist.³¹⁹ Wenn es nun heißt, „du sollst keine anderen Götter vor mir haben“, so werden die Glaubenden zunächst davon überführt, daß sie zum Götzendienste in allerlei Gestalt Neigung haben. Aber sofort werden sie durch die Vorhaltung dieses Gebotes dessen versichert, daß, wie sehr sie auch zu den Abgöttern hinneigen, 1.Joh 5,21, sie dennoch von den Götzen gereinigt und hingeführt werden zu dem einigen Gott, der helfen kann und will, ihn samt dem Sohn und dem Geist allein zu verehren, ihm allein zu vertrauen, ihn anzurufen und ihm zu danken. Das sonst drohende Gesetz erscheint uns im Licht des Geistes Gottes nun als eine Verheißung; Gott nimmt es in die Hand, um ihm williges Gehör und Befolgung bei uns zu verschaffen. Gottes Geist schreibt es ein in unser Herz (Jer 31,33; Hes 36,27). Genug, das erste Gebot lehrt die Glaubenden überhaupt nicht dem Fleisch, sondern Gott ihre Sache anheimzustellen.

Mit dem zweiten Gebot bringt uns der heilige Geist dahin, daß wir die Abgötter fahren lassen (1.Mose 35,4) und hingeführt werden zur rechten Anbetung, die da geschieht im Geist und in der Wahrheit, Joh 4,23. Jedes falsche Bild Jesu, das aus dem menschlichen Gehirn entsprungen, oder dem menschlichen Stolz Nahrung gibt, sofern es als bloßes Vorbild (Ideal) gelten will – lernen wir verwerfen und allein uns halten an das Bild in den Evangelien, Gal 1,6; 2.Kor 11,3.4. Besonders wird jede Verehrung Gottes und Christi unter der Gestalt eines Bildes, geschehe sie auch bloß in der Phantasie, sowie jede gottesdienstliche Veranschaulichung des Unsichtbaren durch dies Gebot abgestellt und durch den Geist Abscheu davor eingebläst.

Im dritten Gebot gibt der heilige Geist uns zunächst zu verstehen und anzuerkennen, daß wir nicht ganz und ausschließlich uns verlassen auf den Namen, der über alle Namen ist. Phil 2,9. Diesen Namen nun prägt der heilige Geist den Glaubenden ein als den einzigen, der gegeben ist, damit wir durch ihn gerettet würden, Apg 4,12, so daß wir fortan ihm allein die Ehre geben, Phil 2,10; Jes 45,23; Ps 115,1. Eine solche Ehrfurcht vor diesem Namen prägt uns der heilige Geist ein, daß wir verlernen,³²⁰ denselben zu irgend einem eitlen Zweck in den Mund zu nehmen, etwa im Leichtsinne oder zur Beschönigung einer unlauteren Sache, oder um unsere selbst-

319.Vgl. Calvin, Inst. III,2,16: *In summa, vere fidelis non est, nisi qui solida persuasione deum sibi propitium benevoluntque patrem esse persuasus, de eius benignitate omnia sibi pollicetur, nisi qui divinae erga se benevolentiae promissionibus fretus, indubitata salutis expectationem praesumit (Hebr 3,14). Fidelis, inquam, non est, nisi qui suae salutis securitati innixus, diabolo et morti confidenter insultet, quomodo ex praeclaro illo epiphonemate Pauli docemur Röm 8,38.*

320.Vgl. auch Mt 5,37: Eure Rede sei: Ja, das Ja ist, Nein, das Nein ist; was darüber ist, das ist aus dem Argen.

süchtigen Zwecke dadurch zu erreichen. Auch in speziell christlichen Kreisen wird gegen dies Gebot vielfach gesündigt. Der Name Gottes wird nicht ungestraft entheiligt. 3.Mose 24,11; Jer 34,16-20. Und so lernen wir denn diesen Namen allein heiligen, rühmen und preisen. Zu diesem Namen, als zu einem starken Turm (Spr 18,10) lernen wir im Licht des Geistes die Zuflucht nehmen. Dieser durch Christus uns offenbar gewordene Gottesname deckt alle unsere Sünden und Übertretungen gnädig zu und wirkt mehr, als alle anderen Namen zusammengenommen. Joh 17,26. Daher fürchten und lieben wir diesen Namen mehr als alle anderen in der Welt.

Im vierten Gebot will der heilige Geist alles in uns beseitigen, was zur Erwerbung einer falschen täuschenden Ruhe dient und uns den rechten Sabbath zu bewahren lehren. Wir werden angewiesen, an diesem Tage besonders dem Gedanken Raum zu geben, daß Gott es ist, der uns heiligt, s. 2.Mose 31,13 und Hes 20,12, und demzufolge das Wort Gottes in Kirche und Haus schalten und walten zu lassen, nicht aber einen Kult, der aus Zeremonien besteht. Wir werden an diesem Tag auch durch Abstehen von der gewöhnlichen Lebensbeschäftigung Raum machen dafür, daß der Herr durch seinen Geist in uns wirke, 2.Kor 3 5, und wir samt den Hausgenossen mit vollen Zügen genießen, was Gott zu unserer Heiligung geschaffen und bereitet hat. Eph 2,10. Wir lernen durch solche Feier bezeugen, daß die ewige Ruhe unser Ziel ist und nicht das Sich abmühen in allerlei selbst-erwählten Werken: Hebr 4,9.10. So wird denn die Sabbathruhe ein Zeugnis dafür, daß nicht wir mit unseren Werken, sondern Gott selber alles, was zu unserer Verherrlichung und speziell Heiligung nötig ist, zubereitet hat und es uns aus Gnaden schenken will. – Daß nun dieses vierte Gebot nicht ein sogenanntes alttestamentliches sei, welches durch Christum abgeschafft wäre, ist stets von der reformierten Kirche anerkannt. Es steht und fällt mit allen übrigen Geboten der zwei Tafeln. Weiter ist zu bedenken, daß das Sabbathgebot von Gott selbst schon zu Anfang gegeben – gleichsam das Gebot κατ' ἐξοχήν ist; es befand sich bereits vor der sinaitischen Gesetzgebung in Übung. 2.Mose 16,5.23. Und so wird dies Gebot denn auch Geltung behalten; solange als wir noch hiernieden wallen, wird der Ruhetag nötig sein. Derselbe hat durch Christi Auferstehung zwar den Platz geändert – indem er an die Spitze der Wochentage tritt, aber er ist keineswegs aufgehoben. Die Ordnung der Tage ist vor Christus durch die alte Schöpfung, nach Christus aber durch die neue Schöpfung normiert worden. Mit der Auferstehung Christi begann der ewige Tag der zweiten neuen Schöpfung, wo kein Ziel mehr zu erreichen ist, wie in der alten Schöpfung, sondern, wo dasselbe erreicht und ein ewiger Ruhetag vorhan-

den ist. Hier liegt also die Ruhe im Anfange, von der Ruhe geht der Erlöste aus; aus diesem Tag der Ruhe in Gott gehen hervor die Tage der guten Werke, die in Gott getan sind; aus dem Ruhetag gehen hervor die christlichen Werkstage. Das ist die tiefe Symbolik bei der Wahl des Sonntags zum Ruhetage. Gewahrt also wurde bei dieser Wahl des Sonntags stets das Wesentliche des Gebotes Gottes; an der Substanz des Ruhetags ward nichts geändert. Freilich hat Gott eine solche Änderung nicht ausdrücklich den Aposteln geoffenbart; aber das ist auch z.B. betreffs der Abschaffung der Beschneidung und des Tempeldienstes zu Jerusalem nicht geschehen. Der heilige Geist jedoch führte die Apostel auch in diesen Punkten in die ganze Wahrheit ein. Joh 16,13. Daß die Apostel wirklich den Sonntag oder den ersten Tag der Woche zu den Gemeindegemeinschaften und zur Feier des Abendmahls benutzt haben – erhellt aus Stellen wie Apg 20,7; 1.Kor 16,2; Offb 1,10. Was nun also die Apostel als gültig aufstellten, das soll nach Jesu Wort auch im Himmel gelten. Mt 18,18. Der Fluch Gottes muß dasjenige Volk treffen, das den Sabbath entheiligt, etwa gar zugunsten von Festtagen, die Menschen eingeführt haben. Als Stellen der Schrift, die den Ruhetag empfehlen, nennen wir 1.Mose 2,2.3; 2.Mose 20,9; 31,13-17; 35,2.3; 4.Mose 15,32-36; Jer 17,20-27; Hes 20,12-15; Neh 9,14; Spr 29,18; Lk 23,56. Götzendienst und Verachtung des Sabbaths waren es, die Israel das Exil brachten (3.Mose 26,34f.; 2.Chr 36,21). Soweit gehen die Gebote der sogenannten ersten Tafel, die der Bekehrten Verhalten gegen Gott regeln.

Nunmehr folgen die sechs übrigen Worte des ewigen Gesetzes oder der Regel unseres Wandels in Christus. Sie enthalten die Rücksichten, die wir unserem Nächsten schuldig sind. Hier ist besonders die Bergrede Christi Mt 5,21-48 in Betracht zu ziehen. Was den Begriff „Nächster“ anbelangt, so erstreckt sich auch für den Christen dieses Wort zunächst wie im Alten Testament auf den Glaubensgenossen, was sich jedoch jetzt nicht mehr mit dem Begriff des Volksgenossen deckt, wie innerhalb Israels. Den Unterschied zwischen Glaubensgenossen und Nicht-Glaubensgenossen kennt auch das Neue Testament, z.B. Gal 6,10; 1.Tim 4,10; 2.Petr 1,7. Jedoch neben dieser Beschränkung findet sich auch in den genannten Stellen die Entschränkung³²¹ bereits angedeutet; desgleichen in der Parabel vom barmherzigen Samariter; und Mt 5,44 bezieht Jesus selbst die Feinde ein als Objekt der Liebe.

321. Dieselbe findet ihre Schranken an der der allgemeinen Liebe übergeordneten Liebe zum Glaubensgenossen und überhaupt an dem Takt des geistlichen Menschen, welcher weiß, welchen er ein Nächster zu sein habe, und der nicht darauf sieht, andere zu Nächsten zu haben – was Eigennutz wäre.

In den sechs übrigen Worten des Gesetzes belehrt uns nun der heilige Geist, daß wir in allen Stücken Barmherzigkeit an den Nächsten zu üben hätten, gleichwie uns Barmherzigkeit widerfahren ist. Lk 6,36; Mt 6,12; 1.Joh 4,20. Der Geist Gottes gibt uns etwas zu verstehen von dem Sinne Christi, der sich selbst völlig ausschüttete für die Seinen, Phil 2,5-12, so daß wir beginnen mit Furcht und Zittern, in selbstverleugnender Liebe, gegenseitig für unsere Errettung zu sorgen, im Aufblick zu dem Gott, der da wirkt sowohl das Wollen als auch das Vollbringen. Phil 2,12.13.

Und so lehrt uns denn der heilige Geist erstlich im fünften Gebot die Gleichgültigkeit gegen die Eltern und alle Vorgesetzten ablegen und flößt uns nach dem Vorbilde Christi (Lk 2,51) den rechten Respekt gegen alle Autoritäten ein: Mk 7,9-13. Basilius nennt in der Homilie, *De legendis Graecorum libris*, die Lehrer als die, welche gleich nach den Eltern (εὐθύς μετὰ τοὺς γονεάς) kämen.

Im sechsten Gebot lehrt der Geist im weitesten Sinne des Wortes die Selbstverleugnung, indem er uns die Lieblosigkeit, welche die Wurzel des Totschlages ist, verabscheuen macht. 1.Joh 3,15. Diese bittere Wurzel nämlich trägt jeder Mensch mit sich herum, sofern keiner von Haß und Neid, Zorn, Rachsucht und Ungeduld frei ist; aber der Geist sagt dem Christen: „du sollst nicht töten“ und tilgt damit solche Wurzeln des Totschlages in den Berufenen aus.

Ebenso ist der Geist Gottes in der Richtung geschäftig, daß er uns angesichts des siebenten Gebotes erkennen lehrt: unser Leib und Seele seien Tempel des heiligen Geistes. 1.Kor 6,9.10.15-20, weshalb wir beide rein und heilig zu bewahren haben, weil alle Unkeuschheit in Gedanken, Worten und Taten uns verunreinigt und ungeeignet macht, ein solcher Gotteempel zu sein. Mt 5,28; Mk 7,21-23; Eph 5,3-9; 1.Thess 4,3-5; Hebr 13,4.

Aus dem achten Gebot lernen wir in der Schule des Geistes von allerlei bösen Praktiken und Anschlägen, womit wir unsern Nächsten zu übervorteilen gedenken, abzustehen, 1.Thess 4,6. Auch bringt der Geist Gottes uns sowohl von der Verschwendung, als vom Geize ab, wodurch man immer dem Nächsten etwas entzieht.

Im neunten Gebot schreibt der heilige Geist es in unsere Herzen hinein, daß wir hinsichtlich unseres Nächsten kein Zeugnis ablegen und keinem Zeugnis Glauben schenken dürfen, das nicht wohl begründet ist. Kein Gebot wird so ohne Scheu bei den Menschen übertreten, und durch kein Ge-

bot werden wir mehr als Sünder hingestellt, als durch dieses. In diesem Bezug heißt es, daß die Zunge ein Feuer sei, und eine ganze Welt von Ungerechtigkeit in sich berge. Jak 3,6; Spr 13,3; 21,23; Apg 5,1-10; Eph 4,25.

Endlich lehrt der Geist uns im zehnten Gebot, daß wir nicht begehren sollen, was Gott unserem Nächsten zugeteilt hat. Wo wir fortwährend geneigt sind nach diesen Gütern zu begehren, da straft uns der Geist und leitet uns dahin, daß wir davon abstehen: s. Heid. Kat. 113.

Bei diesem tertius usus legis werden also die Gebote zu lieblichen Weisungen und Verheißungen. Wo nun die Glaubenden in dieser Weise an der Hand des Geistes die zehn Gebote verstehen und erfüllen lernen, so sind sie eben damit Täter des Wortes und nicht Hörer allein. Sie tun alsdann gute Werke. Gute Werke sind nämlich solche, die an der Hand des Geistes, aus Glauben, nach Maßgabe der zehn Gebote getan werden und zwar

1. zur Ehre Gottes,
2. zur Auferbauung des Nächsten,
3. zur Vergewisserung dessen, daß wir im Glauben stehen. (Heid. Kat. 86).

Die zwei ersten Punkte haben ihre Erledigung bereits im Verlauf des § gefunden. Es erübrigt nun noch auf den dritten Punkt näher einzugehen. Und dies führt uns auf diejenige Stelle des Briefes des Jakobus, in welcher von einer Rechtfertigung aus Werken geredet wird, welche Stelle mit der Paulinischen Rechtfertigungslehre gern in Widerspruch gebracht wird (Jak 2,18-26). Man muß offenbar in jenen Gemeinden, an die Jakobus schreibt, schon Notiz genommen haben von der Rechtfertigungslehre des Paulus, was nicht zu verwundern ist, wenn man lediglich in Betracht zieht, daß Petrus Gal 2 vor der Wucht dieser Lehre sich demütig beugt. Aber freilich mögen diese Gemeinden noch wenig in der Pflege des Apostels gestanden haben, der diese Lehre hauptsächlich trieb – sie gehörten mehr in den Wirkungskreis jenes Jakobus, von dem uns Apg 15 erzählt. Dieser Jakobus, der, wie Petrus, für seine Person gewiß demütig unter diese Lehre sich beugte, hatte im gegebenen Falle wohl alle Ursache, seine Leser vor Mißverständnis der Rechtfertigungslehre zu warnen. Und zwar muß der Glaube, der in seinem Leserkreis als solcher betrachtet wurde, vielfach ein simulierter, kraftloser gewesen sein – ein Glaube, der die Vergleichung mit demjenigen der Dämonen sogar zuließ (Kap 2,19). Die Leser waren aufgeblasen und erweckten den Eindruck bloßer Körper ohne den belebenden

Odem (πνεῦμα) – vgl. V.26. Dadurch sah Jakobus sich genötigt, in polemischer Weise gegen diesen Glauben aufzutreten. Er zeigt demnach am Glauben der Vorfahren, daß, wer ihres Glaubens sich rühmt, auch ihre Werke aufzuweisen haben müsse. Und dabei treibt er freilich in seiner Liebe die Sache gewissermaßen auf die Spitze. Er will seinem Gegner (V.18), der ihn provoziert hatte, aus seinen Werken seinen Glauben zeigen. Nachdem derselbe sich mit einem sehr äußerlichen Verhältnis von Glaube zum Werk begnügt hatte („Du hast Glauben – und ich habe auch Werke“ V.18) – so will Jakobus ihm das genetische Verhältnis zwischen beiden zum Verständnis bringen – und setzt dem Prahlen mit der Rechtfertigung aus dem Glauben allein – auf Grund von 1.Mose 15,6 – die andere Schriftwahrheit zur Seite (1.Mose 22,16.17), daß Abraham aus Werken gerechtfertigt wurde. Die Tat auf Moriah war ja wirklich eine solche, auf welche hin das Urteil Gottes erfolgte: Weil du solches getan hast, – so will ich dich segnen (1.Mose 22,16ff.). Daß Jakobus nun auch dieses Urteil ein rechtfertigendes nennt – und daß er die großen Akte des Lebens Abrahams in 1.Mose 15 und 22 in einen engen Zusammenhang bringt, in den Zusammenhang, wie er sonst zwischen Weissagung und Erfüllung besteht (V.23), erklärt sich aus dem Bestreben, seinen Gegnern die Waffe aus der Hand zu schlagen, wonach sie sich auf Grund von 1.Mose 15,6 einer gewissen Rechtfertigungslehre in Anlehnung an Abraham berühmen mochten, ohne doch die Werke Abrahams zu haben. Wenn sie sich also wirklich des Glaubens Abrahams getrösten wollen, dann sollen sie auch Abrahams Werke nicht bei sich vermissen lassen.

Es wird also wohl bei dem bleiben, was Melanchthon in Apologie 109,130 sagt: *Nec describit hic modum iustificationis, sed describit, quales sint iusti, postquam iam sunt iustificati et renati.*

In das Fahrwasser des Paulus, etwa gar um dessen Kurs zu durchkreuzen, kommt Jakobus hier gewiß nicht. Gegen solche Werke, wie sie aus Abrahams und Rahabs Geschichte hier entnommen werden, hätte Paulus gewiß nichts einzuwenden gehabt – auch ihrn hätten solche Werke sicherlich genügt, um widerspenstigen Lesern deutlich zu machen, daß die Werke zur Vergewisserung dessen, daß man im Glauben steht, dienen sollen. Es sind also Werke gemeint, in welchen der Glaube in höchst charakteristischer Weise zur Erscheinung kommt – nicht zwar als die römisch-katholische *fides formata*, denn dies hieße den Glauben wiederum in Ketten legen – sondern Werke, die rechte evangelische Art an sich tragen – oder des heiligen Geistes Art. Und diese Werke sind von den gewöhnlich so genannten „guten Werken“ so weit entfernt, wie der Himmel von der Erde, wie der

Morgen vom Abend, wie solches die durch Jakobus gewählten Beispiele in schlagendster Weise, aber auch sonst die rechten evangelischen Werke, bezeugen.

Diese rechten evangelischen Werke verdienen nun aber auch wirklich Lohn, der ihnen oft in der Heiligen Schrift verheißen wird: Röm 2,7.10; Joh 5,29; Mt 25,34ff.; 2.Kor 5,10; 9,6; vgl. Psalm 19,12; Dan 12,13. An solchen Stellen werden nicht die *externa opera* belohnt, sondern der Glaube, der sich in ihnen kund gab, also der Glaube mit seinen Früchten, nicht aber ein hypokritischer toter Glaube. Nur wegen dieses ihres Geburtsscheines gefallen Gott die guten Werke und verleiht er uns wirklich Lohn nach unseren Werken. Wie die Gläubigen zu dieser Belohnung sich verhalten werden, davon hören wir Mt 25,37-40 (vgl. § 86). Treffend hebt die Apologie 138 hervor, daß wenn die Schrift sagt: Gott gebe einem jeden nach seinen Werken, und daß das ewige Leben gegeben werde denen, die da Gutes getan haben, – die guten Werke hier nur als Früchte und Zeugen der Glaubensgerechtigkeit in Betracht gezogen werden. Die Schrift umfasse in der Weise die Gerechtigkeit des Herzens samt ihren Früchten. Und so nenne sie oft nur die Früchte, damit sie von den Unerfahrenen besser verstanden werde, und daß sie zu verstehen gebe: daß ein neues Leben und Wiedergeburt erfordert werde, nicht aber Heuchelei. – In der Deutschen Apologie heißt es: Wir sollen lernen, daß Gerechtigkeit und Glaube nicht eine Heuchelei, sondern ein neues Leben sei, da gute Werke folgen müssen.

§ 75. Die Erwählungslehre

Wir haben uns bisher mit dem Stufengang, den die Applikation der Gnade Gottes in Christus auf Erden nimmt, beschäftigt nach der Angabe Pauli Röm 8,30. Aber wir haben dabei den Hintergrund im Himmel vorerst außer Augen gelassen und diesen jetzt ins Auge zu fassen nötigt uns besonders der Umstand, daß wir die Berufung, Gerechtersprechung und Verherrlichung nur bei einem kleinen Teil der Menschen realisiert sehen – und daß nur wenige wahrhaft lebendige Christen sind. Wie kommt es, daß ein Elia ausrufen konnte 1.Kön 19,10.14: „ich bin allein übrig gelassen“? Diese Erscheinung wird uns nun Röm 8,29 hinlänglich aufgeklärt.³²² Da lernen wir den bedingenden Hintergrund oder die Prämissen der Heilsordnung auf Erden kennen, nämlich in den Worten: „vorauserkennen und zuvorbestimmen“; beides ruht dann schließlich auf einem Vorsatze Gottes.

322. Über die Erwählungslehre handelt Calvin Inst. III, 21-24. (bes. Kap, 21, § 5) sodann Olevian, De substantia foederis gratuiti, Art, IX, § 1-6.

V.28. Da sehen wir, daß die Heilsordnung auf Erden an den göttlichen Ratschluß oder Vorsatz in der Ewigkeit angeknüpft ist. Das auf Erden uns zu unserem Heil umschlingende Band wird von Gottes Hand gehalten und ruht nicht in unserer Hand. Betrachten wir nun dieses Band, soweit es in der Hand Gottes liegt. Dasselbe gliedert sich

1. in ein Vorauserkennen „προγιγνώσκειν“ oder Erwählen „ἐκλέγειν“;
2. in ein Vorherbestimmen.

Vorauserkennen ist das erste. Es bedeutet dieses Vorauserkennen: „im voraus den Blick auf jemand richten“, ihn mit den Augen bezeichnen und gleichsam signieren und eben dadurch aussondern (*secernere*).³²³ Das Sehen wird zum Ersehen. Weil eben von Gott hierin Erkennen ausgesagt wird, so ist dasselbe kein bloß intuitives, müßiges und äußerliches, sondern es liegt etwas schöpferisches und Leben setzendes in diesem göttlichen Erkennen; es ist, wo es von Gott gesagt wird, kein Kennen, wie Menschen einander kennen, von Ansehen oder zufolge längerer Bekanntschaft, sondern ein aktives Erkennen. Auf Seiten der Menschen findet dabei ein rein passives Verhalten statt; der Mensch wird erkannt von Gott: 1.Kor 8,3; 13,12; Gal 4,9; 1.Petr 1,20; vgl. Phil 3,12; 2.Tim 2,19. Für den Ausdruck „zuvorerkennen“ steht mehrfach der allgemein verständlichere „erwählen“, Eph 1,4. Dieser Ausdruck ist auch der Militärsprache eigen, wo er von der Aushebung der Soldaten aus dem Volke steht; auch kommt „ἐκλογή“ vor im Sinne von Exzerpten aus einem Buche. Daraus schon ersieht ein jeder, daß die Erwählung sich nicht auf alle beziehen kann, sondern nur auf etliche mit Zurücklassung anderer, was ganz deutlich in 2.Thess 2,13 liegt. So heißt z.B. Paulus ein erwähltes Gefäß vor andern, die Gott nicht erwählte. Apg 9,15 vgl. Mt 20,16; Röm 11,7. Auch Israel ist das vor anderen Völkern erwählte Volk. Heißt nun ferner die Erwählung eine Erwählung der Gnade, Röm 11,5, so erfahren wir, daß Gnade Gott dabei bestimmte, diesen oder jenen zu erwählen, nicht aber ein Werk von menschlicher Seite. Und heißt in Röm 9,11 die Erwählung eine Erwählung Gottes,³²⁴ so ist sie etwas Unanfechtbares und wird keine Ungerechtigkeit involvieren, sondern Gottes Gerechtigkeit preisen. Was den zweiten Ausdruck in Röm 8,29 anlangt – προορίζειν – so ist er zusammengesetzt aus πρό und ὀρίζειν, d.h. zuvor Grenzen setzen, oder Pläne entwerfen, zuvor festsetzen = dekretieren. Eph 1,5; Apg 4,28. An diesen Ausdruck lehnt sich der bekannte ter-

323.2.Mose 18,21; vgl. LXX: σκέψαι.

324.Nach Chrysostomus, dem text. rec. und Griesbach, oder (nach anderer Lesart) der an eine Gnadenwahl gebundene Vorsatz Gottes.

minus „Prädestination“³²⁵ an. Beides nun, Versehung oder Erwählung sowie Prädestination, ruht auf einem festen Vornehmen oder Vorsatz Gottes, auf einer *πρόθεσις* Röm 8,28; Eph 1,9.11. Dieser vor der Welt Grundlegung gefaßte Vorsatz Gottes wird nun in der heiligen Schrift genau umschrieben und hat folgende Bestimmungen:

1. Er bestand darin, daß in Christus Jesus gerettet werden sollen, die da glauben. 2.Tim 1,9; Eph 1,5.9.10.11;³²⁶ 3,11. Darin liegt offenbar, daß Christus der erste Prädestinierte ist,³²⁷ nicht irgend jemand sonst; daher heißt er auch *προεγνωσμένος*, d.h. zuvorerkannt vor der Welt Grundlegung, 1.Petr 1,20, und durch ihn geht des Herrn Rat glücklich vonstatten: Jes 53,10. Christus ist alles zu danken und nicht auf gute Werke zu sehen, die wir getan hätten (vgl. Tit 3,5), das wäre pelagianisch.

2. Der an eine Auswahl gebundene Vorsatz hat dieses Motto: „Nicht aus Werken.“ Röm 9,11. Die Mitwirkung auf Seiten des Menschen würde diesen Vorsatz abschaffen, es würde an die Stelle der Operation Christi die Kooperation der Menschen treten. An die Stelle der Rechtfertigung aus dem Glauben würde treten die Rechtfertigung aus den Werken des Gesetzes, wenn auch diese gesetzliche Forderung nichts anderes enthielte, als die Forderung zu glauben. Selbst die leibliche Zugehörigkeit zu Abrahams Samen, selbst der ererbte Besitz der teuersten Privilegien und Verheißungen kann nicht in Betracht kommen.

In der Tat, wenn wir die Geschichte betrachten, sind nicht einmal die aus Israel Stammenden damit schon alle Glieder des wahren Israel. Röm 9,6.7. Die göttliche Entschließung geht über solche Rücksichten hinweg. Auf Isaak und Jakob wird als auf Typen verwiesen, daß hier alles auf den berufenden Gott ankommt. Röm 9,11.15.16.18. Paulus weist darauf, daß Gott Unterschied gemacht hat im Patriarchenhouse selber, und zwar zwischen Zwillingen, und noch dazu bevor Verdienst in Frage kommen konnte. Wäre es anders, dann wäre der Vorsatz wieder an etwas geknüpft, was außerhalb Gottes liegt, und alles Gewicht auf die Kreatur gelegt.

Der Mensch wäre dann ein wichtiger Faktor, das Geschöpf wäre eigentlich Schöpfer, was mit 1.Kor 1,28; Röm 9,23 streiten würde. Also der Vorsatz Gottes geht allem voraus, und zwar hat er seine weisen Normen. Er

325. So übersetzen auch in Röm 1,4 die Itala und Vulgata.

326. Augustin, *De bono perseverantiae*, Kap 7 sagt von diesen Versen des Epheserbriefes: *Contra istam veritatis tam claram tubam quis homo sobriae vigilantisque fidei voces ullas admittit humanas?*

327. Calvin III. 22,1 weist darauf mit Nachdruck im Anschluß an Augustin – Christus, der Erwählte, sei ein Spiegel der aus Gnaden erfolgten Erwählung der Glieder.

lehnt es ab, daß zum Beispiel der Erstgeborene den Vorrang habe, oder daß Gerechtigkeit aus dem Gesetz hier etwas vermag, Röm 9,11.32; nein, umgekehrt: Gott hat nach 1.Kor 1,28 ff. erwählt den Kleinen, damit er den Großen zuschanden mache; er hat erwählt, was nichts ist, auf daß er zu-nichte mache, was etwas ist. Bei solchen grundsätzlichen Bestimmungen können nicht alle, die aus Israel sind, schon darum Glieder des wahren Israel sein. Die fleischliche Abstammung tut nichts zur Sache, sondern bleibt gänzlich außerhalb aller Berücksichtigung. Also tritt Paulus Röm 9 der Anmaßung entgegen, die darin besteht, daß der Mensch, wenn ihm Gott Gelegenheit und Kraft geben würde, es wohl beweisen werde, es sei mit ihm nicht aus und vorbei. Dem Wahne tritt er entgegen, als ob Gott dennoch das Fleisch müsse berücksichtigen. auf daß es sich rühmen könne vor ihm: „Ich habe es getan“, vgl. 5.Mose 8,17.18; 9,5.6.

Um jeden Rest des Eigenwillens auszurotten und die Christen vollends zur Demut anzuleiten, stellt er geradezu Röm 9, 20 Gott als Töpfer hin, in Anknüpfung an Jes 29,16; 45,9. Wie ein Töpfer aus der gleichen Masse ein Gefäß zum ehrenvollen, ein anderes für einen unehrvollen Zweck macht, so handelt hier Gott, aber freilich so, daß er mit beiden Arten von Gefäßen Geduld hat. Wenn Gott einerseits, indem er den Zorn dartun wollte (wider die Sünde und die Sünder) und zugleich seine Macht kundtun, in **großer Langmut** Gefäße des Zornes getragen, die fertig waren zur Verdammnis; wenn Gott andererseits zur Kundgebung des Reichtums seiner Herrlichkeit über Gefäßen des Erbarmens, die er zur Herrlichkeit zu-vorbereitet, auch solche in Langmut getragen – so tue er es. Für diese Verschweigung des Nachsatzes ist zu vergleichen Lk 22,42; 2.Mose 32,32a; dazu LXX. Gott wird hier als Töpfer dargestellt, wie 2.Tim 2,20.21, dessen Werkstatt die Welt ist, oder die ecclesia. In diesem Hause hat er mit vieler Langmut Geräte geduldet, die als reif zum Verderben eigentlich ohne weiteres zu beseitigen waren: daneben hat er gleichartige Gefäße geduldet, die er aber mit Erbarmen ansah und zur Herrlichkeit bestimmte in Christus Jesus. Getragen und zwar mit Langmut hat er alle ohne Unterschied, eigentlich gegen seine Gerechtigkeit, welche fordert, daß der Sünder beseitigt werde. Die eine Klasse aber hat er getragen mit dem Ausgang, daß sie verloren ging und Gottes Zorn zu dokumentieren diente; die andere mit dem Resultat, daß sie Gottes Herrlichkeit, die sich an Gefäßen des Erbarmens bewies, dokumentierte. Der Verstand fragt: warum nicht alle? Das ist Gottes Souveränitätsrecht gewesen. Es liegt kein Grund vor, der Gott dazu nötigte, daß er gleich Unwürdige allesamt annehme. Durch die Antithese wird die These ins rechte Licht gestellt. Beide müssen dienen, beide Klas-

sen werden getragen in aller Langmut, aber freilich das Resultat ist ein anderes.

Die Erwählungslehre hat Gründe, die in der Natur der Sache liegen, wobei man vor allem nicht vergessen darf, daß der Mensch absolut keinen Anspruch hat. Wenn schon Gott sich herbeiläßt zur weiteren Verhandlung mit solchen, die Rebellen sind, so hat man sich über den letzten Ausgang nicht zu beklagen; denn schon im gewöhnlichen Leben kann man einerseits niemandem die Begnadigung zum Gesetze machen, und man darf andererseits sich nicht beklagen, wenn einem beharrlich Widerstrebenden schließlich sein Recht geschieht, d.h. wenn denselben nach langem Widerstreben und nachdem er lange in Langmut geduldet wurde schließlich die Verdammung trifft, die eigentlich nie von ihm genommen war (Joh 3,36). Die heilige Geschichte hat zur Genüge diesen Lehrsatz erwiesen. Die Geschichte Israels, wovon die Auswahl es allein erlangt hat (Röm 11,7), ist eben ein Beweis für Gottes freie Wahl; die Kirchengeschichte desgleichen, die Geschichte jeder Gemeinde ebenso, zuletzt die Geschichte der Familien – alle vier Instanzen beweisen, daß Gott frei verfährt und doch kein Unrecht tut.

Die Erwählungslehre hat eben Gründe, die in den Tiefen der Heilslehre liegen. In ihr gipfelt die Weisheit Gottes: kein Wunder also, wenn unserer Weisheit der Atem ausgeht. Bei ihr kann man aber die Probe machen, ob die früheren Lehrstücke – besonders vom menschlichen Verderben, von der Freiheit und der Versöhnung – richtig gefaßt sind; gehen jene Lehrstücke nicht mit diesem harmonisch zusammen, so liegt ein Fehler in der Rechnung. Es folgte aus allen Prämissen von selbst, daß, wenn Gott nun einmal, ohne ein Entgegenkommen des Menschen, um Christi willen sich um erbarmungsvollen Dulden (ἡνεγκεν) der ganzen Maße herabließ, das definitive Erbarmen nicht Regel und niemals eine Notwendigkeit sein konnte, sondern, wo es statt fand, da wurde eine Ausnahme statuiert. Widerstreben und sündigen, das geschah von beiden Klassen, den Erwählten wie Verworfenen – beide mußten geduldet werden – Judas wie Petrus. Bei den Erwählten aber ging die göttliche Geduld über den Widerstand zuletzt siegreich hinaus. Es machte sich nach der Art der Gnade von selbst, daß ein Teil der Menschen als Denkmal des Zorns, ein anderer als Denkmal der Gnade dazustehen kam. Die heilige Geschichte hat dies zur Genüge bewiesen; die ratio ahnen wir nur.

Diese Lehre von der Erwählung gemäß eines Vorsatzes Gottes leistet nun

1. der tiefsten Demut Vorschub;

2. befördert sie aber auch die festeste Zuversicht.

Ohne diese Lehre ist die rechte Demut unmöglich, weil man allein aus ihr lernt, Gott als den Urheber des Heils anzuerkennen und von allem Eigenen abzusehen. Zweitens aber fehlt ohne diese Lehre die rechte Zuversicht. Wo diese Lehre vom Berufensein nach einem festen Vorsatz nicht herrscht, da kann der Glaubende stets nur der Möglichkeit seiner Errettung gewiß werden, aber die Errettung selbst bliebe abhängig von der beunruhigenden Klausel des Beharrens beim Glauben. Dann aber wäre der Christenstand ein höchst unseliger; die Furcht regierte uns, und der Glaube entbehrte seines Hauptmerkmals: der Zuversicht, gegen Joh 10,28. 29; Röm 8,31-39. Um diesen ewigen Zweifel, diese ewige Furcht zu ersticken, sind in der römischen Kirche die Sakramente zu magisch wirkenden Gnadenmitteln erhoben worden – und an die Stelle des freiesten Geschenkes Gottes, nämlich des Glaubens, ist eine gesetzliche Forderung, die Sakramente treu zu benutzen, getreten, um des Gnadenstandes gewiß zu werden. Der Christ muß nun selber trachten, seines Glaubens gewiß zu werden. – Auch in der Lutherischen Kirche fand im XVII. Jahrhundert eine analoge Abirrung statt (v. infra). Unsere Kirche verwirft aufs Entschiedenste, daß das Heil ungewiß sei und fordert, daß man über die Ungewißheit sofort wieder zur Gewißheit hindurchdringen müsse; vgl. Calvin, III,2, §38-40. Es erübrigt noch, zur vollen Bekräftigung dieser Erwählungslehre, die Stellen der Schrift, die von ihr handeln, zusammenzustellen.

1. Die Erwählung geschah vor der Welt Grundlegung Eph 1,4; 2.Thess 2,13; sie beruht allein auf dem Ratschluß (beneplicatum) Gottes, respektive des Sohnes Gottes. Mt 11,25.26; Joh 13,18; Lk 12,32; Eph 1,9; 2.Tim 1,9; Röm 9,11.12; 1.Petr 1,1.2.

2. Die Erwählung (also hier die *praedestinatio ad vitam*) geschieht gleich zu einem bestimmten Ziel, dessen Erreichung von Anfang an feststeht: Eph 1,4; Röm 8,28.29; 1.Petr 2,9; Joh 15,16. Man wird eingeschrieben in das Buch des Lebens; in das Buch des ewigen Ratschlusses Gottes. Offb 3,5. Aus der Erwählung stammt Glaube, Heiligung und Beharrung der Heiligen – Apg 13,48; 1.Kor 7,25; Joh 6,37; 8,47; 2.Tim 2,19; Mt 24,24. Das Erwähltsein ist unverlierbar, Röm 9,11; 11,29. Vgl. Calvin, Inst. III,22; vgl. Kap 2, § 35.³²⁸ Von den Erwählten gilt auch die Aussage Johan-

328. In diesem § beweist Calvin, daß Glaube ein Geschenk Gottes sei, – daß er aber diesen gegeben werde, jenen nicht, nennt er nach Augustin einen Abgrund, eine Untiefe des Kreuzes: *De profundo nescio quo iudiciorum Dei, quae perscrutari non possumus, procedit omne quod possumus. Quod possum, video; unde possum, non video: nisi quia hactenus video, a Deo esse – Admiratione esclamare possum: non disputatione monstrare.*

nes, daß die Gläubigen nicht sündigen, d.h. nach dem Kontext: Jesus, die wahre Quelle der Reinigung von ihren Sünden, und die Gemeinschaft der Kinder Gottes nicht verlassen: 1.Joh 5,18; 3,6. 9.

3. Die Lehre von der Erwählung wird ferner noch bestätigt durch die heilige Geschichte. Weshalb wurde Abraham und seine Nachkommenschaft vor anderen erwählt? Etwa weil die Heiden dieser Erwählung nicht würdig waren? Nun dann beweise man, daß die Nachkommen jener Heiden zur Zeit der Apostel sich wirklich würdiger erwiesen – und stoße um die Rechtfertigung aus dem Glauben, den νόμος δικαιοσύνης, von dem Paulus Röm 9,31 redet. Wie in der alten Haushaltung, so hatte Gott auch in der neuen nicht sein Absehen auf Massenbekehrungen; nach Mysien z.B. ward die frohe Botschaft nicht gebracht durch Paulus, so sagt Apg 16,6-8. Und wie viele Völker liegen jetzt in der Finsternis und im Todesschatten, und zwar seit Jahrhunderten? Fürwahr, es läßt sich für dieses Phänomen kein anderer Grund anführen, als daß es also in Gottes freiem Ratschluß lag. Gott vermag auch aus Steinen dem Abraham Kinder zu erwecken, sagt Johannes der Täufer, Mt 3,9. Ist es nicht freie Gnade, daß Gott diesen oder jenen überhaupt zum Menschen machte, und nicht zum unvernünftigen Tiere? so fragt Calvin. Was nun von dem wahren Samen Abrahams gilt, daß er erwählt wurde vor den übrigen Völkern, die übergegangen sind, das gilt auch von den einzelnen Erwählten im Vergleich mit anderen, die übergegangen wurden; die Schwierigkeit ist in beiden Fällen die gleiche. Was wir in bezug auf das wahre Israel im Prinzip zugeben müssen, nämlich daß eine Erwählung vor anderen hier stattfand, 2.Mose 19,5; 5.Mose 4,7; Ps 147,20; Jes 43,21, das brauchen wir nur auf die Menschen im Einzelnen anzuwenden. Von Fall zu Fall wiederholt sich da nur das Gleiche, was im Großen in der Erwählung des Samens Abrahams mit Übergehung der Heiden (s. Apg 14,16) einmal geschehen war.

Es ist noch nötig, anhangsweise auf den Differenzpunkt, der zwischen den Reformierten und Lutheranern im Punkte der Erwählungslehre besteht, einzugehen. Er ist zu wichtig, um in der Dogmatik übergegangen werden zu können. Es ist hier die merkwürdige Erscheinung eingetreten, daß die Lutherische Kirche ganz orthodox vom menschlichen Verderben lehrt, aber seit der Formula Concordiae die Erwählungslehre zu verhüllen strebt.³²⁹

Während nämlich die Konkordienformel im Abschnitt „*de libero arbitrio*“ so stark wie keine andere Konfession über den natürlichen Menschen urteilt, indem sie ihn kurzweg mit einem Klotz und Stein vergleicht, tritt

daneben S. 671 (Ausg. von Hase) eine nicht völlig kongruente Behauptung auf. Es wird nämlich gesagt, daß der natürliche Mensch dennoch einigermaßen die Freiheit hätte, sich dem äußerlichen Anhören des Wortes zu unterstellen oder nicht. Es stünde dem Menschen diejenige Bewegung des Leibes frei, die zum leiblichen Gehen und Hinhören nach den Gnadenmitteln, also nach Wort und Sakrament, nötig sind; von dem guten Gebrauch, den der Mensch von dieser ihm gelassenen Freiheit in rein äußerlichen Dingen macht, hängt nun sein Heil einigermaßen mit ab. Bei dieser ängstlichen und jedenfalls schiefen Darstellung der Dinge konnte man später nicht stehen bleiben. Schon Hunnius³³⁰ bringt bei der Bekehrung den Willen des Menschen mit ins Spiel, indem, wie er sagt, bei dem einen weit mehr Hindernisse, die das Fruchtbringen des Wortes hemmen, vorhanden sind, als bei anderen. Damit aber wird schon die Entscheidung auf die größere oder geringere Anstrengung in der Beseitigung der Hindernisse – der Sünden, die auch ihnen vermeidlich sind – gelegt. Und noch deutlicher sagt Hunnius: die einen ließen sich viel unlieber zur Treue bringen, als die anderen (Schweizer a.a.O. S. 575). Es kam leider ein polemisches Interesse hinzu. Man hatte von den reformierten Brüdern im Punkte des Abendmahls sich losgesagt und nun ging man weiter; man suchte nach anderen Haken in der reformierten Lehre und fing an erst ganz behutsam, dann offen, auch mit der Prädestinationslehre zu brechen. Spätere lutherische Dogmatiker nach den arminianischen Streitigkeiten (1609-1619) gingen noch weiter. Sie vindizieren dem Menschen ein *non resistere* daß er also sich der Gnade gegenüber nicht-abweisend verhalten könne, oder aber sie abweise, und danach habe dann Gott seine Erwählung gerichtet, ganz gegen die Konkordienformel, welche es weit von sich wirft, daß die „*electio*“ *ex praevisa fide* geschehen sei. Philippi (IV,1. S. 70ff.) hat es fertig gebracht, zwischen dem *non resistere* und Annehmen zu unterscheiden. Es spielt bei ihm die göttliche Gnade aber die traurige Rolle des Hausherrn, der in sein eigenes Haus nicht hinein kann, das er sich doch teuer genug erkauft, weil ein Hausbewohner ihm die Tür zuhält. Über den Vorsatz, das Widerstre-

329. Bis 1560 stimmt die Aussage Calvins in einem Briefe an Zerkint (Opp. omnia XVII, S. 238) mit der Wahrheit völlig überein, wo er über Bemängelungen der Prädestinationslehre folgendes schreibt: *Antehac nemo litem movebat (de praedestinatione), imo asperas loquendi formas, quas mitigare conatus sum*, (er meint diejenigen Luthers in De servo arbitrio) *cupide iactarunt nonnulli* (in Bern), *qui me nunc invidia gravant* etc. Dem Calvin wurde 1543 von Melanchthon die Beantwortung der grimmigen Angriffe des Pighius von Kampen auf die Prädestinationslehre Luthers, Melanchthons und Calvins selber übertragen. Er entledigte sich dieses Auftrags zunächst raptim in einer Schrift Contra Pighium; sodann eingehender 1552 in dem sogenannten Consensus Genevensis. Auch Lasco wollte sich in diesem Lehrstück durchaus nicht von Calvin trennen lassen (Opp. II, S. 676; ed. Kuypere) und vergebens suchten später Arminianer und neuerdings Dr. Hepp Bullinger von Calvin zu unterscheiden (dagegen s. Schweizer, Centraldogmen I, S. 289 ff.)

330. Vgl. das Nähere bei Schweizer, Centraldogmen I, 569ff., dessen Werk überhaupt bahnbrechend für diese Untersuchungen ist.

ben des natürlichen Menschen zu überwinden, kommt die Gnade nicht hinaus. Dem natürlichen Menschen bleibt immer noch das Widersstreben oder Nichtwiderstreben gegen die sein natürliches Widerstreben zum Akt des Annehmens umwandelnde (d.h. nach S. 77, Anmerkung: umwandeln **wollende**) Gnade. Es bleibe dem Menschen das traurige Vorrecht, die Neusetzung der (durch Adam verlorenen) Gabe zu hindern, und zwar gleich beim ersten Anfang. Es ist dabei ein leeres Spielen mit Worten, wenn Philippi (S. 73) diesen Synergismus des Menschen einen Synergismus des durch die Gnade befreiten Willens nennt. Denn derjenige Wille, der gleich beim ersten Anfang die Neusetzung der Gabe hindern kann, dem der heilige Geist nichts abringen kann, er lasse es denn zu, ist *toto coelo* verschieden von jenem Willen, der sich im Moment der Bekehrung *pure passive* verhält. In Philipphis Polemik gegen Quenstedt (S. 77) offenbart es sich: daß er nicht einmal den ersten Eindruck, den die Gnade (im Anfang) macht, für *inevitabel* hält. Auch hier verfehlt die Gnade des ersten Eindrucks nur deshalb nicht, weil und insofern die Person ihm sich nicht entzieht.

Wir finden kaum Worte, um Philipphis Kreuz- und Querzüge nach Gebühr zu taxieren, womit er der rechten Lehre von der Erwählung zu entgehen und einen ganz unmöglichen Mittelweg zwischen Pelagianismus und Augustinismus einzuschlagen gesucht hat. Er muß wohl darauf gerechnet haben, daß ihn niemand kontrollieren werde, sei es aus nur allzu leicht erungenem Einverständnis, sei es aus Unlust, um solchem Gerede wirklich Stand zu halten. Sonst würden wir ernstlich um Philipphis klaren Verstand besorgt sein, von dem er doch an anderen Stellen genügende Proben geliefert hat.³³¹

Prof. Frank in Erlangen steht im Wesentlichen auf dem Standpunkt des Synergismus nach der Bekehrung, d.h. er statuiert die Möglichkeit eines Wiederabfalls oder Nichtabfalls der zunächst unwiderstehlich Berufenen. „Diese neue sonderliche Sünde (die nicht mehr die des natürlichen Menschen ist) sei vergleichbar der Sünde des ersten Menschen, ein neuer Sündenfall.“ (System II, S. 331.) Ähnlich lautet die römisch-tridentinische Lehre.

Andere neuere Dogmatiker reden noch ungenierter als jene beiden. Thomasius „Christi Person und Werk“, Th. I, S, 449 schreibt dem natürlichen

331. In der Lutherischen Kirche Amerikas hat sich eine Opposition gegen diese Abweichung von der Erwählungslehre erhoben. Pastor Walther hat mit siegreichen Gründen die Lehre Luthers wieder auf den Leuchter gestellt und die Zustimmung der Missouri-Synode erlangt.

Menschen die Fähigkeit zu, sich durch die Gnade bestimmen zu lassen, auf die Gemeinschaft mit Christus einzugehen oder nicht. Dieses Eingehen geschieht durch den Glauben; er nennt dieses Eingehen die formale Rezipitivität: das ist Synergismus. Es soll zwar diese „*facultas non resistendi*“ kein *meritum* sein; aber wie schon Melanchthon gegen die Sophisten sagt im *locus de peccato*, es gibt kein *bonum meritorium* und *non meritorium*, es gibt eben nur ein *bonum meritorium*. Wer da wirkt, dem wird sein Lohn zuteil werden. Bei Ebrard, dem sogenannten reformierten Dogmatiker, steht es um die Erwählung sehr schlimm § 325,344,447, gerade als ob Luther, Calvin u. A.³³² niemals geredet hätten, und als ob die Kontrolle solcher Behauptungen seitens der reformierten Kirche nie mehr zu befürchten sein werde. Und dennoch waren Luther und Calvin Prädestinatianer, gerade wie Augustin (Prosper und Fulgentius), deren Sätze die Kirche sanktionierte,³³³ wenn sie in der Praxis auch dem Pelagius leider vieles nachgab.

§ 76. Die Verwerfung (Reprobatio)

Die Verwerfung ist die Kehrseite und notwendige Konsequenz der Erwählung. Sie wird ausdrücklich gelehrt in Stellen, wie Röm 9,18.21; 2.Tim 2,20; Jud 4; Spr 16,4; zu folgern ist sie aus Mt 25,41; 7,23; 1.Joh 2,19.³³⁴ Die Verwerfung ist zunächst als eine Übergehung gewisser Menschen bei der erwählenden Tätigkeit Gottes zu definieren. Positiv betrachtet ist diese Übergehung eine Verwerfung, ein Majestätsrecht Gottes, demgemäß er nicht alle erwählt, wenn auch alle in der gleichen Verfassung vor seinen Augen liegen, nämlich als Kinder des Zornes von Natur (Eph 2,3). Die Schrift redet deutlich von diesem Geheimnis, und die Sache selbst ist in der Tat etwas ganz Offenbares. Die Verwerfung wird auch von keiner der christlichen Konfessionen in Abrede gestellt, wo es sich handelt um Heiden, Türken, kurz solche, die von Christus nie zu hören bekamen.³³⁵ Bestritten wird sie nur, sofern sie auch auf die christliche Kirche selber angewandt

332. Luther schreibt an Amstorf: *Provoco regem (Henricum VIII.) Erasmus et ipsum denique Satanam, cupiens, ut solidis scripturae argumentis librum meum de servo arbitrio refutent.*

333. Auf der Synode von Orange 526; hier setzte die Kirche in mehreren Sätzen fest, was auch in Zukunft immer wieder als Panier der rechten Lehre (von Gnade und Freiheit des Willens) aufrecht erhalten worden ist (vgl. Forbesius a Corse, *Instructiones theologicae*, liber VIII; bes. Kap 3, § 15; Thomasius a.a.O. I, S. 418; Philippi, *Dogmatik IV*, 1. S. 34).

334. Auf diesen zwei letzten Stellen folgern besonders auch die orthodoxen Kirchenväter (Augustin, Cyprian in ihren Büchern *de unitate ecclesiae*) die Unmöglichkeit, daß die Erwählten aus der Kirche sich entfernen könnten (Cypr.), oder daß sie die Liebe, die durch den heiligen Geist ausgegossen ist in unsere Herzen, verlieren könnten, weshalb ihnen auch das Wort gälte (Mt 7,23): Ich habe euch niemals erkannt (s. Forbesius 1. c. VIII, C. 21.22). Die Ursache der Verdammung ist bei allen diesen rechtgläubigen Kirchenvätern der Fall Adams, nicht ihre neuen Sünden.

335. Vgl. Luther, *Catech. maior II*, 66: *Quicumque extra Christianitatem sunt – in perpetua manent ira et damnatione. Neque enim habent Christum Dominum, neque ullis Spiritus sancti donis et dotibus illustrati et donati sunt.*

wird, und zwar von der römisch-katholischen Kirche seit dem Tridentinum, und der Lutherischen seit der Konkordienformel a. 1580. Die Augustana und Apologie stehen noch auf dem Boden der Prädestinationslehre, aber ohne die Verwerfung ausdrücklich hervorzuheben. Ein lebendiges Interesse hat nur die reformierte Kirche für diese Lehre sich bewahrt, und sie ist also auch darin Erbin der alten echten katholischen Wahrheit.³³⁶

In der Tat stößt die Lehre von der allgemeinen Gnade auf unüberwindliche Schwierigkeiten, welche die älteren Kirchenlehrer zur Genüge gegen Pelagianismus und Semipelagianismus dargetan haben. Die Stellen, welche die allgemeine Gnade lehren sollen, sind,³³⁷ wie wir § 52 sahen, falsch erklärt. Die Rechtfertigung aus dem Glauben allein, um Christi willen, fordert einen ἀσεβής, Röm 4,5. Ansprüche auf das Leben bei Gott und in der Herrlichkeit Gottes hatte einst Adam; diese gingen aber verloren, und seitdem hat kein Mensch mehr Ansprüche von Natur, sondern nur aus Gnade – durch Christus. Nicht die tätliche Sünde bewirkt ja die ewige Verdammnis, sondern dieselbe ist von vornherein Strafe der ersten Sünde Adams und mit ihm seiner Nachkommen. Und sehr fein macht Paulus Röm 9,22, wo er auf die Auslegung des Bildes vom Töpfer kommt, geltend: daß die Gefäße des Zornes fertig seien zum Verderben, und nicht etwa eigens von Gott erst fertig gemacht würden. Der Zorn Gottes bleibt nur auf ihnen und braucht nicht erst über sie zu kommen: Joh 3,36; Eph 2,3. Dagegen von den Gefäßen, welche Gegenstand des göttlichen Erbarmens sind, heißt es, daß Gott sie zuvor zubereitet habe zur Herrlichkeit (V.23).³³⁸ Damit sagt aber Paulus, daß Gott die Verworfenen in ihrem selbstverschuldeten Zustande, in welchem er sie findet, beläßt. Die Schuld des Zustandes fällt allein den Menschen zur Last – dies habe der Mensch mit sich selbst auszumachen – während dagegen alles Lob für die Herrichtung von Gefäßen des Erbarmens von Paulus in V.23 Gott beigemessen wird.

336.Vgl. besonders Fulgentins I. I. ad Monimum. Dort heißt es z.B. Kap 7: *Praedestinationis enim nomine non aliqua voluntatis humanae coactitia necessitas exprimitur, sed misericors et iusta futuri operis divini sempiterna dispositio praedicatur. Proinde potuit sicut voluit, praedestinare quosdam ad gloriam, quosdam ad poenam.* Kap 13: *In sanctis igitur coronat Deus iustitiam, quam gratis ipse tribuit, gratis servabit, perfecit. Iniquos autem condemnabit pro impietate et iniustitia, quam in eis ipse non fecit. In illis enim opera sua glorificat, in istis autem opera non sua condemnat.* Kap 19: *Proinde quia initium malae voluntatis superbia est, quae ex Deo non est, perspicue claret non ex Deo esse hominibus interitum malae operationis (das moralisch Böse), sed a iusto iudice retribui malis interitum ultionis. Non eos Deus iudicio perderet, nisi per suas iniquitates ipsi periissent. Iniquitas igitur, quia in Deo non est, utique ex Deo non est. In Summa sagt Fulgentius: Quos praedestinavit ad poenam, non praedestinavit ad culpam.* In diesem Punkt verteidigte er seinen Lehrer Augustin.

337.Augustin in Ev. Joh, tract. 47.48.95; ferner besonders Prosper, Lib. de ingratis Kap 11-14; 17.34; vgl. Forbesius 1. c. VIII, Kap 18.

338.Vgl. 2.Tim 2,21: zu jedem guten Werk zubereitet.

Wie aber verhält sich Gott bei dieser Verwerfung? Hält er den Menschen die Herzen zu, die sonst etwa seinem Wort sich willig öffnen würden? Gewiß nicht. Wir müssen vielmehr nach der Schrift so urteilen: Gott trägt in großer Langmut auch die Gefäße des Zornes, die übrigens reif sind zum Verderben: Röm 9,22, auf denen sein Zorn bereits lastet: Joh 3,36. Und so gab Gott denn gleich nach dem Fall das Evangelium (1.Mose 3,15) und schloß niemand aus. Das Evangelium ist da – man glaube ihm – und man wird sich errettet sehen. Aber wer glaubet dieser Predigt? Jes 53,1; Röm 10,16. – In der heiligen Geschichte lernen wir Folgendes über diesen Gang der Verwerfung. Wir sehen hier, daß die Verwerfung im Leben sich realisiert, und zwar immer an solchen, mit denen Gott lange Geduld gehabt. Das Evangelium ist verkündet, aber es findet keine Aufnahme. Das gute Gesetz Gottes ist Israel gegeben – es wird als ein fremdes geachtet nach Hos 8,12. Immerdar finden wir die gleiche Erscheinung, daß der Kreis der Kinder Gottes enger wird und wiederholt nur einen zu umschließen scheint (Röm 11,3). Und so ist auch das Verfahren, das Gott in der heiligen Geschichte einhält, konstant dasselbe: Seth wurde erwählt, dann Noah, Abraham, David, Serubabel, endlich Christus, welcher der Erwählte κατ' ἐξοχήν ist. Jes 42,1. Und zu diesen Einzelnen kommen dann andere hinzu – aber erst der Einzelne dann „die Vielen.“ Gott war es allein, der immer dazwischentreten – und einen oder dann Etliche erwählen mußte, auf daß das Geschlecht, das den Glauben bewahrt, einen Fortbestand habe. Die Menschen – also Israel zunächst – wollen inzwischen viel lieber ihre eigene Gerechtigkeit behaupten und selbst Gott gegenüber den Beweis antreten, daß sie gerecht seien. Röm 9,31. Darüber lassen sie jedoch außer acht die Gerechtigkeit Gottes: die *via regia* des Glaubens in Christum, V.32. Sie bleiben in den Werken hängen und stoßen sich an dem Stein, der als Grundstein daliegt, anstatt sich auf demselben aufzuerbauen. Der Verlauf der Geschichte Israels zeigt: daß sie bei all ihren Bemühungen nur immer weiter vom Ziel sich entfernten. Und gleichwie im A.T., so geht es auch weiter in der Kirche. Die Verwerfung realisiert sich also im Leben der Menschen, und gar nicht etwa durch besonderes göttliches Zutun; durch die Schuld Gottes geht kein Sterblicher verloren. Nicht etwa so verhält es sich, daß Herzen, die sonst willig sich der Gnade geöffnet hätten, bei der Verstockung zugeschlossen würden. So ist auch die Verstockung, von der 2.Mose 4,21; 7,3; 10,20; 14,4.8.17; Jes 6,9; Mt 13,15; Joh 12,39f.; 2.Kor 2,16 reden, kein Akt der Grausamkeit Gottes, sondern an allen genannten Stellen geschieht dieselbe also, daß Gott sich an den Gewissen der zu verstockenden aufs ernstlichste bezeugte – sei es durch Zeichen und Wunder, sei es durch das Wirken der guten Predigt des Wortes auf die Widerstre-

benden. Was war noch an diesen Widerstrebenden zu tun, das Gott nicht getan hätte? (s. Jes 5,4.) Gott sagt ihnen an, was geschehen wird, wenn sie nicht glauben; er deckt ihnen ihre Sünden auf; er läßt sie anlaufen, zu Schanden werden, und sein Geist ringt mit ihrem Geiste und schlägt ihnen die falschen Stützen aus der Hand; so z.B. bei Pharao die Stütze, die er in der Kunst seiner Zauberer fand; diese können mit Mose nicht Schritt halten. Der Menschengeist aber erweist sich lange mächtiger, als der Geist Gottes; er klammert sich an die selbsterwählten Behelfe und Stützen an, auch nachdem sie sich als hinfällig erwiesen. So klammerte sich Israel ans Gesetz an, seit dem Exil, nachdem es zuvor – in den Blütezeiten – wenig Rücksicht auf das Gesetz genommen. Währenddem die Menschen also handeln, tut Gott ihnen Gutes und sucht durch seine Güte sie zur Buße zu führen, Röm 2,4; vgl. Apg 14,17; 17,27. Ja, er beruft sie, Mt 20,16; 22,14; sie werden der Gemeinde Christi zugezählt, wie es einst bei Israel schon 5.Mose 32,5.6.9.19.20 der Fall war; zuweilen haben sie auch einen gewissen Glauben, Apg 8,13, und tun Wunder, Mt 7,22; vgl. Hebr 6,4f.; Mt 13,20–22; Lk 8,13; Joh 12,42.43.³³⁹ Und nur von diesen Verworfenen gilt auch, was die heilige Schrift vom Wiederabfall der Berufenen sensu lato sagt, z.B. Apg 8,21; Hebr 6,6; 10,26; 2.Petr 2,22. Ein eklatantes Beispiel für diese Menschenklasse ist Judas Ischariot. Ihn hatte Jesus zum Apostel erwählt, Lk 12,16; Mk 3,13; hatte ihm Macht gegeben über die bösen Geister; er tat Wunder und predigte das Evangelium vom Reiche Gottes. Mt 10. Auch hatte er manche geistliche Erfahrung in der Umgebung des Herrn gemacht; er war, gequält durch Gewissensbisse, zur Erkenntnis mancher köstlichen Wahrheit gekommen. Jedoch war dies alles ein bloßes Gewissenswerk, entstanden aus vorübergehenden Schrecken vor dem zukünftigen Gericht; es war aber nicht des heiligen Geistes Werk. Jesus, der Heilige Gottes, duldet ihn neben sich, er ertrug ihn;³⁴⁰ ja, Judas muß dem Anscheine nach ein ausgezeichneter Apostel gewesen sein: denn beim letzten Passamahl noch glauben die Jünger, eher sich selber anklagen zu sollen, als daß sie an Judas dächten. Mt 26,22. Und so wird denn an Judas offenbar, daß kein Fleisch, stehe es auch dem Lichte äußerlich noch so nahe, vor der Verwerfung sicher ist. – Dabei scheint zwischen der Bekehrung der Verworfenen und der Erwählten oft nur ein sehr geringer oder kein Unter-

339. Irreführend aber wäre es z.B. mit V. Oettingen, *De peccato in spiritum sanctum* p. 49.146 hier die Sünde wider den heiligen Geist als das die ewige Verdammnis erst verdienende einzuflechten; wonach also der Verworfene sich diese Verdammnis erst durch hartnäckige Abweisung der Gnade zuzöge. Damit wird die Lehre von der Erbsünde alteriert. Es handelt sich ja hier nur darum, ob bei diesem oder jenem der hartnäckige Widerstand, in dem er von Natur liegt und seine Schuld (wie seine Verdammnis) nur täglich größer macht, durch Gottes Gnade gebrochen werden wird, oder aber nicht. Diese neueren Theologen haben immer ihre liebe Not, sich auch nur notdürftig auf den Grundlagen der lutherischen und reformierten Dogmatik zu erhalten (vgl. auch den Tadel Ritschls R. u. V. III, S. 349).

340. Vgl. Röm 9,22.

schied obzuwalten. Das Werk des Gewissens, wo dasselbe gestachelt wird durch das Gesetz, ahmt oftmals des heiligen Geistes Werk täuschend nach, Mt 7,22; 25,44. Und doch eingewaltiger Unterschied waltet ob zwischen Erwählten und Verworfenen. Der Erwählte verdammt sich und preist Gottes Gerechtigkeit; wogegen der Verworfene sich selbst behauptet und seinen Herrn und Gott verrät, wie Judas. Jener, der Erwählte, ist ein Sünder in sich selber – er ist der Letzte – dieser, der Verworfene, dünkt sich heilig – er ist der Erste. Oft bleibt es dem Endgericht erst vorbehalten, ans Licht zu bringen, wer der Rechte war. – Was nun Judas tat, das war einerseits nach dem Ratschluß Gottes, Joh 13,18; 17,12; dennoch aber wehklagt Jesus über ihn, Mt 26,24, und zwar wegen seines schweren Verrates, womit er des Heilands Liebe von sich gestoßen. Nicht mit kaltem Blut, sozusagen, sondern mit tiefem Mitgefühl klagt Jesus über ihn. Ähnlich ist das Verhältnis zwischen David und Saul, sowie David und Joab. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Verwerfung im Leben sich vollzieht und hier weit verständlicher und erträglicher dazustehen kommt, als in der hageren Theorie, oder der toten Abstraktion des Systems. – Es bleibt nunmehr noch die Berichtigung des Verständnisses einiger Bibelstellen übrig, die man gegen die Erwählungs- und Verwerfungslehre anführen zu müssen gemeint hat. Es sind das Bibelstellen, welche die Universalität der Gnade zu enthalten scheinen.

Einen Teil derselben, nämlich 1.Tim 2,4; Joh 3,16 und ähnliche, haben wir ausführlicher schon § 52 erledigt. Wir sahen dort, daß der Ausdruck „Welt“ Joh 3,16 keinen Universalismus lehrt, sondern alles dasjenige umspannen soll, was die frommen Juden für das Verächtlichste (Apg 10,11-15) hielten. Für „Welt“ gebraucht Paulus auch einmal „Juden und Griechen“ Röm 1,16. Juden und Griechen enthält eine Zusammenfassung der Völker der damals bekannten Welt; solche Zusammenfassung soll die Exklusivität der Juden bekämpfen, nicht aber einen krassen Universalismus lehren. In Röm 11,32 ist nach dem Urtext eine in Gottes Ratschluß feststehende Gesamtheit gemeint, *τούς πάντας* steht dort (ähnlich wie Phil 2,21); so viele ihrer nämlich dem guten Ölbaum in bleibender Weise einverleibt sind, s. V.17ff. – Gal 3,22 steht statt „alle“ die „Glaubenden“; dies beschänkt das Wörtlein „alle“ in Röm 11,32. Röm 5,18 bewiese das Wort „alle“ zu viel, falls man es ohne Einschränkung faßte; es findet seine Beschränkung an dem Ausdruck „die Vielen“ V.19.³⁴¹ In 1.Tim 2,4 und Tit 2,11 werden allerlei Klassen von Menschen (wider die falsche Ausschließlichkeit) durch „alle“ zusammengefaßt. Was nun Stellen betrifft wie z.B.

341. *Οἱ πολλοί* bedeutet bei Demosthenes: das athenische Volk (s. Papes Griech. Wörterbuch s.v. *πολύς*).

Hes 33,11; 18,23.32, wo es heißt, daß Gott an dem Tode des Sünders oder des Sterbenden kein Wohlgefallen habe, so soll diese Stelle dem reuig zurückkehrenden Israeliten Mut machen; der letztere soll nicht zweifeln an seinem Gott; sie enthalten ein Stück Paränese nach rechter Auslegung. Das Gegenteil zu vermuten – daß also Gott ein Wohlgefallen an solchem Tode hätte – wäre ja in der Tat Wahnwitz. Übrigens wird der Verworfenen Schuld um so größer dadurch, daß sie an einem solchen Gott begangen wird. Wenn es ferner heißt in 2.Petr 3,9: „Gott wolle nicht, daß etliche verloren gehen, sondern alle zur Buße gelangen,“ so empfängt dieses „alle“ seine Einschränkung durch das vorangehende Wort „uns“. Gott – heißt es da – ist langmütig in bezug auf uns, und will nicht, daß etliche – nämlich von uns – also Erwählte, wie Petrus z.B., verloren gehen, sondern, daß alle sich bekehren. Diese Bekehrung selber ist ja aber Gottes Werk; z.B. 2.Tim 2,25; Jer 31,18; Kgl 5,21. Eine Lehre endlich vom Wiederabfall der Heiligen, die manche auf Grund von Hebr 6,4-6 annehmen, gibt es nicht nach der richtigen Deutung dieser Stelle. Dieselbe geht auf die reprobati, die alles das von Gott empfangen, was er auch solchen gibt, die nicht sein sind. Der Apostel erklärt hier, daß ein Abfall von Christus jenes Verderben nach sich ziehe, welches ein Land, an dem alles geschehen, zuletzt erführe – es wird zur Wüste und verfällt dem Fluch. Zugleich ist aber der Apostel der Überzeugung, daß es mit den hebräischen Christen besser stehe, und sie mit dem Heil in engster Verbindung ständen V.9. Demgemäß müssen alle jene V.4-6 angegebenen Merkmale eine derartige Auslegung zulassen, wonach sie auch bei solchen vorkommen können, die im Grunde der Sache bei allem Glauben dennoch dem Heile abgewandt bleiben. Unsre älteren Theologen zählen ganz richtig alle jene V.4-6 genannten Merkmale als Bestandteile einer bloßen sanctitas foederalis auf, die man haben kann, ohne doch die sanctitas spiritualis et invisibilis zu besitzen.³⁴² Vgl. Calvin, Instit. III, Kap 23 ganz, Kap 24, § 12-16.

Wo man nun dergestalt die Erwählungslehre und die Lehre von der Verwerfung als schriftmäßig anerkennen muß, braucht man sich nicht zu scheuen, beide Lehren auch gelegentlich der Gemeinde zu verkündigen. Beide Lehren sind eine starke Waffe wider den allerwärts sich breit machenden freien Willen. Aus apologetischen Gründen davon zu schweigen, hieße klüger sein wollen, als Gott. Bescheidenheit wäre hier nichts als Menschenfurcht und versteckter Unglaube. Felsenfest stehen beide Lehren in der heiligen Schrift. Sie dienen zur Bezeugung dessen, daß die Heilsord-

342. Vgl. Calvin und Beza zu Hebr 6,4f. und Forbesius a Corse, Inst. Theol. X, 10,23 (vgl. VIII,22); das φωτισθέντες wurde auf die Taufe bezogen. Vgl. F. Gomari Opp. II, S. 281f. Ein Beispiel war Simon Magus.

nung, unter welche die wahren Christen auf Erden gestellt sind, von der Hand eines Gottes ausgeht, der Vater ist über alle, die ihn anrufen, der aber auch gerecht sein muß, eben weil er Gott ist.

Eine Lösung der bei diesen Lehren sich erhebenden Schwierigkeiten zu geben, kann nicht in unserem Plane liegen, weil nicht in unserer Macht. Wir würden dabei auch nur zu leicht an der Klippe der Philosophie scheitern. Wir überlassen es lediglich der heiligen Schrift, die Grenzen zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen zu ziehen – die Spekulation reißt uns sofort in den Strudel, der zum Abgrund führt. Das Letzte, was man allen Einwürfen entgegen zu halten hat, ist das Wort des Paulus: Wer bist du, o Mensch, daß du mit Gott rechtest? Röm 9,20 Und wenn wir dann sein Bild vom Töpfer und Ton Röm 9,21 recht auf uns anwenden, so werden wir die Hand auf den Mund legen und auf eine Lösung im Jenseits warten.

§ 77. Von den Sakramenten im Allgemeinen

Die Aneignung der Erlösung durch die Wirkung des heiligen Geistes haben wir uns klar gemacht. Wir könnten zur Eschatologie übergehen, wenn nicht zur Befestigung der Glaubenden auch äußere Stützen nötig wären. Wo Gott den Glauben gewirkt hat, da befestigt er ihn auch. Das geschieht zunächst fort und fort durch das Wort Gottes und den Geist Gottes. Der Anfang der Bekehrung bleibt maßgebend auch für den Verlauf. Gottes Wort und Geist wecken stets wieder Glauben und Reue; der alte Mensch muß stets sterben und der neue auferstehen. Um unserer großen Schwachheit willen aber gibt Gott zugleich Zeichen und Siegel seiner uns durch das Wort bereits verheißenen Gnadengüter. Diese sind etwas unsichtbares nach Hebr 11,1; wir können sie nicht immer gleich gut fassen. Und wenn wir diese Wahrheiten der Schrift auch im Allgemeinen verstehen, so begreifen wir dennoch nicht immerdar gleich wohl, daß selbige auch für uns seien. Dies aber uns zu bestätigen und zu versiegeln, daß wir es an unserem Leibe sogar wahrnehmen können – dazu dienen die Sakramente. Wird also durch das Wort und den heiligen Geist geistliches Leben mitgeteilt, so wird dieses Leben durch die Sakramente uns bestätigt und versiegelt. Mit Recht nennt daher Augustin³⁴³ das Sakrament ein *verbum visibile*.

Aus dem Bisherigen folgt zunächst zwingend, daß die Sakramente von Gott oder Christus selber eingesetzt sein müssen. Denn das Wort, das zu bestätigen die Sakramente dienen, hat keinen anderen Urheber, als Gott.

343. *Expositio in Ev. Joannis tract. 80: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum etiam ipsum, tamquam verbum visibile.*

Es gibt nun zwei Paare von Gott eingesetzter Sakramente, die einander genau entsprechen; vor Christi Erscheinung: Beschneidung und Passah; nach Christi Erscheinung: Taufe und Abendmahl. Die Beschneidung und die Taufe sind nicht unpassend die „*sacramenta initiationis*“ genannt worden, d.h. Zeichen der Aufnahme in den Gnadenbund Gottes; Passah und Abendmahl dagegen heißen die „*sacramenta nutritionis per Christum*,“ d.h. durch sie werden wir auf dem Wege selbst bestärkt. „Sakrament“ bedeutet „*sacrum secretum*.“ Es ist zwar kein biblisches Wort, sondern aus den alten Lateinischen. Übersetzungen, die *μυστήρια* mit „*sacramenta*“ wiedergaben, in die Theologie gekommen; aber es dürfte sich kein besserer Gattungsname für die unter diesem Namen begriffenen heiligen Handlungen finden. Der Ausdruck „Gnadenmittel“ wäre für die Sakramente ungeeignet, denn sie wirken nicht die durch sie bezeichnete Gnade in uns. Gnade vermitteln kann nur der heilige Geist auf Grund des Verdienstes Christi. Und solche Heilswirksamkeit des heiligen Geistes wird nirgends dem Zeichen und Unterpfand in der Schrift eingeräumt. Er wirkt durch das Wort.³⁴⁴ Es ist also beim Sakrament immer zurückzugehen auf das Wort, das es erklärt; dieses Wort wird beim Genuß oder bei der Applizierung des sichtbaren Zeichens durch den heiligen Geist bekräftigt an unseren Herzen. Die Sakramente tun mithin den Majestätsrechten Gottes keinen Abbruch; Gott ist und bleibt die oberste Ursache unseres Heils. Es will der Geist Gottes zwar auch durch sie auf uns wirken, aber keineswegs hat der Geist Gottes an sie abgetreten, was seines Amtes ist. Vgl. Calvin, Inst. IV.14,17 und zu Apg 8,17, und im großen und ganzen damit übereinstimmend auch der Lutheraner Chemnitz, Exam. Conc. Trid. II,1: *De sacramentis in genere*.

Fassen wir, was hier hauptsächlich zu merken ist, in etliche, übersichtliche Punkte zusammen.

1. Die Kraft des Sakramentes ist einzig und allein zu gründen auf das göttliche Wort, wie Augustin a.a.O. so treffend sagt: *accedit verbum ad elementum* (zum Wasser, Brot und Wein) *et fit sacramentum* (und so wird aus dem gewöhnlichen Element ein heiliges Zeichen). In diesem Sinne sagt Paulus, wo er vom Wasserbad der Taufe redet, daß die Taufe ihre Reinigungskraft aus dem Worte der göttlichen Verheißung ziehe, Eph 5,26. Das Wasser hat durch nichts sonst jene reinigende Kraft, als durch das Wort, welches den Befehl zur Taufe und den Taufinhalt sowie auch den Zweck uns vorhält, und das der Glaube aufnimmt.³⁴⁵ (Mt 28,19; Röm 6,3.4;

344. Augustin sagt a.a.O. *Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua?*

1. Petr 3,21). Ebenso empfängt das Sakrament des Abendmahles seine Bedeutung erst aus den Einsetzungsworten Christi, die Paulus deshalb feierlich wiederholt im Briefe an die Korinther 11,23. Was in diesem hinter dem Zeichen stehenden Wort verheißen wurde, das erfüllt Gott auch, so daß seine Treue und Wahrheit in den Sakramenten sich bewährt.

2. Sofern die Sakramente auf dem Worte ruhen, ist zum heilsamen Gebrauch derselben nötig, daß der Empfänger Glauben habe; ohne solchen Glauben kann das Sakrament nicht wahrhaft etwas besiegeln und ein Bild des unsichtbaren Gutes sein³⁴⁶.

3. Aus dem Gesagten folgt, daß eigentlich nur dem Wort Gottes eine *praecisa necessitas*³⁴⁷, d.h. eine absolute Notwendigkeit zur Erlangung des ewigen Heils zukommt, den Sakramenten dagegen nicht. Nur die mutwillige Verschmähung derselben schließt aus von der Teilnahme an der Wohltat Christi, nicht aber die wider des Menschen Willen stattfindende Entbehrung. *Non privatio sed contemptus sacramenti damnat*, sagt Augustin. Wenn nun auch Christus zu Nikodemus sagt Joh 3,3.5: „Wo nicht jemand geboren ist aus Wasser und Geist, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen“, so ist damit die Taufe noch nicht zur absoluten Bedingung des Eintritts selber gemacht. Es galt bei dieser Forderung der Taufe, den Pharisäer Nikodemus von seinen eingebildeten Vorzügen loszumachen, ihm den steifen Nacken zu brechen, damit er den Rat Gottes nicht verwerfe, der in der Taufe sich aussprach, und damit er von vorn anfangen, indem er sich als ein von allen Vorzügen Entblößter, als ein Heide, der Taufe des Johannes unterwarf. Durch solchen Taufritus wurden seit lange schon die Proselyten aus den Heiden dem Volke Israel einverleibt. Solches nun auch an sich vollziehen zu lassen, das war es, was Gott von den Pharisäern verlangte, Lk 7,30. Die Hauptsache ist übrigens das, was Jesus folgen läßt V.5, nämlich: das Geborensein aus dem Geist. Dieser Geist, der mit dem Wort kommt, wirkt innerlich, was das Wasser äußerlich veranschaulicht. Mk 16,16. Daß kein Sakrament absolut nötig zum Heil sei, sondern daß es eigentlich nur deshalb nötig, weil Christus es zu unserer Glaubensstärkung befohlen – erweist sich auch aus Mk 16,16, wo das Nichtglauben allein als Ursache der Verdammung hingestellt wird, nicht aber zugleich

345. Vgl. auch Luther, Catech. minor 377,10: *Aqua certe tantas res non efficit, sed verbum Dei* etc. Ferner Augustinus, tract. 80 in Joannem sagt: *Mundatio igitur nequaquam fluxo et labili tribueretur elemento, nisi adderetur in verbo. Hoc verbum fidei tantum valet in ecclesia Dei, ut per ipsam credentem, benedicientem, tingentem etiam tantillum mundet infantem, quamvis nondum valentem corde credere ad iustitiam et ore confiteri ad salutem. Totum hoc fit per verbum, de quo Dominus ait: Jam vos mundi estis propter verbum, quod locutus sum vobis.*

346. *Omnia sacramenta viertutem habent ex fide*, sagt H. de sancto Victore I,9, cap. 8.

347. So selbst Chemnitz, I,c,II,1, § 6.

das Unterlassen der Taufe. Die Sakramente haben keine *necessitas absoluta*,³⁴⁸ sondern eine *necessitas praecepti*, d.h. weil Gott sie zur Bekräftigung des schwachen Glaubens angeordnet hat.

Von diesem Gesichtspunkt aus, daß weder Taufe noch auch Abendmahl an sich schon notwendige Gnadenmittel seien, müssen wir

4. sagen: daß dem alten Volke Gottes durch die Entbehrung der Sakramente der Taufe und des Abendmahles nichts Wesentliches abgegangen sei. Die alten Heiligen glaubten wie wir, durch die Gnade Christi errettet zu werden, Apg 15,11, und wurden durch ihre Sakramente ebenso sehr auf den kommenden Christus hingewiesen, wie wir durch unsere Sakramente auf den gekommenen zurückgewiesen werden; vgl. 1.Kor 10,2.3.4, woraus erhellt, daß die alten Heiligen in der Wolkensäule und im Meere getauft seien, und alle dieselbe geistliche Speise genossen und denselben geistlichen Trank getrunken hätten, wie wir. Aber darum habe Gott sie dennoch gestraft um ihrer Missetat willen (10,5). In 1.Kor 5,7 nennt der Apostel Christus unser Passahlamm. In Hebr 10,1 ist die Rede von Schatten, die das Gesetz Moses gehabt, und die hingedeutet hätten auf zukünftige Güter. Alle Sakramente der Alten dienten dazu, um der Gläubigen Blick zu erheben auf das Überirdische.

5. Dienen die Sakramente als Bekenntnismittel den Heiden gegenüber, durch die wir uns feierlich von ihnen absondern, indem wir den im Herzen lebenden Glauben auch äußerlich bekennen.

6. Was die äußerlichen Bedingungen des rechten Brauches der Sakramente betrifft, so müssen sie von dem zu ihrer Verwaltung verordneten Diener gespendet werden. 1.Kor 4,1; Mt 28,29.³⁴⁹ Ferner müssen die von Christus verordneten Materien der Sakramente, Wasser, Brot und Wein, wenn irgend möglich, gebraucht werden, denn sonst beleidigt man ihren Urheber.

§ 78. Beschneidung und Taufe

Die Taufe ist, wie die Beschneidung, das Zeichen, durch das wir in die Gemeinschaft des Volkes Gottes aufgenommen werden. Beide sollen 1. der Bekräftigung des Glaubens dienen, und 2. liegt in ihnen ein Bekenntnisakt, der zur Absonderung von Juden und Heiden dient. Es ist von beson-

348. Ein Findling, der nie getauft wurde, wird gleichwohl ein gläubiger Christ werden können.

349. Vgl. Voetius, *Politicae eccles.* I, S. 631 ff.

derer Wichtigkeit für das rechte Verständnis der Taufe, daß man die Bedeutung der Beschneidung, welche Gott anfänglich als das Zeichen seines Gnadenbundes verliehen, ermittle.³⁵⁰ Diese Beschneidung hat übrigens bis auf heute ihre Wichtigkeit; denn einerseits ist sie das Zeichen, welches Gott zu dem mit Abraham geschlossenen ewigen Gnadenbund hinzufügte, 1.Mose 17,10, andererseits wird auch noch von den Christen gesagt, daß sie geistlicher Weise beschnitten seien, Kol 2,11.

Die Beschneidung war Siegel, Unterpfand und Wahrzeichen der dem Abram durch einen Bund von Gott zugesicherten Gnadengüter. Durch dieses Sakrament will Gott den Inhalt seines Bundes noch klarer zu verstehen geben. Die Beschneidung wird sogar ohne weiteres der Bund Gottes selber genannt; 1.Mose 17,10; vgl. Apg 7,8; in ihr ist völlig ausgeprägt, was des Bundes Inhalt ist. Demgemäß mußte nun auch die Beschneidung die hinter ihr liegende evangelische Verheißung in schlagender Weise dem Abraham und seinem Samen zum Verständnis bringen. Soviel läßt sich von vornherein über die Bedeutung dieses Symbols aufstellen. Um nun zu erfahren, ob und in wie weit die Beschneidung diese Bedeutung wirklich gehabt habe, müssen wir uns nach entsprechenden Vorgängen in der heiligen Schrift umsehen. Und da begegnet uns in der Beschneidung der jungen Obstbäume im heiligen Lande ein treffliches Analogon. Lev.19,23ff. Ihre Triebe und Früchte galten in den ersten drei Jahren für unrein; sie wurden als eine Vorhaut geachtet und beseitigt. Die natürliche Triebkraft also und deren Früchte gefallen Jahwe nicht; sie gelten ihm (nach V.23) als eine Vorhaut. Erst nach geschehener Beschneidung – im vierten Jahre – werden die Früchte dieser Obstbäume Gott geheiligt und dadurch ihm wohl annehmlich.

In diesem Vorgang liegt eine alte Deutung und Anwendung des Begriffs der Beschneidung. Gehen wir, in unserer Anschauung bereichert, zur Beschneidung zurück. Der Israelit erfährt als junger Sprößling die gleiche Beschneidung an seiner Vorhaut, wie sie dort die Obstbäume erfuhren. Er erfährt durch diesen an seinem Fleische vorgenommenen Akt, daß er Gott Frucht zu tragen an und für sich ungeeignet sei, daß, was aus Mannessamen hervorkommt, Gott mißfällig sei. Das Alte (was im Namen Abram zusammengefaßt ist) ist vergangen, und es ist alles neu geworden (Abra-

350. Die Wiedertäufer waren bemüht, die alte und neue Ökonomie möglichst voneinander zu trennen, und sie rissen daher beide Sakramente auseinander; vgl. Usteri, Die Stellung der Straßburger Reformatoren zur Tauffrage, Studien und Kritiken 1884, 3. Heft, S. 482. Unsre Reformatoren setzen Beschneidung und Taufe in die engste Verbindung; z.B. Calvin zu Röm 4,11 und Inst. IV,15,7 und 8; vgl. die Bekenntnisschriften 2. Helvet. 19.20: Gallicana 34; Scoticana 21; Conf. Saxonica tit. de Baptismo, wo die Taufe mit der Beschneidung verglichen wird. Über die Gleichheit der Taufe des Johannes und der Apostel verbreitet sich ausführlich G. Voetius, Politicae eccles. II, S, 380-87.

ham bedeutet Vater einer Menge). Calvin, IV.14. § 21. Was nämlich in der Beschneidung am Körper und äußerlicher Weise geschieht, das gilt in Wahrheit dem innerlichen, fleischlichen Gesamtzustand des Menschen, dem σῶμα τῆς σαρκός. „Ablegung des Leibes des Fleisches“ ist dem Paulus die Beschneidung; überdies kennt er ein Totsein in der Vorhaut des Fleisches, Kol 2,11.13. Abgeschnitten, d.h. also der Verwerfung, dem Tode anheimgegeben, wird in der Beschneidung der Fleischesleib: eine Tötung im Bilde (gleichnisweise, *in effigie*) findet statt gleich am achten Tage nach der Geburt. Es wäre also eigentlich die Beschneidung ein Verwerfungs- und Todesurteil, ein κατάκριμα, kurz ein grausiger Akt zu nennen. In der Tat wäre sie dies, wenn sie nicht eben in Verbindung mit dem Gnadenbund Gottes auftreten würde, wodurch sie ihren schrecklichen Charakter verliert, ja selbst zu einem Wahrzeichen und Unterpfand dieses Bundes wird, 1.Mose 17,10. Zufolge solcher Verbindung zeugt die Beschneidung nur von einem Tode, sie ist ein signum mortificationis veteris hominis; sie setzt das Alte, d.h. den alten Menschen, außer Kraft, um Platz zu machen für den neuen Menschen – den Genossen des Bundes der Gnade, den Gott mit Abraham eingegangen. Mit anderen Worten: Gott läßt zum Erweis seiner Gerechtigkeit in der Beschneidung an dem Menschen in effigie das Todesurteil vollziehen, um ihn alsdann sofort als Kind des Gnadenbundes mit Abraham aufzunehmen, 1.Mose 17,8. Dies alles geschieht aber propter Christum, kraft seines Verdienstes, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, Kol 2,11; und die Beschneidung heißt ein Siegel der Gerechtigkeit aus dem Glauben (an Christus), welchen Abram hatte (Röm 4,11). Um aber den Tod den Menschen also zueignen zu können, ohne daß derselbe ihn persönlich zu erdulden hat, muß ein anderer den Tod für den Menschen erduldet haben. Dieser andere ist Christus. Mit dem Blick auf Christus, den Weibessamen, läßt Gott an seines Bundes Genossen den Tod nur im Bilde (parabelweise, *in effigie*)³⁵¹ sich vollziehen, um dieselben auf Grund dieses Aktes sodann in Gnaden anzunehmen. Nur da, wo Gott auf des Stellvertreters Tod blickt, kann er gerechter Weise einen Tod, den die Menschen zufolge 1.Mose 2,17 und Kap 3 verdienten, bloß am Leibe sich abzeichnen und nicht sofort auch sich vollziehen lassen³⁵².

Den gleichen Sinn, wie die Beschneidung³⁵³, hat nun auch die Taufe. Wir folgen bei der Beurteilung der Taufe zunächst der Auslegung des Apo-

351.Vgl. σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ in Röm 6,5.

352.Die Sache steht so: daß der Gerechterklärung die Ungültigkeitserklärung, der Inkraftsetzung des neuen Menschen die Außerkraftsetzung des alten Menschen vorangeht. Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens heißt deshalb die Beschneidung (Röm 4,11).

353.Darüber, daß die Beschneidung der Schatten der Taufe war, äußert sich Augustin, Contra Crescentium grammaticum 1. II, Kap 31.

stels Petrus im 1. Brief 3,20.21. Petrus stellt hier in Abrede, daß wir in der Taufe den Schmutz des Fleisches, d.h. die Lüste und Begierden, ablegten. Vielmehr stellt Petrus die Taufe dar, einerseits als Gegenstück der noachischen Sintflut. Gleichwie diese alles verheerende Überschwemmung auch über die acht zu Errettenden kam – nur daß sie trotz derselben errettet wurden, durchs Wasser hindurch: also komme auch über uns bei der Taufe das gleiche Wasser, und zwar abermals zur Errettung. Das Wasser des Zornes und Gerichtes Gottes überflutet uns in der Taufe; aber sofern wir im Zusammenhang mit Gottes Gnadenbund stehen, ist diese Überflutung nur ein Durchgang zum Leben. Was eigentlich zum Tode gereicht, soll hier – als im Gefolge des Gnadenbundes auftretend – ein Durchgangspunkt zum Leben sein. Wir werden gleich Noah und den seinigen vom Wasser nicht ertränkt, sondern erstehen aus demselbigen kraft Christi Auferstehung zu einer Lebensgemeinschaft mit dem dreieinigen Gott. Und dies ist die andere Seite der Taufe, welcher Petrus auch Zeugnis gibt: daß sie nämlich zu einem freimütigen Fragen nach Gott aus gutem, freiem Gewissen hinüberführe kraft Christi Auferstehung (s. V.21. nach dem Urtext). Auf dieses Moment legen die Mt 28,19 stehenden Worte alles Gewicht, wonach man bei der Taufe hingeführt wird auf das Herrschaftsgebiet der Trinität und in deren gesegnete Behandlung gestellt wird. In ähnlicher Weise, wie Petrus, faßt Paulus die Taufe auf. Röm 6,3-6. Die Taufe geschieht nach Paulus:

1. zum Zeugnis dafür, daß wir begraben sind mit Christus und also teilhaben an allen Gütern, die sein Tod uns erworben.

2. Ist sie ein Zeugnis dafür, daß wir mit dem auferstandenen Christus gleichfalls zu einem neuen Leben auferstehen.

Der äußere Vorgang bei der Taufe, das Untertauchen und das Emportau-chen, verklärt sich dem Apostel zum Abbilde des Sterbens mit Christus und der Auferstehung mit Christus. In der Taufe wird der alte Mensch dem Tode überliefert, gleichwie bei der Beschneidung aber den Tod erleiden wir nur in effigie; indem Gott auf Christi stellvertretenden Tod sieht, so gibt er uns nicht die Bitterkeit des Todes, sondern nur ein Abbild desselben zu schmecken. Der Tod ist dann aber, wie bei der Beschneidung, eine Brücke zum Leben.

Nach dem Gesagten dient also die Taufe zur Veranschaulichung der Tötung des alten und der Auferstehung des neuen Menschen. Sie dient als Bild davon, daß die Gläubigen von ihrem σώμα oder σάρξ τῆς ἀμαρτίας durch Christi genugtuenden Tod getrennt sind (Röm 6,6-11).

Es gibt nun aber auch Stellen, wonach Gott dies Sakrament uns verliehen zur Darstellung und Bekräftigung unserer Reinigung und Abwaschung, die durch Christi Blut einmal geschehen. Das *tertium comparationis* zwischen Blut und Wasser liegt in der reinigenden Kraft. Wie das Wasser uns reinigt vom äußerlichen Schmutz, also reinigt uns Christi Blut und Geist von allen unseren Sünden: Apg 22,16; Eph 5,26; Tit 3,5; Hes 36,25; Sach 14,8. In dieser Hinsicht stellt sich die Taufe als die Erfüllung aller Reinigungen und Waschungen der alten Ökonomie dar, die zum Teil mit Blut geschahen, welches Blut auf die reinigende Kraft des Blutes Christi hinwies (vgl. Sacharja 13,1). Die Taufe ist also, wenn wir alles zusammenfassen, 1. *ein signum mortificationis veteris et resurrectionis novi hominis* und 2. ein *signum ablutionis*. Die Kraft zu solcher Wirkung der Taufe liegt in Christi Tod und Auferstehung. Durch die Taufe werden die Glaubenden nun aber dessen gewiss, daß Gott ihnen um Christi willen ihre sündige Art, oder ihren Tod nicht zurechne, sondern um Christi willen sie von der Schuld der Erbsünde freispreche und ihnen Christi Unschuld, Gerechtigkeit und Heiligkeit zurechne. Das alles geschieht durch Imputation; die Erbsünde, die ganze sündliche Art selber, wird dadurch nicht ausgetilgt.³⁵⁴

Indem wir aber die Taufe in ihrem genauen Zusammenhang mit der Beschneidung betrachten, so treten Fragen, wie die nach dem Glauben der Kinder oder, ob die Wiedergeburt im Moment des Taufakts eintrete, endlich die Frage nach der Berechtigung der christlichen Kirche, die Kinder taufen zu lassen, von vornherein ins rechte Licht und können leicht gelöst werden. Gehen wir auf diese Fragen zum Schlusse ein:

1. Was den Glauben der Kinder beim Taufakt selber anlangt, so kann derselbe nicht vorhanden sein, da das Kind noch kein Verständnis hat von den Dingen Gottes, und Glaube nebst Reue bei ihm noch nicht statt haben kann. Aber darum geschieht immerhin von Gottes wegen genug an den Kindern. Es wird dem Getauften, wie vormals dem Beschnittenen, ein Wahrzeichen an seinem Leibe zuteil, das ihm von Gottes wegen den Untergang des alten und die Auferstehung des neuen Menschen zusagt und verbürgt, oder die Reinigung von allen Sünden. In einem sichtbaren Vorgang empfängt der Täufling die Verheißung, daß er umgeschaffen sei in Christus, wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung, auferweckt, um in Neuheit des Lebens zu wandeln, daß er gewaschen sei von seinen Sünden. Röm 6,4.5.8; Eph 5,26. Und das also Verheißene bleibt bestehen, freilich so, daß der Heilige Geist zuerst es in die Hand nimmt, dasjenige, was dem

354. *Non ut non sit, sed ut non imputetur*, sagt Augustin von der Sünde nach der Taufe.

Kind bei der Taufe zugesagt worden, nun auch zu erfüllen, nicht aber so, daß das Kind von der Taufe her einen Glauben eingegossen bekommen hätte, der nun bei der Bekehrung nachwirkte.³⁵⁵ In der Anfechtung kann man sich kühn an diese durch eine sakramentale Handlung unterstützte Verheißung Gottes halten und seinerseits wieder den Geist Gottes daran erinnern. Er wird sein in der Taufe gegebenes Versprechen einlösen, und als unser Gott sich beweisen ewiglich. Keine Gewalt Himmels und der Erde kann das ungeschehen machen, daß der Angefochtene als Kind bereits mit Wasser besprengt worden und dadurch in die engste Beziehung versetzt worden ist zu dem Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und endlich dadurch in den Bund Gottes aufgenommen ward, wonach Gott unser Gott, und wir seine Kinder um Christi willen sind.

2. Die Realisierung dessen, was bei der Taufe von Gottes wegen versprochen wurde, geschieht in der Wiedergeburt. Daß nun diese Wiedergeburt immer gerade mit dem Moment des Taufaktes zusammenfiele, ist nicht Schriftlehre. Das hieße sie an einen äußerlichen Vorgang binden. Eine Stelle wie Tit 3,5, wo die Taufe ein Bad der Wiedergeburt heißt, verleiht der Taufe nicht die Kraft, die Wiedergeburt zu wirken. Das Wasser kann solche hohe Dinge nicht tun; es dient nur zum deutlichen Beweis dafür, daß Gott des Sinnes sei, uns zu waschen durch Christi Blut und Geist, uns aus dem alten Stamm Adams zu versetzen in den neuen Stamm welcher ist Christus. Die Sakramente nehmen aber den Namen des durch sie bezeichneten Dinges an. So heißt das Brot „Christi Leib“; das Lamm heißt „Paschah.“ Die Wiedergeburt ging nach bestimmten Beispielen, welche die heilige Schrift anführt, der Taufe schon voraus. Dies geschah bei Paulus in Damaskus, Apg 9,17. Auch auf Kornelius und die Seinigen fiel der heilige Geist schon vor der Taufe, 10,44-47. Philippus belehrte vor der Taufe den Kämmerer, und derselbe glaubte, 8,37. „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden,“ heißt es Mk 16,16. Der Glaube ist das *praecipuum*. Daß diese Wiedergeburt wahrlich nicht immer geschah, dafür zeugt die Taufe des Simon, Apg 8,13.18, und aller Namenchristen, die seitdem gewesen.

3. Daß endlich die Kinder getauft werden sollen im Schoß der christlichen Kirche, ergibt sich zwingend zunächst aus der Analogie, die zwischen der Taufe und der Beschneidung besteht. Man müßte es schon wagen wol-

355. Alle Streitigkeiten über den modus der Wiedergeburt bei den Kindern würden wegfallen, wenn man die Wirkung des heiligen Geistes in ihr volles Recht einsetzte und ihm die Initiative überließe, wonach er sein Versprechen in der Taufe auch zu seiner Zeit erfüllt.

len, Taufe und Beschneidung voneinander zu trennen. Erst dann könnte man auf die weitere Streitfrage mit den Baptisten eintreten, ob das Neue Testament selber die Kindertaufe fordere. Würde jedoch ein Kind von acht Tagen in Abrahams Haus schon beschnitten und dadurch dem Bund Gottes zugezählt, 1.Mose 17,7; vgl. Jes 59,21; Apg 2,39 – wer sind wir, daß wir unseren Kindern die Taufe vorenthalten dürften? Alle, denen der Bund Gottes in Christus Jesus zugedacht ist, sind zu taufen. Die Kinder gehören in den Bund Gottes, – also sind sie zu taufen. Die Baptisten mögen erst einmal das Verbot der Kindertaufe aus dem Neuen Testament erheben, bevor sie uns um das Gebot dieser Taufe befragen. Das Gebot oder Gnadenvorrecht der Kindertaufe ist genügend aus dem Umstande zu folgern, daß die Taufe in jeder Hinsicht an die Stelle der Beschneidung tritt, nach Kol 2,11.12. Ist das wahr, dann taufe man sie, sonst hätten wir Christen bei Verwerfung der Kindertaufe weniger – unsere Kinder wären hinter den israelitischen zurückgestellt. Paulus verwirft nur deshalb die Beschneidung, die mit Händen geschah, weil die Taufe, an deren Stelle tretend, alles ersetzt. Auch ist noch zu bemerken, daß Jesus die zu ihm getragenen kleinen Kinder segnete (Mt 19,13.14); ferner, daß der Kerkermeister zu Philippi samt seinem ganzen Hause getauft ward (Apg 16,33), und daß in 1.Kor 7,14 die Kinder gläubiger Eltern eo ipso schon heilig heißen, als Teilhaber am Gnadenbunde und Mitbesitzer derselben Gnade Gottes. Ist das nun richtig: dann darf ihnen doch durch die Taufe solche Teilnahme auch symbolisch zugesichert und von Gottes wegen verheißen werden; s. Calvin, Inst. IV,16,31. Es ist also keineswegs wahr, daß die Taufe der Kinder eine menschliche Erfindung oder gegen die Ordnung Christi sei, oder daß sie des wahrhaftigen Trostes im Leben und im Sterben entbehren sollte. Solche Behauptungen entstammen dem Überglauben des Haufens der Wiedertäufer und vergiften leider auch heute selbst viele einfältige Seelen, so daß sie diese äußere Stütze gering achten oder gar verwerfen.

Die Taufe ist nun aber das in sich vollendete, vollkommen ausreichende Sakrament der Aufnahme in den Gnadenbund Gottes. Der Mensch schließt hier nicht etwa einen Bund mit Gott, den er nachher in der sogenannten Konfirmation erst noch zu bestätigen hätte. Nein, Gott beschenkt uns mit dem Siegel des Gnadenbundes und nimmt uns so zu Bundesgenossen an. Von einer Bundesverpflichtung, die dem Menschen dabei noch abzunehmen wäre, ist im Gnadenbund nicht die Rede, sondern die Verheißung wird dem Glaubenden umsonst geschenkt. An die Stelle der sogenannten Konfirmation tritt in der reformierten Kirche die Admission, wobei man sein Glaubensbekenntnis vor der versammelten Gemeinde ablegt und dadurch den Zutritt zum heiligen Abendmahl sowie Anteil an den

Rechten und Pflichten der christlichen Gemeinde erlangt. Man hat überhaupt den Ausdruck Konfirmation gänzlich zu meiden; dieselbe wurde 1672 zuerst in Bremen von Undereyk eingeführt und ist nicht reformatorischen Ursprungs. Die Handauflegung, die den Katechumenen in der alten Kirche zuteil wurde, ist nach Augustin³⁵⁶ nichts anderes als eine *oratio super hominem*.³⁵⁷ Die Konfirmation ist eigentlich ein römisch-katholischer Sauerteig. Sie verleiht dort die Befestigung der Taufgnade und die Kraft zu kämpfen für Christus.³⁵⁸

Bei den späteren Lutheranern und Evangelischen der Jetztzeit nimmt die Konfirmation aber auch vielfach den Charakter einer Ergänzung der Taufe an, insofern hier die selbständige Übernahme des Taufbundes stattfindet.³⁵⁹

Jedoch entbehrt dies ganz des Schriftgrundes und ist überdies gefährlich für die jungen Seelen, weil sie gezwungen werden, in einer durch das Herkommen bestimmten Periode ihres Lebens ihren sogenannten Taufbund von sich aus zu bestätigen und damit aus sich etwas zu machen, was sie im Grunde nicht sind. Wie kann die Kirche den Menschen zwingen wollen, in einem gewissen Alter den sogenannten Taufbund zu erneuern? Welch ein Widerspruch mit der Lehre von der freien Gnade!

§ 79. Das Passah und das heilige Abendmahl

Durch die heilige Taufe, als den legitimen Ersatz für die Beschneidung, wurden wir in den Gnadenbund Gottes, der in Christus geschlossen wurde, rezipiert. Das Passah und das heilige Abendmahl dagegen nähren die Bundesgenossen. Des Passah Zusammenhang mit dem heiligen Abendmahl ergibt sich klar aus der evangelischen Geschichte. Christus war gerade mit den Seinigen vereint, um das Passah zu feiern, als er das sogenannte Abendmahl einsetzte. Das Passahlamm hatte vorzeiten in Ägypten dazu gedient, um den Würgengel durch sein Blut fernzuhalten von dem Volke Gottes, speziell um Israel vor der Tötung der Erstgeburt, welche Ägypten traf, zu behüten (2.Mose 12,11.12). Zum ewigen Ge-

356. De baptisno, Contra Donatistas L. 3.

357. Vgl. Calvin IV,19, § 4 und 13. Er klagt über die *superstitio* bei der röm-kath. Firmung. Chemnitz, im Examen Conc. Trid. II, 3, § 25 zeigt, in welchem Sinn die Evangelischen von „Konfirmation“ redeten, nämlich im Sinne der *professio fidei*.

358. Nach Bellarmin, De confirm. 11 verleiht sie größere Gnade, als selbst die Taufe. Nach Cyprian (Ep. 73 ad Iubaianum) und Ambrosius (De sacramentis, Kap 2) lag in der Handauflegung eine gewisse Vollen- dung der Taufe.

359. Also der Katechumene konfirmiert (erneuert) seinen Taufbund – eine törichte Umdeutung des Wortes „Konfirmation“.

dächtnis daran sollte Israel in der Nacht des Auszuges aus Ägypten das Passahlamm essen und dabei stets seiner Erlösung gedenken. Passah bedeutet Verschonung, und so war das Lamm ein Unterpfand der Israel gewährten Verschonung, 2.Mose 12,13 (LXX: σκεπάσω). Wie alle alten Symbole, so hatte auch dieses Passahlamm einen deutlichen Bezug auf den kommenden Erlöser.

1. Vermittelte das Lamm durch sein der Entsündigung dienendes Blut (2.Mose 12,7), daß Israel verschont wurde, und nicht dem gerechten Zorne Gottes verfiel.

2. War das Passah auch eine Wegzehrung für die schreckensvolle Reise. Es verschaffte das Lamm also 1. die Sühne oder Bedeckung des Sünders vor Gott durch sein Blut und 2. die Kraft, um bei der überkommenen Erlösung zu beharren. Ganz in dem gleichen Sinne heißt nun auch in 1.Kor 5,7 Christus unser Passah, das für uns geschlachtet sei, insofern sein Blut zur Versöhnung oder Bedeckung der Glaubenden vor Gott geflossen, und insofern wir ihn zur Stärkung auf dem Weg in das himmlische Kanaan uns gereichen lassen. Jedoch hat es Christus nicht gefallen, unter Hinweisung auf das Lamm zu sagen: „das ist mein Leib“. Wenn Christus dies getan hätte, so würde er den Schattendienst des Gesetzes wenigstens in einem Hauptstück beibehalten haben; man hätte der Opfertiere, des Altars und der Priester bedurft, und man würde fortwährend über dem Schatten das Urbild der himmlischen Dinge, Christus selber, aus den Augen verloren haben. Es mußte eine Abänderung in den Akzidentien geschehen, ohne daß die Substanz verändert wurde. Statt des Passahfleisches nahm daher Christus, nach seiner Weisheit, Brot, und statt des beim Mahle gar nicht vorhandenen Passahblutes nahm er den vierten Kelch, den Kelch der Danksagung, der stets nach dem Mahl getrunken ward. Die Substanz, das Wesentliche des Passahs, als eines Gedächtnismahls der Erlösung aus dem höllischen Ägypten, soll den Christen gewahrt bleiben. Aber mit der Beseitigung der bisherigen Schatten sollen jetzt andere und zwar ebenso deutlich redende Bilder des gekommenen Erlösers und seines Heilsverdienstes zur Verwendung kommen. Hauptzweck bei dem alten und neuen Sakrament war und blieb die Beteiligung des Volkes Gottes an der Wohltat Christi, speziell an seinem Leiden und Sterben. Gleichwie man früher durch den Genuß des Passahlammes mit dem kommenden Erlöser in die engste Verbindung getreten, so soll man jetzt durch den Genuß des Brotes und Weines mit Christus, dem gekommenen, in die engste Verbindung treten – als Glied an ihm, dem Haupte. 1.Kor 10,16. Zum Zeugnis dafür sagt Christus zuerst im Blick auf das Brot: „das ist mein Leib, der für euch

gegeben wird“. Indem sie dies Symbol seines für sie dahinzugehenden Leibes essen, sollen die Jünger in die gleiche Verbindung mit Christus treten, wie kurz vorher durch den Genuß des Passahlammes. Wir lernen daraus: daß das Passahlamm und der Leib Christi von jeher in einer typischen Beziehung zueinander gestanden. In der zartesten Weise aber setzt Christus an die Stelle des bisherigen Symbols ein anderes, das sich durch leichtere Beschaffung empfahl. Er mutet den Jüngern dabei nichts besonderes zu. Das Symbol des Brotes will nur wieder dem gleichen Zwecke dienen wie das Passahlamm; es will hinweisen auf die Wahrheit selbst, d.h. Christi gebrochenen Leib. Mt 26,26; Lk 22,19; 1.Kor 11,24.

Und ebenso macht Christus es mit dem zweiten Zeichen, das er selbständig hinzufügt.

Indem die Jünger den Kelch trinken, soll der Wein sie auf Christi Blut hinweisen; sie sollen dabei der Erlösung durch sein Blut inne werden. Beim Trinken dieses Kelches sollen sie denselben betrachten als ein Gefäß, in dem das Blut des neuen Bundes enthalten ist, dessen Inhalt dieser ist: Ich will ihrer Sünden und Ungerechtigkeit nicht mehr gedenken, vgl. Jer 31,34; Hebr 8,12; Röm 11,27. Man sollte beim Trinken dieses Kelches inne werden und bekennen, daß man stehe auf dem Boden des ewigen Bundes, der seine Festigkeit dadurch erhalten, daß das Blut des Lammes Gottes hier geflossen, welches geschlachtet wurde, auf daß wir aus dem höllischen Ägypten erlöst seien (vgl. 1.Kor 5,7; Offb 13,8). Was nun besonders noch den Namen des Kelches angeht, so war dieser Kelch, dessen sich Jesus bei der Einsetzung des Abendmahles bediente, der übliche (vierte) Kelch der Danksagung für die an jenem Abend in der Erinnerung festlich begangene Erlösung. 1.Kor 10,16. So sollte man denn bei dem Trinken dieses Kelches, wie vormals, also auch fortan Gott und seinem Christus Dank und Lob sagen für die geschehene Erlösung. Beide symbolischen Handlungen sollen, wie Paulus und Lukas speziell nachtragen, zur Erinnerung an Jesus beständig wiederholt (1.Kor 11,24.25; Lk 22,19), also eben dahin gerichtet werden, wohin das Passahmahl zielte: die Herzen auf das Leiden und den Tod des Erlösers hinzuwenden.

Wir haben die organische Verbindung, in welcher die Austeilung des Brotes und des Kelches im Abendmahl mit dem Passahmahl steht, deutlich erkannt. Damit erleichtern wir uns das Verständnis des heiligen Abendmahles. Christus hebt die alten Vorbilder auf; aber weil er auch ferner mit unserem schwachen Glauben rechnen muß und diesen auch ferner durch Zeichen und Unterpfänder bekräftigen will, so gibt er durch die bedeut-

same Handlung, die er mit dem Brot und Wein vornahm, abermals andere Wahrzeichen, welche auf seinen bevorstehenden Tod den Sinn der Jünger richten sollen. Das Sakrament des Abendmahls bewegt sich ebenso völlig auf dem Boden der Symbolik, wie das Passah³⁶⁰. Man darf also nie zu der Annahme sich verleiten lassen, Christus habe eigentlich geredet und gemeint: das Passahbrot werde verwandelt in seinen Leib und der Wein werde verwandelt in sein Blut (*transsubstantiatio*) oder es trete eine Konsubstantiation³⁶¹ ein. Ersteres ist seit Paschasius Radbertus die römisch-katholische, dies die lutherische Ansicht. Es wäre geradezu unerklärlich, wie Jesus auf solche Wunderlichkeit, solche μεταβάσεις εἰς ἄλλο γένος, geraten wäre. Ja, es wäre sogar ein großer Fehler gewesen, ein Sprung sondergleichen. Zunächst war der Herr ja noch leibhaftig bei seinen Jüngern! Wie konnten sie da nur auf den Gedanken kommen, daß Jesus seinen Leib und Blut ihnen anders als in bildlicher, symbolischer Weise gebe? Wie man die Sache auch dreht und wendet, das erste Abendmahl war jedenfalls ein solches, bei dem Brot und Wein Zeichen und Siegel gewesen. Und waren damit nun die Jünger beim ersten Abendmahle zufrieden, so können und müssen auch wir es sein.³⁶² Ausdrücklich stellt Jesus ferner die leibliche Gegenwart unter seinen Jüngern in Abrede; er verneint, daß er dem Leibe nach bei ihnen bleiben werde, Joh 16,28; vgl. Mt 9,15; Joh 12,8. Eben deshalb setzt er auch dieses Mahl ein; wäre er im Abendmahl dennoch mit dem Leibe gegenwärtig, so wäre dasselbe kein Gedächtnismahl mehr, sondern man hätte eine Feier der Gegenwart des Leibes Christi auf Erden in der höchsten Potenz; endlich – es würde damit auch die Realität der Himmelfahrt aufgehoben sein. Daß man nun die Einsetzungsworte von Jesus später derartig mißverstanden und eine lokale Gegenwart des Leibes und Blutes statuiert hat, ist ohne des Herrn Verschulden geschehen. Hätte Jesus solcherlei krasse Mißverständnisse vermeiden wollen, dann hätte er auch in Joh 10,9 nicht sagen dürfen: Ich bin die Tür, oder 15,1: Ich bin der wahre Weinstock. Hier müssen wir eben den Boden, auf dem Jesus sich bewegt, streng im Auge behalten; es ist der symbolische. Auch die Propheten kennen diesen Boden. Ein Beispiel findet sich Hes 5,1-5³⁶³. Der Prophet soll sein Haupthaar in drei Teile zerteilen, und die drei Teile sollen auf verschiedene Weise der Vernichtung überliefert werden. Ein Bruchteil vom

360. Über diese Mahlzeit vgl. Wichelhaus, Versuch eines Kommentars zur Leidensgeschichte, S. 106ff. – und über das τοῦτο ἐστίν nächst Lightfoot, Horae hebr. a. h. 1. neuerdings A. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, S. 331.

361. Oder etwa coëstentia, d. i. Mitwesenheit oder συνουσία.

362. Mit Dorner hier Stufen in der Entwicklung des Sakraments anzunehmen, ist sehr charakteristisch für seine ganze Manier (II,2,853).

363. Diese Stelle wurde schon von den Schweizern auf dem Marburger Gespräch gegen Luther geltend gemacht (s. den Bericht Hedios in Briegers Zeitschrift IV, 3. Heft, 1880).

letzten Drittel soll im Zipfel des Gewandes gebunden werden; dieser soll errettet werden. Von dieser symbolischen Handlung, die Hesekiel vornimmt, wird gesagt: das ist Jerusalem (5,5), d.h. dieser ganze Vorgang ist ein prophetisches Symbol dafür, wie es Jerusalem ergehen wird. Die Redeweise, wonach das Brot Jesus Leib ist, entspricht 1.Mose 17,13, wo die Beschneidung der Bund selbst heißt; in 2.Mose 12,11 vgl. V.43, heißt das Lamm des Herrn Passah; d.h. das Lamm ist ein Zeichen und Unterpfand der Verschonung (was 1523 von Zwingli siegreich im Kampf gegen die Altgläubigen verwendet wurde). Der Orientale behandelt eben das Bild oder Symbol vollständig gleich dem dadurch ausgedrückten Begriff selber. Das Symbol lebt vor ihm, und es findet kein so scharfer Unterschied statt zwischen dem Symbol und dem, was es bedeuten soll, wie bei den Okzidentalern.

Werden nun aber damit, daß wir mit Paulus und Lukas von einem bloßen Gedächtnismahl reden, dieses Brot und dieser Wein zu Dingen, die nichts Besonderes dem Glaubenden zueignen? Gewiß nicht. Denn, wenn auch ein lokales Vorhandensein des Leibes und Blutes Christi von uns geleugnet wird, so stehen darum die Zeichen und das Bezeichnete doch nicht außer allem Zusammenhang miteinander. Vielmehr, indem Christus uns durch solche sprechende Bilder seinen für uns eintretenden Opfertod vor Augen führt, so wirkt er durch eben diese Bilder auf die gläubig Genießenden, und zwar durch seinen Geist, und gibt uns sich selbst zu genießen, so gewiß, als wir Brot und Wein auf seine Veranstaltung zu uns nehmen. Ja, wir dürfen sagen, daß Christi Fleisch und Blut im Abendmahl uns nähre zum ewigen Leben, indem der Genuß der Zeichen uns solches verheißt. Indem also Christus durch eine sprechende Handlung uns auf sein Heilsv Verdienst hinweist, so erfüllt er zugleich in unseren Herzen solche Verheißung.

Die hier vorliegende Redeweise Christi erhält erst dann volles Licht, wenn wir auf Joh 6 zurückgehen. In dieser Rede legt Jesus den Grund zum heiligen Abendmahl. Hier trägt er zum ersten Mal ausdrücklich Sorge dafür, daß dem Bedürfnis unserer Seele, Leben aus Gott durch Christum zu empfangen, Genüge geschehe. Der Seele Nahrung will Christus selber sein; er will ihre Speise und ihr Trank sein, d.h. also: nach der doppelten Richtung hin, in welcher der Mensch der Nahrung bedarf, will er uns nähren. Und zwar will er durch sein Fleisch und Blut die Seele geistlich nähren. Das Volk verlangte damals sichtbares Brot, ein Zeichen vom Himmel, gleich dem Manna Moses. Jesus dagegen sagt: das Brot, das Gott gibt, sei der vom Himmel Herabsteigende, V.33; und V.48 sagt er: Ich bin das Brot

des Lebens. Also er ist das Himmelsbrot, die rechte Seelenspeise, das wahre Manna, vgl. 1.Kor 10,3.

Eine gleiche Bedeutung hat nun auch das Essen seines Fleisches, wozu Jesus geradeswegs V.51.53-58 auffordert. Nur wer dies sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, hat das ewige Leben oder kürzer, nach V.57: „wer mich isset, der wird leben durch mich“; ein Ausspruch, der sich nahe berührt mit dem prophetischen und Paulinischen Satze: „der Gerechte wird aus Glauben leben“. Und als die Juden sich darüber zankten, wie das möglich sei, daß jemand dem andern sein Fleisch zu essen gebe, da sprach Jesus, um sie zum höheren Verständnis dieses seines Ausspruches anzuleiten: der Geist ist das Lebendigmachende, Leben vermittelnde – das Fleisch nützt gar nichts, V.63. Hiermit sagte er klar, nicht diesen meinen Körper, den ihr da sehet, werdet ihr essen, sondern der Geist ist es auch hier, auf den ihr für das in Rede stehende Genießen und dessen lebendig machende Wirkung euer Augenmerk richten müßt. Also Jesu sichtbares Fleisch nützt dazu nicht!

Diese Zusage von Jesus, wonach er selbst die Speise der Seele ist, ward im heiligen Abendmahl in sehr wirksamer Weise erneuert und erhielt hier sicht- und tastbare Stützen. Die Seele bedarf ja der Gewißheit, der Bestätigung und Erinnerung: daß jene geistliche Speise, welche Jesus selbst ist, ihr wahrhaft zukommt, und auch für alle Zukunft ohne Aufhören ihr dargebracht werden wird. Jene geistliche Speise bekommt die Seele zunächst durch die Vermittlung des Evangeliums und die Wirkung des heiligen Geistes auf sie; aber die greifbare Bestätigung und Besiegelung, daß dies trotz aller Zweifel geschehen werde, bringt ihr der äußere Hergang beim Abendmahl. Hier geschieht durch die Vermittlung des heiligen Geistes eine Bekräftigung der überaus wichtigen Wahrheit, daß wir, die Glieder, in eins zusammenwachsen mit Christus, dem Haupte,³⁶⁴ und zwar mit ihm, als dem für uns zur Vergebung der Sünden Gestorbenen, sowie behufs unserer Gerechtersprechung Auferstandenen (Röm 4,25). Und indem der Seele Mund, d.h. der vom heiligen Geist erleuchtete Verstand und geheiligte Wille, die Unterpfänder des Leidens und Sterbens Christi betrachtet, so haftet die Seele gar nicht so sehr an den äußeren Wahrzeichen, sondern durch den heiligen Geist wird sie mit dem gekreuzigten Leibe und dem vergossenen Blute Christi in eine für sie heilsame Verbindung gesetzt, 1.Kor 10,16, vgl. V.18, so daß wir davon leben und Kraft um Kraft aus dieser Verbindung schöpfen und zusammengehalten werden als ein Leib

364.s. Eph 4,15.16; 5,30.

Christi, ja auch als solcher gereinigt und ernährt werden, Eph 5,23-32. Denn dieser gebrochene Leib und dieses vergossene Blut nähren wirklich die Seele; davon lebt man; und der schwankende Glaube empfängt im Sakrament Zeichen, Siegel und Unterpfand solcher Speisung mit dem Fleische und Blute Jesus Christi (vgl. Heid. Kat. 76: *vivificemur et gubernemur*; Conf. Scot. I, Kap 21). Die leiblichen Nahrungsmittel sollen uns die geistlichen bekräftigen und die Gewißheit dieser geistlichen Ernährung und Förderung bis ins ewige Leben hinein in uns erhöhen.

Ferner kommt aber auch das heilige Abendmahl als ein Mahl der Gemeinschaft, als eine Kommunionmahlzeit, in Betracht; der eine Leib des Herrn, den alle Glieder empfangen, verbindet sie alle zur Einheit eines Leibes. Darauf weist der Apostel in 1.Kor 10,17 hin. Die Tischgenossen sind Glieder eines Leibes, Christi, die alle Anteil haben an Christus und dessen Heilsverdienst. Als solche, die eine Körperschaft bilden, sollen sie gegen einander sich betragen; sie sollen sich solcher Gemeinschaft mit Christus würdig benehmen, 1.Kor 11,18-34.

Aus dieser Darstellung folgt zunächst, daß nur dann von dem Sakrament des heiligen Abendmahles fruchtbarer Gebrauch gemacht wird, wenn bei dem Genießenden Heilsverlangen vorhanden ist, d.h. ein wenn auch immerhin noch schwacher Glaube, der mit Reue verbunden ist, weshalb Paulus auch von jedem die Prüfung seiner selbst verlangt: 1.Kor 11,28. Es gilt ja nämlich bei diesem Mahle, des Herrn Tod, als für uns geschehen, zu verkündigen und nicht sich voll zu essen und zu trinken, wie gewisse Korinther im Leichtsinne taten. Die Ungläubigen erhalten nichts als leere Zeichen. Gleichwohl steht fest, daß sie wegen Profanation des Sakraments Christi sich selber ein Gericht bei diesem Essen zuziehen, wie es eben besonders die Korinther Gefahr liefen zu tun: 1.Kor 11,29. Sie verkennen, daß sie es mit dem sakramentlichen Leibe des Herrn zu tun haben, V.29. Daß man nun aber bei dem Genuß des Brotes und Weines besondere mysteriöse Empfindungen habe, ist nicht durchaus notwendig. Der Glaube hält sich auch ohne zu schmecken an das Wort; die Wirkung äußert sich hintennach, wenn es Not tut. Es bedarf hier nicht eines besonders hohen Wärmegrades der Empfindung; dieselbe als Bedingung des würdigen Genusses hinzustellen, würde Anleitung zur Schwärmerei geben. – Die reformierte Lehre vom heiligen Abendmahl ist nicht aus Calvins oder gar Bezas Privatschriften zu entnehmen, sondern einzig aus dem allseitig approbierten Consensus Tigurinus (v.J. 1549), dieser großen Unionsschrift zwischen Calvin und den Ostschweizern. Dem Consensus Tigurinus bedeutet *ἐστὶ* in den Einsetzungsworten Christi s.v.a. *significat*; es ist darin eben eine

Metonymie enthalten (Kap 22). Kap 23 heißt es, daß wenn im heiligen Abendmahl durch den Genuß seines Fleisches und das Trinken seines Blutes Christus unsere Seelen nähre – *per fidem, Spiritus sancti viertute* – so sei damit durchaus keine Substanzeingießung gemeint, sondern dies sei gemeint: daß wir aus seinem einmal als Opfer dargebrachten Fleische und zur Versöhnung ausgegossenen Blute Leben schöpfen. Über diese Schranken ist auch Calvin in der *expositio Consensus Tigurini* nicht hinausgegangen (vgl. Niemeyers Ausgabe S. 214). Wenn Calvin in der *C. Gallicana* 36 den Ausdruck „Substanz“ gebraucht, so ist dies in solchem Ausmaß zu verstehen, als es der *Consensus Tigurinus* zuläßt. Bullinger³⁶⁵ warnte die Genfer, besonders gegenüber Bezas Konnivenzen, vor unvorsichtigen Ausdrücken. Der *Consensus Tigurinus* bleibt auch für ihn die magna charta des reformierten Lehrbegriffs vom Abendmahle (vgl. Bullingers Brief im *Corp. Ref. B.* 45, S. 663 und ebendas. B. 43, S. 285.)

Die reformierte Lehre vom heiligen Abendmahl hat den besonderen Vorzug, daß sie die Kongruenz mit der Lehre von der Taufe nicht außer acht gelassen hat. Wie bei der Taufe das Blut Jesus Christi nicht substanziiell anwesend ist und unsere Körper benetzt – ebensowenig darf beim heiligen Abendmahl von einer substanziiellen Anwesenheit des Leibes und Blutes Christi geredet werden. Es muß hier wie dort genügen, daß die Kraft der *res obsignatae* durch den heiligen Geist, dem einzigen Quell aller lebendig-machenden Wirkungen auf uns Menschen, der Seele angeeignet werde, an welcher Gabe dann zu seiner Zeit auch der Leib teilnehmen und zur Auferstehung am jüngsten Tage geschickt gemacht werden wird. Aber alles geschieht hier in den Grenzen, die der heilige Geist einzuhalten beliebt, welche eben weit hinausliegen über alles Sichtbare und Tastbare, aber darum doch ihrem hohen Zwecke, der sich auf Leib und Seele erstreckt, genügen.

§ 80. Von der wahren Kirche³⁶⁶

Die Sakramente dienen der Stützung und Befestigung des Glaubens. Eine weitere Hauptstütze für das Leben der in Christus Glaubenden liegt darin, daß Gott eine Gemeinschaftsform verliehen, innerhalb welcher die Aneignung des Heils geschieht. Diese Form heißt die Kirche oder Gemeinde, also genannt, weil sie aus solchen gebildet wird, die von Gott aus der Welt kräftig berufen sind (ἐκκαλέω) vgl. Heidelb. Katech. 54. Diese Be-

365. Seine eigne Stellung zu dieser Lehre s. 2. Helvet. Conf. Art. 21.

366. Vgl. für das Historische neuerdings : Hus, Luthers, Zwinglis Lehre von der Kirche, von Prof. Gottschick; in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VIII, Heft 3f.

rufenen sind aber zugleich die Gerechtfertigten und Verherrlichten (Geheiligten) nach Röm 8,30; ihr Haupt ist Christus, sie sein Leib; Eph 1,22.23; 4,15.16; 5,23-27; Kol 1,18. Die Braut des Lammes heißt diese Kirche, nach dem Vorgang des Hohenliedes, in Offb 19,7.8; 21,2.9; 22,17; oder auch das Haus Gottes: 1.Petr 2,5; 4,17; 1.Tim 3,15; Hebr 3,6. Gott wohnt in ihnen; er zieht mit und in ihnen, wie einst in der Stiftshütte; 1.Kor 3,16,17; 6,19. Die aus den Menschen (zu Erstlingen) Gott und dem Lamm Erkauften nennt sie die Offenbarung 14,4. Zu ihr gehören die lebenden und auch die bereits entschlafenen Glieder. Offb 6,9.10. Also was nur immer Christi Eigentum ist auf Erden und im Himmel, das steht in einer Verbindung und im harmonischen Zusammenhang mit einander. Ebenso harmonisch wie Haupt und Glieder vereint sind zu einem Leibe – also verhält es sich hier. Christus, das Haupt, vermittelt solches durch den heiligen Geist: Eph 4,15.16. Das Vorhandensein einer solchen Kirche mit so absoluten Prädikaten ist nun freilich für das Auge nicht wahrnehmbar, weshalb der dritte Glaubensartikel sagt: ich glaube eine heilige allgemeine (katholische)³⁶⁷ Kirche. Ihren Bestand als Ganzes, als Totalität, verbürgt uns also der Glaube, der Glaube in Christum, das Haupt. Bei alledem erfahren die einzelnen jedoch etwas von der Realität dieser Verbindung, welche Kirche heißt. Denn diese Kirche ist ferner, nach dem Apostolischen Bekenntnis, eine Gemeinschaft der Heiligen. Die Heiligen sind zu einem Teile aber sichtbare Menschen; es sind das die Gläubigen. Wir haben es hier also mit etwas Wahrnehmbarem zu tun. Was nun ein solcher Glaubender hat, das teilt er den anderen mit. Es gibt eine heilige Gütergemeinschaft unter ihnen, und niemand möchte allein gerettet werden, sondern auch dem Bruder Mut machen, zur selbigen Gnadentür zu gehen. Die Gabe des einzelnen, welche bald in diesem, bald in jenem Charisma besteht, wird in dieser Gemeinschaft verwertet zur Zurüstung und Herstellung des einen Leibes Christi, Eph 4,7-12.

Die Prädikate, die dieser Kirche oder Gemeinde Christi zukommen, hat das Konstantinopolitanische Symbol in passender Weise zusammengestellt. Sie sei 1. eine 2. heilige 3. katholische und 4. apostolische Kirche. Alle diese Prädikate sind der heiligen Schrift gemäß. Nehmen wir sie der Reihe nach durch:

367. Dies Wort catholicam fehlt den drei Recensionen Rufins.

1.³⁶⁸ Die Gemeinde ist eine (μία); denn, so wenig als es mehrere Häupter oder mehrere Christi gibt (vgl. Eph 1,10), ebensowenig gibt es mehrere Leiber Christi (1.Kor 12,12; Eph 4,4). So wenig als es mehrere Grundsteine oder Christi gibt, ebensowenig gibt es zwei oder mehrere Häuser, die über diesem Grundstein errichtet wären. So wenig als es mehrere Arten des Glaubens in Christum gibt, ebensowenig gibt es verschiedene Glaubensgemeinschaften, in denen der wahre Glaube sich fände. Zugleich werden durch dieses Prädikat der Einheit alle Glaubenden von Adam an als Glieder einer Kirche zusammengefaßt nach Apg 15,11; Eph 2,20; vgl. Hebr 11.³⁶⁹

2. Diese Gemeinde ist heilig: das ist sie durch den heiligen Geist, der sich für gewöhnlich bei seiner Tätigkeit der Predigt des Wortes und der Bekräftigung dieses Wortes durch die Sakramente bedient; Joh 15,3; Eph 1,6; 5,26.27; vgl. Tit 2,14; Joel 3,22; Jes 33,24; 35,8; Sach 14,20.21.

3. Katholisch ist diese Gemeinde oder allgemein; denn kein Land, keine Nationalität kann ihrer Verbreitung hinderlich sein. Ungeachtet aller menschlichen Verschiedenheit begreifen die Kreise, die von dem Zentrum, Christus, aus gezogen werden, allerlei Völker und Zungen unter sich und scharen sie um das Zentrum, Christus. Das gemeinsame Erkennungszeichen dieser vom Nordpol bis zum Südpol³⁷⁰ sich erstreckenden Gemeinde ist das von Jesus angegebene Joh 10,16,27: „Meine Schafe hören meine Stimme“. Sie alle bringt Jesus zusammen und bewirkt also, daß ein Hirte und eine Herde sei (V.16), ein Wort, welches nicht erst in einem noch zu erwartenden Millennium Wahrheit werden soll, sondern immerdar schon Wahrheit ist in Christus.

4. Endlich heißt die Gemeinde apostolisch. Sie ruht nämlich auf dem Fundament der apostolischen und prophetischen Verkündigung, mit Jesus Christus als dem Eckstein. Eph 2,20. Der Apostel trennt hier die Grundmauer und den Eckstein; und von der Grundmauer, auf der das Haus steht, nennt er die zunächst dem Blick sich darbietenden Apostel zuerst; dann die Propheten, deren Schriften wir besitzen, und endlich den sie alle tragenden und um sich vereinigenden Grundstein, Christum (vgl. Eph 4,11).

368.Im allgemeinen vgl. Maresius 1 c.XV,14: Habet quidem ecclesia nomen a vocatione, sed ab ea, quae fluit a praedestinatione, et ei corpori mystico sua insunt organa vitae et operationis spiritualis, nempe Spiritus s. et fides aliaeque virtutes theologicae et morales, quae ab ipsa electione fluunt.

369.Vgl. Olevian, De substantia foederis gratuiti, IX, § 16 u. 2. Helv.Conf. 18.

370.Augustin sagt: Peregrinatur: a solis ortu usque ad occasum laudans unum Dominum.

Diese eine, heilige, katholische, apostolische Gemeinde, zu der alle wahrhaft Glaubenden gehören, erlebte, erlebt und wird die gleichen Schicksale erleben, wie ihr Herr und König. Wie es dem Haupte ergeht, also ergeht es auch den Gliedern. Joh 15,20; 1.Petr 41,13f: Sie wird verfolgt, gehaßt von der Welt um des Namens Jesus willen. Joh 15,18.19. Ihre Feindschaft wider den Herrn und Meister, Jesus, wird diese Welt auslassen an dessen Jüngern : Mt 10,16-25.³⁷¹

Demgemäß ist die Kirche eine streitende (militans) und dann erst eine siegende (triumphans) nach den zwei Ständen Christi, ihres Herrn. Bei aller Herrlichkeit, die von der Gemeinde auf Erden schon prädiert wird, ist Leiden der schwarze Hintergrund (Röm 8,17; 1.Petr 4,13), von dem sich die Herrlichkeit dann um so strahlender abhebt. Von Frieden ohne vorgängigem Kampf kann nicht die Rede sein. Besonders töricht ist es, von stetigem Frieden zu träumen, wo doch Paulus sagt: daß mit dem Teufel und seinem Heer der Kirche wie dem einzelnen ein schwerer Kampf beschieden sei, Eph 6,11.12; 1.Petr 5,8.9; Jak 4,7. Ein allgemeiner Abfall vor der Wiederoffenbarung Jesu ist nämlich stehende Lehre Christi, von Paulus und auch schon den Propheten; Sach 14; 2.Thess 2,3-10; Mt 24,23.24; endlich Offb 20,7.8. Die Mahnungen zu wachen, in Mt 24,44-51; 25,1ff.; Lk 12,42ff. gelten allen Zeiten. Als die Spitze des Abfalls schaut Paulus den ἄνομος, den Menschen der Sünde, d.i. also den Antichrist. Der Antichrist ist nicht eine Einzelpersönlichkeit, die einmal am Ende der Zeiten erscheinen wird,³⁷² sondern ein Kollektivbegriff; es gab schon zur Apostelzeit viele Antichristen, 1.Joh 2,18. Auch Paulus sagt, daß im Geheimen schon damals das antichristliche Treiben begonnen habe, 2.Thess 2,7; nur daß es noch niedergehalten werde von einem κατέχων, was nichts anderes, als das Wort³⁷³ der apostolischen Predigt ist. Sobald aber und in dem Maße als dieser Hemmschuh des antichristlichen Wesens, das Wort, zurückgedrängt werde, trete auch der Antichrist hervor. Paulus hält sich bei der Schilderung des Antichristen zunächst an die Schilderung Daniels (11,36), gibt aber dabei deutlich zu erkennen, daß es ein innerer Feind sein werde, ein Feind, der mit geistigen Mitteln kämpft, und sich, gleich den Aposteln,

371. Für den Ausdruck: Seid klug (vorsichtig) wie die Schlangen etc. ist folgendes wichtig. Eine Brillenschlange entkam in München aus ihrem Käfig und ward erst in ihrem Versteck tot gefunden, als man das Haus mit Schwefel ausgeräuchert hatte.

372. Dies statuiert fälschlich die römisch-katholische Kirche, die seine Ankunft gegen das Ende der Welt hin erwartet. Bellarminus, de pontifice 1. 3, Kap 2. Vgl. dagegen S. Maresius, Dissertatio de Antichristo, Amsterdam 1640.

373. Auf dieses „Wort“ paßt sowohl das Neutrum τὸ κατέχον (etwa ῥῆμα), als auch ὁ κατέχων (etwa λόγος) in Vers 6 und 7. Für den Sinn des κατέχειν ist wichtig Plutarch, Vita Demosthenes Kap 20, wonach der Perserkönig dem Redner Demosthenes Geld geschickt haben sollte, als der allein im Stande gewesen durch Erregung von politischen Wirren κατασχέιν τὸν Μακεδόνα, d.h. dem Macedonier Philipp Hindernisse zu bereiten. Dies geschah durch die Reden des Demosthenes.

mit Zeichen und Wundern umgeben würde, wodurch er die Verlorengehenden betrügen werde. V.9 und 10. Es faßt Paulus mit diesem persönlich und individuell geschilderten Antichrist alles dasjenige in einen Brennpunkt zusammen, was, mit großer geistiger Macht und Gewalt über die Menschenseelen begabt, sich fort und fort neben und gegenüber Christus zu behaupten wissen wird in der Welt – bis daß Christus es vernichten wird. V.8 (vgl. Jes 11,4).

Die Bestie in der Apokalypse ist mit dem Antichrist, dem ἄνομος in 2.Thess 2 identisch. Johannes beschreibt sie Kap 17,8.11 als etwas, das da war, das nicht ist, – weil eben jetzt noch ein κατέχων da ist – 2.Thess 2,7 – aber es wird kommen (καὶ πάρεσται oder text. rec. καίπερ ἐστίν), und ins Verderben gehen (καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγειν). Diese Bestie ist ebenfalls das antichristliche Wesen und hat nach Kap 13 den Pseudopropheten zum Genossen, der Wunder verrichtet, um die auf Erden Wohnenden irre zu führen. In Kap 17 stellt sich das Tier in den Dienst der Weltmacht und reizt diese gegen das Lamm. (V.13ff.). Johannes sieht ein erstes, solches Überwiegen der Bestie in naher Zukunft voraus;³⁷⁴ Christus (Kap 19,20) macht der Herrschaft dieses Tiers ein Ende; aber solches wiederholt sich dann in der Kirche Christi. Die Bestie selbst, wie Johannes sie schildert als Tier (13,2), ist nicht die Hauptsache – aber wohl das, was sie sodann charakterisiert. Das charakteristische der Bestie ist: daß sie war; daß sie nicht ist – wo Gottes Wort gegen sie reagiert – aber daß sie kommen wird, um ins Verderben zu gehen.³⁷⁵ Dies ist die Signatur der Bestie in der Kirche Christi. Bei solcher Warnung des Apostels ist natürlich an Frieden nicht zu denken.

Dennoch aber ist die Kirche als die streitende zugleich auch die siegende. Das Vorhandensein des erhöhten Propheten, Hohenpriesters und Königs im Himmel ist die alleinige Bürgschaft dafür, daß die Kirche siegen wird auf Erden. Ferner: ihr Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat. 1.Joh 5,4. Für diesen Sieg hat die Gemeinde die größten Verheißungen. Zunächst gilt ihr schon da, wo sie aus Zweien oder Dreien, die aus der Welt berufen sind, besteht, das Wort, daß Jesus „mitten unter ihnen“ sei. Mt 18,20. Sodann hat Christus den Jüngern und in ihnen der Kirche gesagt: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt, Mt 28,20. Ferner hat Jesus von der Gemeinde Mt 16,18 gesagt: „die Pforten der Hölle“, d.h. also ihre ganze List und volle Gewalt, würden sie nicht überwältigen. Wenn es

374.Die historische Situation ist schwer zu enträtseln.

375.Die Bestie ist eine Parodie auf Jahwe-Christus (s. Kap 1,8 vgl. mit 17,8). Der Bestie Auftreten gehört nicht etwa bloß der Endzeit an (gegen Thomasius a.a.O. III, 2, 459).

nun zuvor heißt: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich mir die Gemeinde bauen, so ist damit die Zukunft der Kirche Christi nicht auf einen Menschen gegründet. Es wird damit – schon nach der Auslegung von Kirchenvätern³⁷⁶ und Reformatoren – Petrus wegen seines Bekenntnisses zu Christus, als dem Sohne Gottes, die Zusage gemacht, daß er als Bekenner Jesus ein hervorragendes Felsstück sein solle, auf dem Jesus seine Gemeinde aufzuerbauen willens ist, natürlich mit Einschluß der übrigen Apostel (siehe Mt 18,18). An Petrus wird hier bloß exemplifiziert, was allen gilt³⁷⁷. Jesus sagt hier nur das Gleiche, was Paulus in Eph 2,20 von den Aposteln und Propheten als der Grundmauer der Gemeinde sagt, wobei Christus der Eckstein ist; vgl. 1.Petr 2,6.

Noch andere Verheißungen gibt es für die Kirche, die wir aus den Zusagen, die Gott der Gemeinde Israel, oder seinem Zion macht, entnehmen dürfen, z.B. in Ps 45; 46,4.5; Jes 33,24; Kap 35; Zef 3,12ff.; Jer 31,36-40 u. a.; endlich auch das Hohelied.

Wo aber, so fragen wir, ist nun diese Gemeinde, die eine, heilige, katholische und apostolische? Ist sie mit Fingern aufzuweisen, kann man ihre Glieder zählen? Die Antwort lautet: man kann ihre Glieder nicht zählen, noch auch äußere untrügliche Kennzeichen für ihre Existenz an einem gewissen Orte angeben.

Da fragt es sich aber, wenn die Kirche unsichtbar ist, wie kann da noch von einer Gemeinschaft die Rede sein, welche sie vermitteln soll, wie kann sie die Form sein, in der die Aneignung des Heils geschieht? Widerspricht nicht die Unsichtbarkeit dem Begriffe der Form? Hier ist nun zu bemerken, daß das Prädikat „unsichtbar“ von der Kirche in ihrer Totalität ausgesagt wird. Das Ganze der Kirche tritt vor dem jüngsten Tage nicht an die Sichtbarkeit und ist nicht mit Händen aufzuweisen; das Ganze als solches ist nur Gott bekannt, 2.Tim 2,19. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß diese Kirche, als zum Teil aus sichtbaren Wesen gebildet, hier und da bruchstückweise und gleichsam inselartig in Erscheinung tritt. Es kann ja geschehen, daß verwandte Seelen sich finden, und hier nun die im großen und ganzen unsichtbare Kirche, einem kleinen Bruchteile nach, wahrhaft vorhanden ist in der Welt. Da kann es vorkommen, daß nur zwei oder drei

376. Über Augustins Ablehnung der Infallibilität des Petrus und die des römischen Bischofs überhaupt, s. Reuter, Augustin. Studien V, in der Zeitschrift für Kirchengesch; VIII. S. 187. S. 159-163.

377. Döllinger hat in seinem Schreiben an den Erzbischof von München, wie schon ehemals die Schmalkaldischen Artikel, S. 345, darauf hingewiesen, daß Mt 16,16f. und ähnliche Stellen von den Kirchenvätern ohne Ausnahme in einem von den Vatikanischen Dekreten (des J. 1870) völlig verschiedenem Sinne ausgelegt worden seien; bes. auch Lk 28,32. Jene Dekrete sind also häretisch.

sich zusammenfinden, oder dann mehrere: immer ist Christus nach seiner Verheißung in ihrer Mitte. Wo aber Christus ist, da ist auch seine Gemeinde (*ubi Christus – ibi ecclesia*) und umgekehrt, vorausgesetzt, daß von der wahren Kirche, derjenigen der Erwählten (*praedestinati oder iusti*), die Rede ist. Ja, solange als nur ein einziger Glaubender noch auf Erden vorhanden ist, wird die Kirche bestehen bleiben; denn um ihn können sich viele andere sammeln; er kann andere durch sein Zeugnis gebären. Gal 4,19. Dabei erinnern wir an die Einsamkeit eines Noah, Abraham, David usw. So ist denn die unsichtbare Kirche nicht etwa mit einem idealen platonischen Staate zu verwechseln; sie ist kein Hirngespinnst (Utopie), sondern die Sichtbarkeit wird hier nur insofern negiert, als diese Kirche nicht hinsichtlich ihres Bestandes handgreiflich uns vor Augen liegt und hier auf Erden an einen Ort gebunden erscheint.

Diese wahre Kirche ist also die Gemeinschaftsform, innerhalb welcher sich die Aneignung des Heilsverdienstes Christi kraft des heiligen Geistes vollzieht. Der Glaube an das Vorhandensein solcher Kirche (den der dritte Glaubensartikel fordert) steht und fällt mit dem Glauben an Christus, den lebendigen König seiner Gemeinde. Dieser Glaube garantiert uns, daß dennoch alles Wahrheit ist, was die heilige Schrift von dieser Kirche und der Gerechtigkeit und Heiligkeit der wahren Glieder derselben sagt – wenn wir auch äußerlich davon nichts sehen sollten. Zahllose Gefahren bedrohen diese Kirche; ja, die sich ihres Namens rühmenden falschen Glieder sind weit in der Überzahl und rühmen, als ob sie die rechte Kirche wären. Dennoch versichert uns der Glaubensartikel von der Kirche, daß dieselbe, als das auf einen Felsen gebaute Haus, bleiben wird und, wie auch immer in ihren Gliedern verkannt und verworfen, dennoch wohl bestehen wird mit ihren Brunnlein, d.i. den lieblichen Heilsverheißungen Gottes, bis auf den Tag Christi. Ps 46,4-5.³⁷⁸ Eher müßte man Christus aus dem Himmel reißen, bevor man es dahin bringen wird, den Leib Christi, die eine, allgemeine Kirche zu zerstören; selbst die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Mt 16,18. Das also ist die Frucht von diesem Glaubensartikel: „ich glaube eine, heilige, allgemeine Kirche“, daß der Erwählte auch schon der Gemeinschaftsform, in der er leben darf, und des ewigen Bestandes derselben, ohne alles eigene Verdienst und Würdigkeit, von vornherein gewiß sein kann.³⁷⁹ Er wird nicht allein³⁸⁰ gelassen werden, sondern er hat Brüder und Schwestern, und wohl auch einmal in Menge; er braucht sie

378. Dazu kommen Verheißungen, wie Jes 59,21; 55,1-3; 33,24. Die Offenbarung schildert sie Kap 21 und 22 in sehr absoluter Weise.

379. Vgl. Olevian, *De substantia foederis gratuiti* I,9, § 2.

380. Vgl. Elia, 1.Kön 19,18; Röm, 11,3.

nur zu suchen dadurch, daß er sein Licht recht leuchten läßt und es nicht unter den Scheffel stellt oder sein Pfund im Schweißtuch vergräbt.

Sei der einzelne Gläubige seiner guten Sache nur recht gewiß, alsdann hat er bald Genossen zur Rechten und zur Linken, Jes 54,1-3; 60,4.22.

§ 81. Von der sichtbar organisierten Kirche

Jesus Christus fand die wahre Kirche, von der § 80 handelte, vor im Hause seiner Eltern und bei allen, die auf den Trost Israels harrten. Lk 2,38. Er kam nur als das sichtbar werdende Haupt zu seiner wahren Gemeinde auf Erden, um an ihr die Verheißungen zu erfüllen, von deren Erfüllung sie gelebt, ehe sie noch durch die Inkarnation des Logos erfüllt waren. Christus ist also nicht bei seinem Erscheinen auf Erden als Stifter der wahren, oder der sogenannten „unsichtbaren“ Kirche zu betrachten, aber auch die sichtbar organisierte Kirche hat er nur mittelbar ins Leben gerufen. Es geschah vielmehr zufolge innerer Notwendigkeit, daß diejenigen, welche gemeinsam ihren Glauben an den Erlöser bezeugten und sich der Sakramente bedienten, auch gewisse Erscheinungsformen annahmen. Dieser ersten Versammlung der Gläubigen hat Jesus nun nicht im voraus solche besondere äußere Formen auferlegt. Formen mochten sie sich hinterher schaffen unter Leitung des heiligen Geistes. Wohl aber hat Jesus, wo die Gelegenheit sich bot, allerlei Prinzipien ausgesprochen, welche dort in Kraft treten sollten, wo immer die wahre Kirche eine feste äußere Gestalt annehmen, m.a.W. wo eine sichtbar organisierte Kirche entstehen würde. Man kann diese Kirche die *ecclesia late dicta*, die wahre dagegen die *ecclesia proprie dicta* nennen.³⁸¹

Aus allerlei Merkmalen ergibt sich, daß es Jesu Wille war, daß Gute und Böse in bunter Mischung um die von ihm erworbenen Heilsgüter sich scharen und zu einer äußerlich organisierten Gemeinschaft sich sammeln sollten. Die Parabel vom Säemann und dem vierfältigen Ackerboden, vom zwiefachen Samen, die Parabel vom Netz, das mit guten und faulen Fischen angefüllt ist, Mt 13,18ff. 47ff. zeigen uns, daß Jesus nicht beabsichtigte, eine Gemeinschaft der Heiligen auch im Äußeren darzustellen, wie früher die Donatisten, jetzt die Darbisten wollen. Die Aussonderung der Guten von den Bösen soll dem letzten Gericht vorbehalten bleiben. Mt 13,49. Und so hat denn Jesus alles so eingeleitet, daß neben der wahren Kirche, der *ecclesia proprie dicta*, die er vorfand und deren Glauben er stärkte, auch – wie immerdar zuvor – eine sichtbare Kirche, eine *ecclesia*

381. Die Apologie Melanchthons S. 152 redet von der *ecclesia proprie dicta* und *large dicta*.

visibilis sive late dicta, ihr Bestehen habe. Neben jener ersten tritt, zum Teil über sie hinausgreifend, zum Teil sie in sich schließend, aber ohne jemals sich mit ihr zu decken, diese zweite in der Welt auf.

Diese sichtbar organisierte Kirche hat nun äußere Kennzeichen, woran man merken kann, ob sie eine solche ist, wie Christus sie gewollt hat, eine solche, von der man gewiß voraussetzen kann: es sei mitten unter der Spreu auch der Weizen daselbst vorhanden; m.a.W. neben den Namenchristen seien ganz gewiß auch wahre Christen zu erwarten. Diese Kennzeichen der Kirche sind:

1. daß sie durch Gottes Wort sich leiten und regieren läßt, und selbiges rein und lauter verkündigt;
2. daß sie die Sakramente nach Christi Einsetzung verwalten läßt;
3. daß sie die Kirchengzucht handhabt.

Diese drei Merkmale oder Charakterzüge sind biblisch, apostolisch und in der reformierten Kirche rezipiert.³⁸² Nur wo sie sich finden, ist auch die sichtbar organisierte Kirche eine apostolische und Christus gemäße. Wo selbige Kennzeichen sich nicht finden, da ist zwar die Hoffnung, daß Glieder der wahren Kirche da seien, nicht aufzugeben, aber dieselben sind dann daselbst mehr trotz des Dienstes dieser Kirche, als kraft desselben vorhanden.

Aus folgenden Zeugnissen der Schrift ergeben sich obige drei Merkmale der Kirche. Aus Jesu Munde haben wir den direkten Befehl Mt 28,19.20, aus welchem hervorzuheben ist: 1. daß es heißt: lehrt sie alles beobachten, was ich euch aufgetragen habe; 2. ist wichtig in V.19 das Wort: „machtet zu Jüngern“ und 3. das Taufgebot. Für die Praxis der ersten apostolischen Kirche ist bezeichnend Apg 2,42, wo das Festhalten an der Lehre der Apostel sowie das Verharren in der brüderlichen Gemeinschaft und im Gebet bei der Pfingstchar hervorgehoben wird.

Was nun die Zucht betrifft³⁸³, so wird sie im Grunde schon von den zwei zuerst genannten Merkmalen mitumfaßt, und daher werden von manchen reformierten Symbolen auch nur zwei *notae ecclesiae* angegeben. Die Verkündigung des Wortes Gottes nämlich und die schriftgemäße Verwaltung

382. Unsere wichtigsten Symbole nennen drei *notae ecclesiae*; vgl. Conf. Gallic. Art. 33; Conf. Belg. 29; die Thorner Deklaration im Art. von der Kirche; auch die 2. Helvet. Conf Art. 18 und selbst die 1. Helvet. Conf. Art. 14 im deutschen Text erwähnen die Zucht.

383. Über sie handelt am ausführlichsten Voetius, *Politicae ecclesiasticae*. p. III, L. IV, tract. 2-4.

der Sakramente bringt es schon von selbst mit sich, daß die Unwürdigen gestraft, aus der Gemeinde ausgeschlossen werden oder sich selbst ausschließen. Aber dennoch ist die Zucht wegen ihres hohen Gewichtes für die Erhaltung der Kirche als ein besonderes drittes Kennzeichen derselben anzusehen. Jesus Christus selber hat sie wenigstens angedeutet: Mt 18,15-18. Nach dieser Weisung handelte Paulus, als er an jenem bekannten Sünder in Korinth durch die Vermittlung der Gemeindevorsteher die Zucht zur Geltung brachte, 1.Kor 5,3-5, und er freut sich im 2. Briefe Kap 7,11.12 des Erfolges dieser von der Gemeinde geübten Zucht. Die Zucht als *nota ecclesiae* ist ganz speziell noch aus dem Binde- und Löseschlüssel, den Jesus den Aposteln gab, abzuleiten.

Die sogenannte Schlüsselgewalt bedeutet nach dem zugrunde liegenden Bilde eines οἰκονομος; (vgl. Jes 22,22), daß die damit Betrauten den Schatz der Heilsverdienste Christi öffnen oder verschließen sollen.³⁸⁴ Es kann dies nun erstlich ganz im allgemeinen dadurch geschehen, daß von den Trägern dieser Gewalt den auf sie Angewiesenen durch die Predigt des Evangeliums und Einschärfung aller guten damit zusammenhängenden Ordnungen der rechte Weg zum Himmelreich gewiesen wird (s. Heid. Kat. Fr. 84). Zweitens aber wird diese Gewalt noch speziell dadurch geübt, wenn diejenigen, welche dazu berufen sind, die hartnäckig Widerstrebenden auch zeitweilig oder definitiv aus der Kirche ausschließen, bis sie wahre Besserung verheißen und erzeigen (Heid. Kat. Fr. 85). Wem also jener Schatz der Verheißungen von den Verwaltern desselben verschlossen wird, dem werden natürlich auch die Sünden behalten; wem er offen gestellt wird, dem werden sie vergeben und nicht nachgetragen. Also kommt dem, der die Schlüsselgewalt hat, vor allem auch dies zu, daß er Sünden vergeben, oder behalten kann, was dann Joh 20,23 besonders urgirt wird. Dabei ist zu beachten: daß nach Mt 18,18 der Himmel, d.h. Christus, in letzter Instanz bindet und löst, also ratifiziert, was die Jünger auf Erden tun, und daß daher nicht der Hausverwalter so hohe Dinge aus sich selber tut; der letztere kann nur in Übereinstimmung mit seinem Herrn diese Befugnis recht und heilsam ausüben. Von einem Bußsakrament (*sacramentum poenitentiae*) und einer besonders wirksamen Absolutionsformel, die der Geistliche anzuwenden hätte, ist der Gemeinde Christi laut der Bibel keinerlei Auftrag zuteil geworden.³⁸⁵ Die Folgen dieser Sündenbehaltung, oder die Stufen

384. Binden und Lösen kommt im Talmud gleichfalls vor; ersteres bedeutet verbieten, letzteres erlauben. S. d. Kommentare und Wünsche, Erläuterungen aus Talmud und Midrasch zu Mt 16,18.

385. Die Absolution ist lediglich ein *actus ministerialis et denunciatorius*, und keine absolute oder *ex opere operato* wirkende Formel – dies ist die allgemein anerkannte reformierte Lehre. Es gab kein Beichtformular in der Pfälzer Agende v. 1563.

der christlichen Bußzucht, sind gradweise verschieden; der äußerste Grad ist die Ausschließung aus der Gemeinde (*excommunicatio*, Bann); darauf deuten die Stellen Mt 18,15-17; 1.Kor 5,5; 1.Tim 1,20. Daß man nach Mt 18,17 den betreffenden Sünder als einen Heiden und Zöllner betrachten soll, bedeutet die Ausschließung aus der Gemeinde. Das Gleiche bedeutet die 1.Kor 5,5 erwähnte Übergabe des Sünders in die Gewalt des Satans,³⁸⁶ der ja außerhalb der Kirche sein Werk hat in den Kindern des Ungehorsams. Eph 2,2. Diese Exkommunikation oder Ausschließung aus der Gemeinschaft hebt dann Paulus selber wegen bewiesener Reue von Seiten des Sünders wieder auf, 2.Kor 2,6.7, woraus die Möglichkeit der Wiederaufnahme bußfertiger Sünder folgt. Ein gelinderer Grad ist die Ausschließung von den Sakramenten, s. Mt 7,6.

Dieser sichtbaren Kirche hat nun Jesus selber gar nicht eine bestimmte Organisation und Verwaltung verliehen, oder ihr gar Bischöfe und Päpste bestellt. Alle Vollmachten, die Jesus seinen Jüngern gelegentlich gibt, erteilt er ihnen nicht als zukünftigen Hierarchen oder Kirchenfürsten, sondern als Repräsentanten seiner Gemeinde oder des zwölfstämmigen geistlichen Israel. Als der erste Kern und Grundstock der Gemeinde erhielten die Jünger die Befugnis, zu lehren, die Sakramente zu verwalten, endlich zu binden und zu lösen. Die Gemeinde in Verbindung mit ihrem Haupte Christus ist Inhaberin oder Trägerin aller Vollmachten, nicht aber die Institution der Hierarchie, die über den Gemeinden stünde. Die *claves regni coelorum* beruhen in erster Linie bei der christlichen Gemeinde. Und zwar ist nicht der lebendigen Gemeinde ein abstrakter Begriff der Kirche unterzuschieben und mit jenen Vollmachten zu betrauen, gleich als ob eine Abstraktion Trägerin von Vollmachten sein könnte. Jene *claves regni coelorum* auf sich zu nehmen, sind nur lebendige Menschen im Stande, nimmermehr aber ein toter Begriff, der leider vielen heutzutage vorschwebt, wenn sie von der „Kirche“ reden. Die Apostel haben also, was schon die an Jakobs Söhne erinnernde Zwölfzahl andeutet, die Gemeinde in Jesus Umgebung vertreten. Sie, als Erlöste Jesus Christi und als Glieder an ihm, dem Haupte, haben zuerst dafür gesorgt, daß das Wort Gottes verkündet, die Sakramente verwaltet und Zucht geübt werde, vgl. besonders Apg 5; 6; 15. Und diese Vollmachten übten sie aus im Namen Jesu Christi, zum Wohle der Gemeinde, als besonders durch Christus erwählte und vorbereitete Glieder, um die Gemeinde herzurichten und aufzuerbauen. 1.Kor 12,28. Nicht als über der Gemeinde Stehende und über sie Herr-

386. Calvin bemerkt richtig z.d. Stelle: *Notemus ergo hanc moderationem tenendam esse in excommunicatione, ut communi seniorum consilio et ex plebis consensu exerceatur haec disciplina.* Über den „Bann“ s. Voetius 1. c. pars III, 1. IV, tract. 3.

schende (1.Petr 5,3) predigen und handeln sie, sondern als damals besonders von Christus vorbereitete Rüstzeuge aus der Gemeinde Jesus Christi. 1.Kor 4,1. Dabei haben die Apostel etwas Besonderes vor allen anderen Christen voraus. Was die Apostel auszeichnete war:

1. daß sie Augen- und Ohrenzeugen insbesondere der Auferstehung Christi waren Lk 24,47; Apg 1,3.8; 1.Kor 15,4-9; vgl. Hebr 2,3; 1.Joh 1,1ff.

2. Sie sollten richten die zwölf Geschlechter Israels, Mt 19,28, ein *ministerium judiciale* üben sie, auf Grund des Wortes treffen sie Anordnungen über alles, was die Gemeinde betrifft.

3. Sie waren *ministri universales totius ecclesiae*, mithin für das ganze Menschengeschlecht; überall legten sie den Grund der Kirche und riefen die Welt zum Gehorsam des Glaubens³⁸⁷. (Mt 28,19 vgl. Apg 1,8.) Der Apostel heilsgeschichtliche Funktion und über den ganzen Erdkreis sich erstreckendes Amt wurde aber nicht wieder auf Apostel übertragen. Nur ihre regelmäßigen, zur Erbauung der Gemeinde immerdar nötigen Funktionen wurden auf andere übertragen, nicht die außerordentlichen. Einen Nachfolger im strengen Sinn des Wortes erhielt nur Judas, und diese Wahl (Apg 1,26) ist wie diejenige des Paulus (Gal 1,1) Menschen gänzlich aus der Hand genommen gewesen. Kurz, die Apostel machen das *θεμέλιον* aus: ihre Stellung ist eine ebenso unerreichte, wie etwa die Stellung und der Rang der drei Patriarchen; nach ihnen kommen gleich die übrigen Steine, die zum weiteren Ausbau des Hauses Gottes dienen. Eph 2,20.21.

Daß nun die rechten Organe da seien, welche den Dienst an der Gemeinde (Eph 4,12) übernehmen, dies muß³⁸⁸ die Gemeinde immer von Neuem erbitten von Gott; dafür muß sie bei jeder Neuwahl, die ihr zusteht nach Apg 14,23 (s. Meyer dazu) und Tit 1,5, unter Leitung des Geistes Gottes immer aufs Neue Sorge tragen. Die Gemeinde ist mündig in dem Herrn. Aber garantieren und gleichsam durch eine vom Himmel gefallene Institution assecurieren läßt sich der Erfolg von vornherein nicht. Auf die Stiftung eines Amtes durch Christus, das kraft einer *successio continua* etwa gar an gewissen *sedes apostolicae* (besonders zu Rom)³⁸⁹ bis auf unsere Zei-

387. Über den Vorrang der Apostel s. Voetius, *Politicae ecclesiasticae* I, S. 874, II, S. 351ff.

388. Vgl. Harless, Einige Gewissensfragen hinsichtlich der Lehre von der Kirche und Kirchenregiment S. 34ff.

389. Der Vorrang des römischen Bischofsitzes war einst ein durch moralische Eroberungen erworbener; ein solcher Erwerb kann aber ebenso leicht wieder verloren gehen; er ging verloren und wurde nachher nur durch künstliche Mittel aufrecht erhalten. Selbst Augustin, wie Reuter, *Augustinische Studien* V, S 154.162 zeigt, kennt noch keinen römischen Bischof im päpstlichen Sinne.

ten gekommen wäre, können wir uns nicht berufen. Solches geschieht leider in gewissem Maße unter den reformierten Kirchen von der anglikanischen Kirche. Ein solches Amt, das sich durch Ordination und Handauflegung fortpflanzte und Träger der echten apostolischen Lehrtradition wäre, – in Konzilien vereinigt, oder gar durch einen einzelnen repräsentiert – ist durchaus nicht gestiftet von Jesus. Die Handauflegung in der Apostelgeschichte diente zur Mitteilung der besonderen für jene Zeit gegebenen Geistesgaben. Seit dieselben aufgehört, hat die Handauflegung nur noch die Bedeutung, den Segen, der zur Übernahme des Dienstes an der Gemeinde erforderlich ist, von Gott auf das Haupt des ins Amt Einzuweisenden herabzuflehen, nicht aber soll sie ihm ein gewisses Maß amtlicher Tüchtigkeit *ex opere operato* eingießen. Der bereits tüchtig Erfundene wird mittelst der Handauflegung beim Eintritt in sein Amt mit dem Segen Gottes bedacht. Sie ist aber kein wesentlicher Bestandteil der Ordination. Die letztere hat nach 1.Tim 4,14 durch die Ältesten zu geschehen, kann aber auch von Einzelnen vollzogen werden, 1.Tim 5,22.

Die in den neubegründeten Gemeinden infolge einer Wahl bestellten Leiter der jungen Pflanzungen hießen entweder, wie vorher in der Synagoge, Älteste (also griechisch Presbyter) – woher der Name Priester kommt – oder nach rein griechischer Anschauung „ἐπίσκοποι“ d h. Aufseher der Gemeinden. Daß beide Namen die gleichen Personen bezeichnen, leuchtet aus Apg 20,17.28; Tit 1,5.7 ein. Diese Presbyter hatten für die geistlichen Interessen der Gemeinde zu sorgen, besonders der am Worte Arbeitende, 1.Tim 5,17; man soll sie nach Gebühr ehren.

Daneben treten zur Wahrung der materiellen Interessen die Diakonen, welche schon in Apg 6 erwähnt werden. – Doch das Nähere hierüber gehört ins Kirchenrecht, für das wir auf den mehrfach zitierten Holländer G. Voetius verweisen dürfen.

V. TEIL

Die Eschatologie

§ 82. Einleitung

Wir haben hier mit den sogenannten letzten Dingen zu tun, d.h. den Lehrstücken, die den Abschluß des Ratschlusses Gottes mit der Welt bilden. Die letzten Dinge heben an mit der Wiederkunft Christi und enden mit der ewigen Seligkeit. In der Mitte liegen die Auferweckung der Toten, die Einsammlung der alsdann noch Lebenden und das jüngste Gericht. Als Überleitung zu den letzten Dingen behandeln wir zunächst die Fortdauer nach dem Tode.³⁹⁰

§ 83. Die Fortdauer des Menschen nach dem Tode

Die Gewißheit einer Fortdauer nach dem Tode liegt darin zureichend begründet, daß Gott den Menschen in seinem Bilde, nach seiner Gleichheit geschaffen hat. Demgemäß war auch die Seele von vornherein für eine ewige Dauer prädisponiert. In 1.Mose 1,26 liegt der Hauptgrund für die Annahme der Unsterblichkeit der Seele; und die Überzeugung davon ist eine auch in den heidnischen Religionen geläufige, und nicht etwas, das erst durch die göttliche Offenbarung den Menschen bekannt geworden wäre. Diese ewige Fortdauer gilt auch von den Gottlosen, aber das ewige Leben im biblischen Sinne dieses Wortes genießen sie nicht, sofern dieses ja stets den Nebenbegriff des Glücks und der Seligkeit hat. Indem nun der leibliche Tod das bestehende Verhältnis des Menschen zu Gott nicht wesentlich ändert, so bringt er, wie für die Glaubenden den Zustand der schon hier anfangenden Seligkeit (§ 72b), so für die Gottlosen eine Steigerung des Todes mit sich. Den Zustand des Todes empfinden die Gottlosen nach dem Verlust ihres Leibesorganes um so drückender, als ihnen jetzt das Gegengewicht des Sichtbaren fehlt. Was ihnen schon immer eignete, die Gottentfremdung oder der geistliche Tod, das enthüllt sich jetzt, nachdem ihnen das Licht des irdischen Lebens fehlt, in erschreckender Weise – und so werden sie jetzt vollends zu höchst unseligen Wesen. Der leibliche Tod tut ihrer Seele und deren Verhältnis zu Gott keine Gewalt an, sondern derselbe bringt, wie gesagt, für die Gottlosen eine Affirmation desjenigen Zustandes mit sich, in welchem sie sich schon befanden. Sie befinden sich

390. Das Heilsame der Betrachtung dieser „letzten Dinge“, besonders auch für die, welche mit Ps 73 sich ärgern daran, daß die Gottlosen es oft so viel besser haben, als die Gerechten – leuchtet ein.

fortan, gemäß der biblischen Bildersprache, draußen, wo Heulen und Zähnklappen ist, wo ihr Gewissen sie beständig quält, also nicht im Himmel, nicht im friedvollen Anschauen Gottes versunken. Mt 5,22.29.30; 8,12; 22,13; 25,30; 2.Petr 2,9; Mk 9,44; Jes 66,24. Freilich direkte Schriftstellen, die diesen Zustand betreffen, gibt es nach Gottes weiser Anordnung wenige. Der reiche Mann in der Parabel Lk 16,24 dient noch am Besten zu veranschaulichen, was die Gottlosen zu leiden haben. Er befindet sich im Hades oder in der Scheol. Das ist der Ort der Bösen, von Gott bleibend Geschiedenen und somit der Qual Verfallenen, wo es ein Ende mit den falschen Hoffnungen nimmt. Die deutlichste Stelle, welche die Gleichstellung von Scheol und Hölle lehrt, ist Hos 13,14. wo die Hölle als ein zu besiegender allerschlimmster Feind in Rede steht, von dem Israel losgekauft werden soll. Das wäre unrichtig, wenn die Scheol nur das alle in sich aufnehmende Totenreich überhaupt sein sollte.

Den vollen Ernst der Sache lehrt uns diese mit den sonstigen biblischen Vorstellungen nicht im Widerspruch stehende Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus, die beide Söhne Abrahams waren: Lk 16,10ff. Hier stehen der Freudenort und der Ort der Qual – Abrahams Schoß und der Hades – als diametrale Gegensätze einander gegenüber. Eine weite Kluft trennt den Hades und den Ort der Wonne, Abrahams Schoß, oder auch Paradies genannt. Lk 23,24. Daß daher die Scheol oder die Hölle vor Christus auch der Aufenthaltsort für die seligen Geister sei, ist ein übereilter Schluß aus übelverstandenen Psalmstellen. In den Psalmen, z.B. 6,16, oder Jes 38,18, wo über die Scheol geklagt wird, ist die momentane Lage der Sänger in Betracht zu ziehen. Daß es im Hades oder in der Hölle eine Möglichkeit der Besserung gebe, was manche Neuere annehmen, entbehrt des Schriftgrundes. Zunächst gibt schon Vater Abraham in jener Parabel Lk 16,29 die Antwort: sie haben Mose und die Propheten – laß sie dieselbigen hören. Das ist entscheidend. Wäre noch eine Besserung im Hades möglich, so würde auch der reiche Mann gar nicht solche exorbitante Forderung an Abraham richten, wie jene, daß er Lazarus entsenden solle, um seine Brüder zur Buße zu rufen. Wer nun diesen von Abraham angegebenen Weg nicht auf Erden betreten, auf dem bleibt der Zorn Gottes, der ist schon gerichtet, Joh 3,18.36, oder den wird das Wort Jesu richten; Joh 12,48.

Das Endgericht nimmt auch allein auf dasjenige Rücksicht, was man vermittelst seines Leibes getan, nicht aber auf irgend welche Taten im Jenseits und nach dem Tode; 2.Kor 5,10. Ausdrücklich wird solche Besserungsfrist ausgeschlossen durch Hebr 9,27.28. Auf den Tod folgt als das nächste neue

Moment das Gericht; nichts tritt mehr dazwischen. Die Stelle 1.Petr 3,19 handelt von den Geistern, welche innerhalb der 1.Mose 6,3 angegebenen Wartezeit von 120 Jahren lebten, nicht aber von einer Besserungsfrist im Jenseits.³⁹¹ Die andere, oft mißbrauchte Stelle 1.Petr 4,6 geht auf die Verfolgungen, die auch die bereits verstorbenen Glieder der Gemeinde Christi zu erdulden gehabt haben. Wir müssen übersetzen: „mit solchem Resultat ward auch den Verstorbenen das Evangelium verkündigt, daß sie am Fleische nach Menschen (-meinung) gerichtet würden, aber nach Gott im Geiste lebten“. Sowie man eine solche Besserungsfrist im Jenseits zugestehen würde, so statuierte man die Willensfreiheit und müßte annehmen, daß Gott auf die eventuelle Bekehrung noch wartet; man alterierte dadurch folgerichtig die Gnade Gottes und die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein.

Wir müssen in diesem § auch noch etwas eingehender des Zustandes der Seligen gedenken. Wir haben schon in § 72b gesehen, daß die Seele nach dem Tod ein seliges Leben nur fortsetzt, das bereits hier anfangsweise begonnen war. Es fragt sich nun, ob diese Seligkeit vor der Auferstehung des Leibes von der Seligkeit nach derselben verschieden sei? Da ist zu sagen: daß diese Trennung der Seele vom Leibe immer noch ein Minus von Seligkeit einschließt, weil sie ein Überbleibsel aus der ersten Sünde ist. Seit dem Sündenfall trennte sich im Tode der Leib von der Seele, und erst, wenn beide wiedervereint Gott loben, wird die letzte Spur jenes schweren Falles ausgewischt sein. Bis dahin genießt die Seele zwar der Seligkeit im Anschauen Gottes, aber sie wartet noch auf etwas, nämlich auf des Leibes Erlösung. Röm 8,23. Jedoch ist dieses Zuwarten der Seele des Gerechten nach dem Tode ein mit völliger Zuversicht verbundenes, wie etwa die glückliche Braut auf die Ankunft des Bräutigams wartet. Im übrigen ist kein weiterer Entwicklungsprozeß der Seele anzunehmen, sondern sie ist gleich nach überstandenen Todeskampf völlig Siegerin, sie ist im Paradiese. Lk 23,43; Joh 12,26; Apg 7,58.59. Weshalb die Gläubigen überhaupt noch sterben müssen, erledigt am einfachsten der Heidelb. Katech Fr. 42. „Unser Tod ist nicht eine Bezahlung für unsre Sünde, sondern nur eine Absterbung der Sünden und Eingang zum ewigen Leben“. Paulus verlangt, daheim zu sein bei dem Herrn, 2.Kor 5,8; vgl. Phil 1,22.23. Über den Zustand der Seele im Himmel können wir am füglichsten aus den Psalmen uns unterrichten : z.B. Ps 16,11; 17,15; 73,24. In Offb 14,13 preist Johannes die Toten selig vom Moment des Todes an: „selig sind die

391. Vgl. dazu Calvin im Kommentar und Hofmann, Schriftbeweis 11,1. S. 477; ebenso Besser, Bibelstunden a.h.1.

Toten, die in dem Herrn sterben – schon jetzt“; d.h. ganz abgesehen von dem, was zur Vollendung des Reiches Gottes dann noch weiter zu geschehen hat.

§ 84. Die Wiederkunft Christi

Seit der Himmelfahrt Christi warten die Seinigen auf die Wiederkunft ihres Herrn aus dem Himmel in ähnlicher Weise, wie vormals die Patriarchen und Propheten auf die erste Ankunft des Erlösers warteten. Schon die Engel Apg 1,11 weisen darauf hin. Den Aposteln hatte Christus seine Wiederkunft als nahe bevorstehend bezeichnet, als ob dieselbe noch während ihres Lebens eintreten werde; vgl. Joh 21,22.23; Mt 10,23; 24,34. So läßt auch Paulus in 1.Thess 4,15.17 die Möglichkeit offen, daß er die Parusie noch miterleben könnte; er redet daselbst communicativ („wir“). Das ist nicht verwunderlich, nachdem Christus obige bestimmte Aussagen getan hat. Wann hat sich nun aber solche Aussage erfüllt?

Offenbar ist von Jesus in den obigen Stellen auf sein Kommen zum Gericht über Jerusalem hingewiesen, welches ein Vorspiel des letzten Gerichtes sein sollte. Jesus Christus kommt öfter; er kommt, wenn große Gerichtstage eintreten. Aber alle diese Gerichtstage erreichen an Bedeutsamkeit nicht das jüngste Gericht, das mit der sichtbaren, letzten Wiedererscheinung des verherrlichten Menschensohnes verknüpft ist. Mt 25,31ff. Dieser letztere Akt ist ein bisher nie dagewesener; zu ihm verhalten sich die früheren Gerichtstage als Vorstufen. Es verhält sich diese letzte Parusie zu den früheren Ansätzen, wie das Kommen des Sohnes Gottes im Fleische zu seinem oftmals wiederholten Kommen als Engel des Herrn, oder auch bloß innerhalb des Wortes der Psalmen und Propheten; von welchem letzterem Kommen Stellen, wie Hebr 1,6; 10,5 sprechen. Diese Parusie fällt ferner in einen bestimmten Zeitmoment und ist eine solche, die dem ganzen Weltkreis offenbar wird: Apg 17,31, und zwar tritt sie plötzlich ein. Für diese Plötzlichkeit zeugen Stellen, wie Lk 17,24; Mt 25,1-13; 1.Thess 5,1-3, und so auch die vorbildliche Schilderung, die von Jerusalems Zerstörung zunächst handelt: Mt 24,36ff.; 44.50.

In wie unbesorgtem Zustande man von dieser Wiedererscheinung Christi wird überrascht werden, das folgt aus Stellen, wie Mt 24,37-51; 25,5; Lk 17,26-37. Deshalb werden die Gläubigen so ausdrücklich zur Wachsamkeit ermahnt. Mt 25,1ff. Ja, die Welt wird spotten über die von den Gläubigen erwartete Wiederkunft Christi, 2.Petr 3,3.4. Aber die Welt hüte

sich! Auch zu Noahs Zeit war man unbesorgt und sicher, bis die Sintflut kam (Mt 24,37-39).

Wie man diesen Vorgang selbst sich vorzustellen hat, darüber ist nur wenig Sicheres zu sagen. Da er jedoch sichtbar vor sich gehen soll, so darf man auf Grund prophetischer Darstellungen, z.B. Joel 4,2.14ff.; Offb 20,9 einen, oder dann mehrere Haupt- oder Mittelpunkte auf der Erde annehmen, wo die den Heiden gleich gewordene äußerliche Kirche – die evangelische nicht ausgeschlossen – die kleine Herde Christi, den „Rest“, der gerettet werden soll, gerade zu erdrücken im Begriffe stehen wird. Als dann wird Christus plötzlich, durch seine herrliche Erscheinung, dazwischentreten und das Gericht über die Boshaftigen zunächst vollziehen. Ein Vorspiel davon haben wir am Gericht im Tale Josaphat Joel 4,12ff. Verkehrt aber ist die Meinung, daß es eine doppelte Wiederkunft Christi gäbe, wobei das tausendjährige Reich zwischen beiden mitteninne läge (Hoffmann, Schriftbeweis II, 2, S. 722 u.a.). Der Anfang von Offb 20 ist im Anschluß an Kap 19 in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems zu setzen; also auch die tausend Jahre. Es gibt kein anderes tausendjähriges Reich, als das, in dem wir seit Christi sieghafter Himmelfahrt schon leben (S. 429). Und in der Tat, wenn in Offb 19,11ff. Johannes Christus in naher Zukunft seine Obmacht geltend machen sieht, so wird auch das tausendjährige Reich, dieses Reich des Sieges und der Herrschaft Christi, sich in den näheren Horizont des Johannes einfügen lassen, nicht aber erst in ferner Zukunft beginnen. Das tausendjährige Reich gehört der laufenden Ära Christi an. Wir leben mitten darin.³⁹² Alles Herrliche, alles Sieghafte sagt Johannes von dem Reiche Christi Offb 21-22,6 aus, aber erst nachdem seine Feinde, besonders das Jerusalem hier unten, in Schranken gewiesen sein werden. Die Bindung Satans in Offb 20,2 ist ein Ereignis, das völlig geistiger Natur ist und in der Fesselung, die Jesu Regierungsgewalt ihm gleich damals auferlegte,³⁹³ besteht. Keine andere Kette würde Satan halten. Die Wiederbringung der Juden ist ebensowenig ein Ereignis, das der sichtbaren Wiederkunft Christi vorausgehen wird. In Röm 11,26 stellt Paulus nicht die Bekehrung der Juden am Ende der Weltzeiten in Aussicht. Ihm stand ja vielmehr die Wiederkunft Christi in nächster Nähe und, bis dies geschehen, wies alles darauf hin, daß das Heil ausschließlich zu den Heiden übergehen werde. Dennoch sollen die Juden, deren Paulus einer

392. Interessant ist eine altchristliche Inschrift bei Le Bas-Waddington, welche nach einer Ära Χριστοῦ βασιλεύοντος rechnet (vgl. Böhl, Alte christliche Inschriften in den Studien und Kritiken, 1881). Das ist eben die Ära des Millenniums.

393. Dasjenige, was diese Fesselung bewirkt, wäre zu kombinieren mit dem κατέχων des 2. Thessalonicherbriefes, s. Thomasius a.a.O. III, 2. S. 459.

war (Röm 11,1), nicht ohne weiteres in Wegfall kommen – sondern nur zum Teil (V.26), und die Heidenchristen sollen an ihren eignen Heilsweg erinnert werden, auf daß sie sich nicht erheben, sondern sich fürchten lernen (V.20). Israel ist für sie (die Heiden) verstockt worden – aber nicht absolut. Um der Väter willen bleiben sie die „Geliebten“, und die „Wahl“ erlangt es auch noch bis heute, wo Paulus solches schreibt – dies ist die Meinung des Apostels aus den Juden! Genug, eine schließliche Judenbekehrung hier gelehrt zu finden, würde mit dem ganzen Horizont der Apostel im Widerspruch stehen und den Heiden auch kein nützliches Geheimnis sein, was ihnen nach V.26 mitzuteilen wäre. Von Nutzen war diese Mitteilung nur, insofern dadurch die damalige Exklusivität der Heidenchristen in Schranken gewiesen ward.

Gegen das Ende des tausendjährigen Reiches wird nun aber ein großer Abfall stattfinden. Es ist dies prophetische Lehre und auch Lehre Jesu. Sach 12-14; Mt 24; Lk 21. Wo nun dieser Abfall, der in der Kirche selber entsteht, die Gemeinde aufs höchste bedrängen wird, da erscheint dann Jesus, und damit ist die Auferstehung der Toten, das Gericht und das Ende der Welt herbeigekommen: prophetisch ist das beschrieben in Offb 20,7-9.

Die nächste Wirkung dieser Wiederkunft Christi wird nunmehr die Auferstehung der im Herrn bereits Entschlafenen und die Einsammlung der noch lebenden Gläubigen sein. Besonders klar ersieht man aus 1.Thess 4,14-17, wie unmittelbar sich beides an die Wiederkunft Christi anschließen wird. Und zwar ist nach jener Stelle die Ordnung dabei diese, daß erst die bereits Gestorbenen auferstehen und dem Herrn entgegengerückt und dann die noch Lebenden nach oben entrückt werden, wo Christus ihrer wartet.

§ 85. Die Auferstehung der Toten

Der Leib, welchen wir hier auf Erden getragen, wird, durch die Kraft Christi auferweckt, mit der Seele wiederum vereint und dem verklärten Leibe Christi gleichförmig werden nach Phil 3,21. Solche Auferweckung hoffte schon Hiob 19,25f. vgl. Ps 16,10; und weissagte Henochs und Elias Lebensausgang, ohne daß sie den Tod geschmeckt hatten, 1.Mose 5; 2.Kön 2; besonders Hes 37,1-10; Jes 26,19; Hos 13,14; 1.Kor 15,53.54; 1.Thess 4,13-18. Hebr 11,19. Die volle Gewißheit solcher Auferstehung wird nun aber den Christen in besonderem Maße zuteil durch die Auferstehung ihres Heilandes. Dieselbe ist nicht ein bloßes Vorbild für die Auferstehung unseres Leibes: sondern deshalb, weil Christus unser Stellvertreter und un-

ser Haupt ist, und die Gläubigen seine Glieder, so wird die Verklärung seines Leibes auch unserem Leibe zuteil werden. 1.Kor 15,20ff. 48.49. Wie solche Auferweckung des Leibes nun aber zustande kommen kann, dafür hat schon Paulus in 1.Kor 15,35ff. auf Gottes analoges Wirken in der Natur hingewiesen. Zunächst sagt er, daß es ganz in der Ordnung sei, wenn der menschliche Leib verwese: denn dies finde auch beim Saatkorn statt, das erst völlig sterben und sich auflösen muß, bevor etwas Neues entstehe. In gleicher Weise sei auch das Verwesen unseres Leibes nur die Vorbereitung auf ein Neues. Solchen verwesenen Körnern gebe Gott dann einen Leib je nach ihrer Art. Und zwar disponiere Gott ja über die verschiedenartigsten Leiber, wie das bereits die natürliche Schöpfung lehre. Er habe herrliche und minder herrliche Leiber zu seiner Verfügung. V.39-41. Ist das nun der Fall, schafft er den Tieren ihren Leib, den Sternen den ihrigen und der Sonne den ihrigen, nun so möge man sich daraus eine Lehre auch für die Auferstehung unseres Leibes entnehmen. Gott kann dem aus dem Tode Erweckten alsdann selbst einen besseren Leib nach der Verwesung des alten verschaffen, nämlich einen geistlichen Leib, da ihm ja so viele Gebote stehen.

Was nun diesen geistlichen Leib betrifft, dessen Paulus in V.48 gedenkt, im Gegensatz zum irdischen psychischen Leib, so ist damit ein Leib gemeint, der sich völlig zum Organ des ihm einwohnenden Geistes eignet. Es ist das ein Leib, der frei ist vom vergänglichen Wesen des irdischen Leibes, der also die reine, ungetrübte Betätigung des Geistes zuläßt. Um dies ins rechte Licht zu setzen, verweist uns der Apostel auf zwei Leibestypen, auf den Leib Adams und auf Christi Leib, den derselbe im Himmel hat (V.45ff.). Wir sind zunächst auch dem Leibe nach des ersten Adam Erben gewesen, und also werden wir nun auch Erben des zweiten Adam sein und zwar ebenfalls dem Leibe nach. Christus ist auch in diesem Punkte ein anderer und zweiter Adam, daß er unseren Leib ähnlich macht seinem herrlichen Leibe. Phil 3,21.³⁹⁴

Bei aller Verschiedenheit der zwei Leiber bewahrt nun aber das höhere Leibesorgan, das der Mensch bei der Auferstehung erhält, die Kontinuität (das Band) mit dem gegenwärtigen Leibe des Menschen; der verklärte Leib

394. Diese Anschauung des Apostels vom ersten und zweiten Adam geht durch alles hindurch und bestimmt sein ganzes Denken. Sie hält zugleich den Mittelweg ein zwischen den Einseitigkeiten der philosophischen Weltanschauung, dem Pantheismus und Deismus. Bei der Annahme bloß eines Adam steht man sofort auf dem Boden des Pantheismus, wonach die Gottheit überall sich ein Dasein gibt, und so auch in Adam; oder man verfällt in den Deismus, wo Gott und Mensch wie Teile auseinanderfallen, die sich gegenseitig bedingen, aber nie zur vollen Einheit zusammengehen. Die biblische Anschauung steht, was wir schon S. 50.53.57.113.141.253.379 hervorhoben, über den Gegensätzen, die der Verstand hier sieht, und vermittelt sie für den Glauben.

wächst heraus aus einem irgendwie erhaltenen Samenkorn des verwesten Leibes. Dies folgt nach 1.Kor 15 aus der Analogie des Leibes mit dem Samenkorn und aus der Tatsache, daß die am Ende der Welt noch Lebenden ohne Tod verwandelt werden, 1.Kor 15,51; 1.Thess 4,17. Es ist jener verklärte Leib so recht eigentlich als der unverhüllte Kern des irdischen Leibes anzusehen.

Das ganze Gepräge, die Physiognomie, die unser Leib hiernieden gewonnen, wird bewahrt bleiben, wenn auch verklärt und frei von den leiblichen Entstellungen, die rein akzidentiell sind. Hierdurch wird dann auch das Wiedererkennen möglich, welches den Seligen zur höchsten Freude gereichen muß. Jedoch begeben wir uns hiermit schon auf ein Gebiet, von dem wir keine auf die Schrift sich gründende Vorstellung mehr haben, und wo das Dogma also seine Grenze findet.

Die bis dahin nicht Gestorbenen sollen nun am Ende der Welt sofort verwandelt werden und, ohne eine Vernichtung ihres gegenwärtigen Leibes durch den Tod zu erfahren, in den Zustand der Verklärung übergehen. 1.Kor 15,51-54; 1.Thess 4,17.

Wo im Neuen Testamente von der Auferstehung die Rede ist, da wird fast ausschließlich auf die Auferstehung der Gerechten und zum Leben gesehen, und ihre Verhältnisse werden angedeutet. Sie sind gleich den Engeln und Kinder Gottes, heißt es Lk 20,35. Die Lichtseite dieser Auferweckung der Toten wird also hervorgehoben. Von der Bedeutung, welche die Auferstehung für die Ungerechten hat, ist nur beiläufig die Rede. Dan 12, 2; Mt 10, 28; 5, 29; Apg 24, 15. Es ist aber die Auferstehung eine gleichzeitig einleitende und allgemeine, sowohl für die Gerechten als auch die Ungerechten. Dan 12,2; Mt 10,28; Apg 24,15; Joh 5,29. Über die Beschaffenheit des Leibes, den die Gottlosen empfangen, sagt die Schrift nichts. Aber selbstverständlich ist, daß sie nicht einen verklärten Leib nach der Art des verklärten Leibes Christi erhalten werden. Vielmehr wird der Leib der Ungerechten das Gepräge ihres Vorlebens an sich tragen, wie das bei den Gerechten ebenso der Fall sein wird. Der Ungerechten Leib wird also den zerrütteten inneren Zustand abspiegeln, der einst auf Erden ihnen eigen war, nach dem Satz Gal 6,7: „was der Mensch sät, das wird er ernten.“ Auch dieser neue Leib der Unseligen wird aber Unverweslichkeit haben, da er zur Ertragung ewiger Strafen bestimmt ist. Mt 25,41.46; Dan 12,2. Der göttlichen Gerechtigkeit ist es nur entsprechend, daß ihr nicht ihr Substrat entzogen wird.³⁹⁵ Den radikalen Unterschied zwischen beiden Klassen der Auferstandenen charakterisiert Joh 5,29; Dan 12,2, wonach die Auferste-

hung der Gerechten eine Auferstehung zum Leben ist, dagegen die Auferstehung der Ungerechten eine Auferstehung zum Gericht. Von dieser allgemeinen Totenauferweckung, verbunden mit der Verwandlung der Lebendigen, datiert aber zugleich die Überwindung und Vernichtung des Todes durch Christus. 1.Kor 15,54.55; vgl. Hos 13,14. Dieselbe vollzieht sich durch die Auferweckung aller. Wir dürfen uns nicht vorstellen, daß Christus auf andere Weise mit dem Tode kämpfte, indem ja der Tod kein mythologisches Wesen, sondern ein Zustand ist. Der Tod ist hinsichtlich der Gläubigen auch betreffs ihres Leibes völlig und für immer aufgehoben. Hinsichtlich der Ungläubigen ist er zeitweilig aufgehoben, Offb 20,6.13.14; um dann als zweiter oder ewiger Tod (Offb 20, 6.14) aufs neue und ewig über sie zu herrschen. Man steht im Bannkreise des Todes für immer.

§ 86. Das Weltgericht

Im Hinblick auf dieses letzte Gericht redet die Schrift von einem Tage, Apg 17,31; 1.Kor 3,13; Hebr 10,25, oder von einem letzten Tage, Joh 6,40. Der Tag *κατ' ἐξοχήν* ist der Gerichtstag; seit Joel 4,14 der Tag der Entscheidung; ein Tag des Sieges für die Gemeinde Christi, ein Tag des Untergangs für die Feinde Gottes. „Tag“ bedeutet hier soviel wie Termin, letzter Termin. Das Weltgericht, das Christus³⁹⁶ nach der allgemeinen Auferstehung halten wird, und zwar über alle – Röm 14,10; 2.Kor 5,10, Mt 25,32; 2.Tim 4,1; Offb 20,12.15 – dieses Weltgericht ist das letzte Gericht. Es ist ein Akt, der von dem erhöhten Menschensohne ausgeht, Joh 5,22-27; Mt 16,27; 25,31; Apg 10,42. Als letztes setzt dieses Gericht frühere richterliche Akte voraus.

Richten ist nun allgemein gefaßt: 1. das Recht oder Unrecht jemandes im Wege der Untersuchung abwägen; daher auch häufig s.v.a. Recht verschaffen, wie solches zumal in den Psalmen vorkommt. Dem jüngsten Gericht gehen andere voraus. Ein erstes Gericht fand statt, als der Ungläubige der Güte Gottes, die ihn zur Buße leiten sollte (Röm 2,4), beharrlich widerstand, oder als er den ihm angebotenen Glauben und die ihm angeratene Buße verwarf. Es fand sodann statt, als der Tod eintrat, und er der Verdammnis übergeben ward. Es findet endlich statt am Ende der Welt, wo

395. Die Vernichtung der Verdammten (wonach es also nur eine bedingte Unsterblichkeit der Seele gäbe) lehren neuerdings Rothe (Theol. Ethik II, S. 332), Gess, Weisse, H. Schultz u. E. White, *Life in Christ* 1878 und leider eine große Zahl der heutigen französischen Protestanten. S. Dorner 11,2, 922.959).

396. Schon Psalm 72,1f. bittet darum, daß Gott sein Gericht dem „Königssohne“ übergebe – aber hier zunächst im weitesten Sinn dieses Wortes wie auch Jes 11,3ff. und öfter.

Gott sich als den Gerechten zeigen wird in seinem Richten, Röm 3,6; 2.Thess 1,8.

Ein gleiches Gericht findet statt bei den Gläubigen. Der Gläubige wird zuerst gerichtet in dem actus forensis der Rechtfertigung. Hier wird er zwar einer gerichtlichen Untersuchung unterzogen, aber um Christi willen losgesprochen; er wird betrachtet als einer, dem nichts mangelt. Joh 5,24; 6,40. Dann wird der Gläubige gerichtet bei seinem Tode, und endlich beim jüngsten Gericht, wo alles nochmals in ein Endurteil zusammengefaßt wird, das er jedoch nach 1.Joh 4,17.18 nicht zu fürchten hat.

Das Richten bedeutet aber 2. auch ein Ausscheiden der einen Menschenklasse von der anderen. Diese Scheidung geht nach Joh 3,19 auf Erden zunächst bloß unsichtbarer Weise und zwar aus Anlaß der Ankunft Christi vor sich. Zunächst kennt nur Gott die Seinen und nimmt nur er die Scheidung vor, ohne daß es für alle ersichtlich wird: 2.Tim 2,19. Die Guten und die Bösen sind zunächst untereinander gemischt. Mt 13,24-30. Da ist es nun sehr wesentlich, daß bei aller Scheidung, die immerdar zwischen den Geistern der Menschen schon stattfand, jetzt am Ende des Weltlaufes noch eine offenbare und vollkommene Scheidung der Gerechten und Ungerechten stattfindet. Mt 13,40.42.47.50.

Das Weltgericht, obgleich es nicht etwa zum erstenmal über den inneren Zustand der Menschen entscheidet, hat den großen Wert, daß es in summarischer Weise enthüllt, was im Menschen ist, und zwar zum Zeugnis über den Menschen selbst, und über alle, die ihm näher standen. Dieses öffentliche Gerichtsverfahren am Schluß des Weltlaufes schuldet gleichsam Gott sich selber, und es ist gegenüber dem Verkläger der Brüder, diesem Feinde Gottes und des Menschen (von dem Hiob und Sach 3 schon zeugen), das allein angemessene. Zugleich ist es ein hoher Trost für die Unschuldigen, dagegen eine Grauen erweckende Aussicht für die Ungerechten: daß jenes Gericht noch einmal alles, auch das Verborgenste, an den Tag bringen wird, laut 1.Kor 4,5. Da wird eine große Ausgleichung und Abrechnung stattfinden nach Maßgabe der Werke eines jeden: Röm 2,16; Offb 20,13. Da werden alle, denen Unrecht geschehen ist, zufriedengestellt, und alle, die Unrecht getan, endgültig beschämt werden, und ein schreckliches Gericht wird über sie ergehen. 2.Thess 1,8.9; 2.Petr 3,7. Dem Bösen werden die Tränen vorgezählt werden, die er dem Gerechten und Unschuldigen ausgepreßt. Die Märtyrer werden ihren Verfolgern gegenübergestellt werden, und letztere werden ein gerechtes Urteil empfangen. Eltern und Kinder, Mann und Weib, Bruder und Schwester, Herr und

Knecht werden nebeneinander stehen – und der Richter wird ein gerechtes Urteil fällen. Von einem jeglichen unnützen, d.h. wider die göttliche Wahrheit geredeten Worte, wird man da Rechenschaft geben müssen, und aus seinen Worten wird man gerichtet werden, Mt 12,36.37. Zum Behuf des Gerichtes werden die Bücher aufgetan werden – d.h. das Gewissen, geweckt durch Gottes Allwissenheit, wird vor unserem Blick enthüllen alles, was wir getan vermittelst des Leibesorganes, Mt 16,27; 2.Kor 5,10; Offb 20,12; 22,12. Unser ganzes Leben wird an uns vorüberziehen. Nackend und verlegen würden die Gläubigen dastehen vor Gottes Richterstuhl, würden sie auf ihr Verdienst angewiesen sein. Aber das Bewußtsein, gerechtfertigt zu sein durch Christus und Vergebung ihrer Sünden erlangt zu haben, wird sie ganz erfüllen, und auf der anderen Seite werden sie voll sein aller guten Werke in Christus, Offb 14,13; Gal 5,22; 1.Thess 1,9.10. In diesem Bezug gilt dann von den Gläubigen, daß sie gar nicht in das Gericht kommen. Joh 3,18; 5,24. Wenn aber dergestalt der Gerechte kaum und nur mit genauer Not gerettet wird, wo will dann der Gottlose und Sünder erscheinen; wie kann er sich auch nur blicken lassen wollen? 1.Petr 4,18. „Berge, fallet über uns, Hügel, decket uns“, wird ihr einziger Gedanke sein, Hos 10,8 ; Lk 23,30. Vor Scham möchten sie in den Boden versinken. Und die noch auf Erden vorhandenen Gottlosen werden sich benehmen nach der Schilderung Jes 2,19-22. Sie können Christi, des Herzenskündigers, Gegenwart gar nicht ertragen; die Hölle wird ihnen im Vergleich damit noch eine Wohltat sein; und dennoch müssen sie stehen vor dem, dessen Augen sind gleich Feuerflammen (Offb 1,14; vgl. 19,12). Auch sie werden nach den Büchern, in der oben angegebenen Weise, gerichtet werden. Offb 20,12. Und Gott wird ihnen vergelten nach ihren Werken, Röm 2,6.ff. So viele ihrer, ohne ein positives Gesetz zu besitzen, gesündigt haben, wie die Heiden, die werden auch ohne ein solches verloren gehen; und so viele ihrer im Besitz eines Gesetzes gesündigt haben, wie die Juden, dieselben werden durch ein Gesetz gerichtet werden, Röm 2,12; vgl. Joh 5,45. Das gilt auch von den Namenchristen; diese werden durch Jesu Wort, das sie verworfen haben, gerichtet werden, Joh 12,48. Und wenn sie dann rechten wollen mit dem Herrn, so wird ihnen die Antwort zuteil werden: steht es mir nicht frei, zu machen mit dem Meinigen, was ich will? Mt 20,15. Oder die Antwort wird lauten nach Mt 25,26.27 : „...wußtest du, daß ich hart sei, so hättest du mein Geld den Wechslern hinwerfen sollen, d.h. mit anderen Worten : du hättest wenigstens das Leichteste, was zu tun war, nicht unterlassen und dich nicht verstokken sollen.“ Warum denn einen als hart bekannten Herrn noch reizen und ihm

seine Wohltat vor die Füße werfen? „Aus euren Worten sollt ihr geurteilt werden“ (Mt 12,37) – das gilt auch hier.

Niemand wird demnach Christus durch etwelche Vernunftgründe überweisen können, daß er auch ihn hätte selig machen müssen. Vielmehr werden alle einsehen, daß zur Erlangung der Seligkeit niemand tüchtig gewesen; ja weiter, daß sie ihr Heil und ihre Errettung auch wirklich gar nicht gewollt hätten; aber sie werden knirschen und zu knirschen fortfahren wider solche Freimacht Gottes und, wenn sie könnten, würden sie Gott entthronen.

Bei diesem Gerichte aber wird sich ein besonders auffälliger Unterschied zwischen den Gerechten und den Ungerechten herausstellen. Die Ungerechten werden gegenüber den Vorwürfen Christi trotzig sich selbst behaupten, wogegen die Gerechten, beschämt durch Christi Lob, nicht wissen werden, weswegen der Herr sie lobt. Vgl. Mt 25,41-46; 34-40. Dennoch sind sie angefüllt mit Früchten des Geistes, Gal 5,22, und empfangen Lohn dafür, Dan 12,3.13 (s. o. § 74). Selbstverständlich wird der Lohn, welchen die Gerechten empfangen, ein Gnadenlohn heißen müssen. Gott krönt seine Werke in uns, wie Augustin sagt. Auch das ewige Leben selber, das die Gerechten nach Leib und Seele empfangen, ist eine Gnadengabe, Röm 6,23. Daher heißt es denn auch, daß an jenem Gerichtstage die Verherrlichung der Heiligen nichts anderes, als eine Verherrlichung Christi selber sein wird. Ihm, dem Schöpfer dieser Herrlichkeit, wird die Ehre gegeben werden; Christus wird in den Gläubigen bewundert werden: 2.Thess 1,10. Daß nun in der Tat alles Gnade ist, dessen sich die Gerechten zu getrösten haben, wird noch dadurch bei diesem Gericht dokumentiert, daß neben den Gerichtsbüchern ein Buch des Lebens liegt, Offb 20,12; vgl. 3,5. Wer nicht in diesem Buche des Lebens geschrieben steht, der wird der Verdammnis übergeben, Offb 20,15.

Als ein feuriger Pfuhl wird dieser Ort der Verdammnis metaphorisch geschildert, oder auch als ein unauslöschliches Feuer: Mt 25,41.46; 13,50; Offb 20,14.15. Dieser Feuersee ist Bild des verzehrenden, aber die Gottlosen doch nicht vernichtenden Zornes Gottes. Die heilige Schrift redet auch wohl von der Gehenna, welcher Ausdruck von einem Orte der Schrecken in der Umgegend Jerusalems entlehnt ist, wo man in den Zeiten der abgötischen Könige Judas Kinder dem Moloch verbrannte. Mt 5,22; Mk 9,43-48; vgl. Jes 66,24. Der Zustand der Verdammnis selber ist das Widerspiel des Lebens bei Gott; der ganz entsprechende Ausdruck dafür ist „Unseligkeit“, 2.Thess 1,8-9. Die, welche Gott nicht kennen, und die dem Evan-

gelium Ungehorsamen werden ewiges Verderben zu erdulden haben, indem sie nämlich geschieden sein werden von dem Antlitz Gottes und von der Herrlichkeit, die durch Gottes Macht zubereitet ist den Glaubenden. Der Nerv der Unseligkeit liegt im Fernsein von Gott, den der Gottlose nicht hat erkennen wollen, auch nicht im Antlitze Christi, und gegen den zu widerstreben die Gottlosen noch in der Hölle beständig fortfahren werden. Sie werden Gott jetzt so wenig Recht geben, als sie es auf Erden taten. Der Teufel mit seinen Geistern wird auch in den Feuersee geworfen, wie alles, was nicht im Buche des Lebens aufgeschrieben ist. Offb 20,10. Ein Gericht über den Teufel ist uns nicht geoffenbart worden; sein erstes Gericht kennen wir aber schon aus 1.Mose 3,15. Schon seit jenem ersten Gericht ist er aufbehalten für ein letztes schließliches Gericht, 2.Petr 2,4; Jud 6; dasselbe ist unwiderruflich. Die gesamte Zukunft der Gottlosen nennt die Offenbarung auch den zweiten Tod: 20,14. Der Satz in 1.Kor 15,55 findet demnach an diesem zweiten Tod für die Gottlosen eine Beschränkung (ebenso Hos 13,14; Jes 25,8). Wider diesen zweiten Tod ist kein Kraut gewachsen; ihn aufzuheben kommt kein Erlöser mehr vom Himmel hernieder. Die Züchtigung, die die Ungerechten samt Satan und seinen Engeln erleiden, ist eine ewige, Mt 25, 41.46; Offb 20,10; ein ewiges Verderben wartet ihrer nach 2.Thess 2,9. Die ewige Verdammnis ist ein stärkster Beweis für die göttliche Energie gegen das Böse. Wenn sie nicht wäre, so gäbe es streng genommen kein Böses.

Durch diese klaren Aussprüche über die Ewigkeit der Höllenstrafen ist eine endliche Rückkehr aller zur seligen Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen. Die sogenannte ἀποκατάστασις πάντων – die Zurückbringung aller zu Gott hin – ist schriftwidrig. Diese Lehre, die zuweilen als Kompensation für die Prädestinationslehre aufgestellt wird – auch bei Schleiermacher, der eine Art Prädestinationslehre festhält – zieht zunächst schon ihren Namen fälschlich aus Apg 3,21.³⁹⁷ Dort aber ist eine Herrichtung oder Durchführung alles dessen gemeint, was nur immer die Propheten verheißen. Aus den Propheten läßt sich jedoch solche chimärische Hoffnung auf eine Zurückbringung aller zu Gott nicht ableiten; ja aus Jes 66,24³⁹⁸ ergibt sich das gerade Gegenteil. Die 2. Helvetische Konfession Art. XI schließt deshalb diese Eventualität mit der orthodoxen Kirche aller Zeiten³⁹⁹ auch entschieden aus. Das Hauptmotiv für diese Lehre ist eine Verkennung des

397. Dorner (a.a.O. 2,2, S. 972) schwankt; er läßt aber schließlich die Verdammten in eine andere Wesensklasse übergegangen sein – womit aber nur den Lesern Sand in die Augen gestreut wird.

398. Vgl. den Kommentar von Hitzig z. d. St.

399. Die Belege s. in den Dogmengeschichten von Münscher und G. Thomasius; vgl. Augustin, Enchiridion 111 und 112.

Bösen und der Ewigkeit des göttlichen Gesetzes. Das Böse wird nun zu einem Moment der menschlichen Entwicklung herabgesetzt; Christi Tod am Kreuze würde überdies als ein unnötiger Aufwand bei dieser Lehre, die auf Pantheismus ausläuft, erscheinen.

Das ewige Vorhandensein der Bösen verursacht jedoch keine Störung in dem seligen Zustande der Gläubigen. Wenn nur Gerechtigkeit geübt worden ist an den Bösen – und daß dies geschieht, dafür bürgt uns Gottes Wesen, – dann müssen die Seligen sich zufrieden geben, auch wenn sie manche vermessen sollten; ja, der Gedanke, daß ohne Gottes Gnade auch ihrer ein gleiches Schicksal gewartet hätte, wird ihr unverdientes Glück womöglich noch steigern und sie stets in den Schranken der Demut halten.

Wenn nun das Gericht an den Menschen also vollzogen worden, dann wird sich der Herr mit den Seinigen entfernen in der Richtung nach oben, d.h. in die ewige Herrlichkeit, und die Gottlosen werden versinken in der Richtung nach unten, d.h. in die Hölle. Die Geographie verläßt uns hier; die Ausdrücke sind nicht zu pressen; es ist alles auf unser an den Raum gebundenes Verständnis berechnet. 1.Thess 4,17; Offb 20,19. Alsdann werden die jetzigen Himmel und die jetzige Erde, die bis dahin aufgespart wurden für einen solchen Ausgang, mit reißender Schnelligkeit vergehen; die Grundstoffe aber durch einen Verbrennungsprozeß⁴⁰⁰ aufgelöst werden, und die Erde samt den in ihr enthaltenen Werken aus der ersten Schöpfung wird verbrennen. 2.Petr 3,7.10. Wie vormals die Sintflut, also – aber weit radikaler – wird jetzt die Feuerglut alles kraft der ersten Schöpfung Bestehende auflösen. Da sinkt dann alles Eitle, die ganze schönblin-kende Welt, in das Nichts zurück, aus dem sie entstanden. Sie hat keinen Bestand vor Gott. Sie kann nicht verklärt, sondern nur noch vernichtet werden, seit sie im Dienst der Eitelkeit gestanden, seitdem der Tod und die Sünde auf ihr so furchtbar gehaust haben. Die Glaubenden aber haben einen neuen Himmel und eine neue Erde zu erwarten.

§ 87. Die ewige Seligkeit

Die Gläubigen warten hier auf Erden noch auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt, d.h. also auf einen neuen Aufenthaltsort, verschieden von dem gegenwärtigen. 2.Petr 3,13. Schon in Jes 65,17; 66,22 hatte Jahwe die Zusage erteilt, daß er die Beschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde sich angelegen sein

400. Ein Feuer vom Himmel, wie es 1.Kön 19,38 vorkommt.

lassen werde; die alten würden vergehen, Jes 51,6. Dieser neue Himmel und diese neue Erde ist nun eine Metapher für das immerwährende Einwohnen der Seligen bei dem Herrn Jesu. Ein sichtbarer Himmel und eine materielle Erde ist gar nicht mehr nötig, weil die Seligen mit ihrem verklärten Leibe bei dem Herrn sein, 1.Thess 4,17, und damit ein einziges Zentrum haben werden, und der Gegensatz von oben und unten, der in Himmel und Erde liegt, rein gleichgültig wird. So ist denn an eine Erneuerung oder Wiedergeburt der sichtbaren Welt nach der Wiederkunft Christi gar nicht zu denken. Die Stellen Offb 21 und 22, Röm 8,19ff. reden von etwas der Zeit nach ganz Verschiedenem. In Offb 21 und 22 ist wegen der Stellen 21,24; 22,2.17 an einen absolut neuen Himmel und eine gleiche Erde gar nicht zu denken. Denn wo noch von Heiden geredet wird, die errettet werden sollen und die der Heilung noch bedürfen – da ist keine absolute Vollendung vorhanden. Die Offenbarung verfährt, wie die alten Propheten, z.B. Jes 60; 66,12; Hes 40-48, indem sie dasjenige in die herrlichsten Bilder und Ausdrücke kleidet, was doch vorerst noch in verkleinertem Maßstab sich vollziehen wird, ersichtlich nur für des Glaubens Auge, nämlich im tausendjährigen Reiche, das aber mit der Zerstörung Jerusalems, resp. der Wiederkunft Christi zum Gericht über sein abtrünniges Volk, beginnt. In Röm 8,19ff. ist κτίσις die Heidenwelt, nicht die Natur, oder die unvernünftige Schöpfung; vgl. Mk 16,15; diese Stelle gehört also gar nicht hierher.

Wie wir uns nun den neuen Himmel und die neue Erde zu denken haben, was für eine dem inneren Zustande entsprechende Gestalt der Dinge alsdann statt haben wird, das ist nicht näher anzugeben. Wo aber Christus mit seinem verklärten Leibe bis dahin weilt, da wird auch für die Gläubigen Platz sein, wo sie ihren Himmel und ihre Erde beieinander haben werden, weil sie Christum haben. Dort, wo Christus ist, war schon immer und ist auch ferner der Gläubigen Heimat. 2.Kor 5,8; Phil 3,20. Und der Nerv der Seligkeit im Reiche Gottes wird dann bestehen im Anschauen Gottes; 1.Joh 3,2; 1.Kor 13,12; Mt 5,8; Ps 17,15. In alle Ewigkeit hinein werden die Erlösten in sich aufnehmen die Fülle der Herrlichkeit und der Güte Gottes: Ps 17,15, des Gottes, der sich erwählt hat dasjenige, was nichts ist (1.Kor 1,28), um es in Christo zu machen zum Kinde und Erben Gottes und Miterben Christi. (Röm 8,16.) Alle Tränen sind nach Jes 25,8 abgewischt, alles Geschrei ist vorbei, die Sünde ist vergeben, und ewiger Jubel, ewiger Dank schallt empork zum Throne des dreimal heiligen Gottes.

Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge, ihm sei Ehre in Ewigkeit. Das ist das Schlußfazit des Christenlebens, das Schlußfazit auch des Rates Gottes mit der Welt – und damit schließen auch wir die Dogmatik.

ABKÜRZUNGEN DER BIBLISCHEN BÜCHER

(a = apokryph)

Am	Amos	2.Makk	2.Makkabäer (a)
Apg	Apostelgeschichte	Mal	Maleachi
Bar	Baruch (a)	Mi	Micha
1.Chr	1.Chronik	Mk	Markus
2.Chr	2.Chronik	Mt	Matthäus
Dan	Daniel	1.Mose	1.Mose (Genesis)
Eph	Epheser	2.Mose	2.Mose (Exodus)
Esr	Esra	3.Mose	3.Mose (Levitikus)
Est	Ester	4.Mose	4.Mose (Numeri)
Gal	Galater	5.Mose	5.Mose (Deuteronomium)
Geb.Man	Gebet Manasses (a)	Nah	Nahum
Hab	Habakuk	Neh	Nehemia
Hag	Haggai	Obd	Obadja
Hebr	Hebräer	Offb	Offenbarung
Hes	Hesekiel	1.Petr	1.Petrus
Hiob	Hiob	2.Petr	2.Petrus
Hld	Hoheslied	Phil	Philipper
Hos	Hosea	Phlm	Philemon
Jak	Jakobus	Pred	Prediger (Kohelet)
Jdt	Judit (a)	Ps	Psalm(en)
Jer	Jeremia	Ri	Richter
Jes	Jesaja	Röm	Römer
Joel	Joel	Rut	Rut
Joh	Johannes	Sach	Sacharja
1.Joh	1.Johannes	1.Sam	1.Samuel
2.Joh	2.Johannes	2.Sam	2.Samuel
3.Joh	3.Johannes	Sir	Sirach (a)
Jona	Jona	Spr	Sprüche (Sprichwörter)
Jos	Josua	St zu Dan	Stücke zu Daniel (a)
Jud	Judas	St zu Est	Stücke zu Ester (a)
Kap	Kapitel	1.Thess	1.Thessalonicher
Klgl	Klagelieder	2.Thess	2.Thessalonicher
1.Kön	1.Könige	1.Tim	1.Timotheus
2.Kön	2.Könige	2.Tim	2.Timotheus
Kol	Kolossier	Tit	Titus
1.Kor	1.Korinther	Tob	Tobias (a)
2.Kor	2.Korinther	V.	Vers
Lk	Lukas	Weisheit	Weisheit (a)
1.Makk	1.Makkabäer (a)	Zef	Zefanja