

Im Namen der Universität zum Druck befördert.
Dorpat, den 14. März 1867.

Prof. Dr. Harnack,
d. B. Decan der theolog. Facultät.

16064756

11
KARANTEN

I.

Zur Wahrung der „Zweinaturenlehre“ gegen- über dem modernen Monophysitismus.

Von

Prof. M. v. Dettingen.

Es erscheint nicht bloß als sehr veraltet, sondern als eine Concession, die man dem Nestorianismus macht, wenn heut zu Tage jemand für die perhorrescirte „Zweinaturenlehre“ eintritt. Das sei ein überwundener christologischer Standpunkt, meint man, und athme den Geist nicht der lutherischen, sondern der reformirten Dogmatik. So lange die Lehre von der Person Christi auf „chalcedonensischen Voraussetzungen“ erbaut werde, könne es nicht gelingen, die Einheit des gottmenschlichen Ich lebensvoll zu erfassen. Die ganze neuere wissenschaftliche Theologie, auch die gläubige, legt das Hauptgewicht auf die Einheit, sei es auch auf Kosten der wahrhaften und wesenhaften Gottheit Christi. Ich wüßte außer Philippi ¹⁾ keinen Dogmatiker und biblischen Theologen der Neuzeit zu nennen, der mit voller Freu-

1) Es hat seine, wenn auch betäubende Wahrheit, was Beshchlag mit einem gewissen Triumph ausspricht (Christologie des N. T's. 1866. S. 2): „Mit alleiniger Ausnahme des Rostocker Dogmatikers sind alle einmützig darin, daß es unmöglich sei, das unveränderte altkirchliche Dogma theologisch zu halten.“ Wir bemerken nur, daß „Veränderung“ und „Entwicklung“ sehr verschiedene Begriffe sind. Die letztere schließt sogar die erstere aus. Auch Philippi, wie unten nachgewiesen werden wird, ist der Fortentwicklung nicht abhold, sondern dient ihr an seinem Theil, trotz des Protestes gegen die moderne Theorie der Reconstruction des Dogmas.

digkeit und Entschiedenheit die altkirchliche und altlutherische Lehre, daß in Christo zwei Naturen, die wahrhafte Gottheit und wahrhafte Menschheit, zur Einheit der Person zusammengingen, zu verteidigen wagte. Von der einen Seite sucht man mit Betonung des ethischen Factors in der menschlichen Entwicklung Jesu die Gottessohnschaft mehr oder weniger ihres metaphysischen und persönlich präzisesten Charakters zu entkleiden, Christum als die vollendete Selbstoffenbarung des Göttlichen in menschlicher Erscheinungsform, oder als die geschichtliche Verwirklichung des Urbildes der Menschheit, der Gottesbildlichkeit u. s. w. zu fassen. Auf der andern Seite müht man sich ab den „Dualismus“ der kirchlichen Lehre zu überwinden durch eine Form der Kenotik, welche den ewigen Gottessohn in eine pur menschliche Gestalt, wenigstens für die Zeit seines irdischen Lebenswandels herabzuziehen droht. Dort haben wir einen Menschen, der auf dem Wege religiös-sittlicher Entwicklung schließlich vergottet wird; hier einen Gott, der vermöge „liebender Herablassung und Selbstbeschränkung“ in einen Menschen gewandelt erscheint. Hier wie dort Unzufriedenheit mit dem in unserem lutherischen Bekenntniß so vielfach ausgesprochenen Satz: *ut sint duae naturae, divina et humana, in unitate personae inseparabiliter conjunctae, unus Christus vere Deus et vere homo* (Conf. Aug. Art. III).

Auch in dieser Zeitschrift (vgl. 1866. Heft III. S. 342 ff.) ist von Pastor E. Kählbrandt Widerspruch erhoben worden gegen diese Basis der kirchlichen Christologie, ein Widerspruch, den wir um so weniger unberücksichtigt und unbeantwortet lassen können, als er in wahrhaft gläubigem Ernste geltend gemacht und mit einer wissenschaftlichen Motivierung laut geworden, welche uns an die besten unserer oben im Allgemeinen charakterisirten Gegner erinnert. Dreierlei ist uns aber an jener Abhandlung aufgefallen, und giebt ihr, wenn man will, einen Reiz der Neuheit: 1) daß sie die „Zweinaturenlehre“ selbst anerkennen bereit ist, wie gleich am Anfange zu lesen ist, und doch aufs schärfste gegen dieselbe zu Felde zieht; 2) daß sie gegen die lutherische Lehre, namentlich gegen die Concordienformel,

den Vorwurf des unüberwundenen Dualismus in der Christologie geltend macht und doch ein gefährliches „monophysitisches Element“ in ihr findet; 3) daß sie bei entschiedener Polemik gegen Philippi, zwischen Dorner und Thomasius, den edelsten Repräsentanten der oben berührten gegensätzlichen Anschauungen, zu vermitteln sucht, oder sich im Grunde für Beide zu entscheiden geneigt ist.

Was den ersten Punkt anbetrifft, so stimmen wir mit Kählbrandt vollkommen darin überein, daß es uns nicht in den Sinn kommen kann, irgend welcher theologischen oder philosophischen Doctrin zu Liebe etwas von dem Bekenntniß unseres kleinen lutherischen Katechismus aufzugeben: „Ich glaube, daß Jesus Christus wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr u. s. w.“ — Da wir halten es, den wissenschaftlichen Speculationen der Neuzeit gegenüber doppelt für Pflicht, an jene *στοιχεῖα* der christlichen Glaubenswahrheit zu erinnern. Die Anerkennung der wirklichen und wahrhaften Gottheit und Menschheit in der Einen Person ist zwar noch kein Mittel für tieferes Verständniß in Betreff der Art ihrer Einigung. Aber ohne jene Anerkennung, als Basis und Grundvoraussetzung, wird sich eine gesunde, schriftmäßige und dem Heilsbedürfniß entsprechende Christologie nicht gestalten lassen. Um diese „Basis“ hat die christliche Kirche der ersten 5 Jahrhunderte mit Erfolg gerungen. Wo sie fehlt, da stürzt das ganze Gebäude der christlichen Veröhnungslehre zusammen. Und selbst auf die Gefahr hin, begrifflich und dialectisch jene Gegensätze — Gottheit und Menschheit — nicht vermitteln und ihre Einheit in der concreten Person des Gottmenschen nicht begreifen zu können, müssen wir, vom Gewissen des Glaubens und dem Gehorsam gegen das Schriftwort dazu genöthigt, unverrückt an dieser einfachen, elementaren Katechismusk Wahrheit festhalten. Namentlich wenn wir das fast einstimmige Geschrei der modernen Vermittelungstheologie gegen die Lehre von den zwei Naturen vernehmen, werden wir im Aufgeben derselben um so vorsichtiger und in der wissenschaftlichen Vertheidigung um so gewissenhafter sein. Nicht bloß der

veraltete Nationalismus, — nein grade die speculative Schleiermachersche und Hegelsche Restaurationstheologie hat die „Zweinaturenlehre“ gebrandmarkt und in die scholastische Kumpelkammer geworfen. Rühlbrandt scheint sich den Widerspruch nicht zum Bewußtsein gebracht zu haben, der darin liegt, von der unantastbaren Wahrheit unseres Katechismusglaubens auszugehen, und doch dabei die Zweinaturenlehre als „abstrakte Fassung des Gegensatzes in Christo“ zu defabouiren. Ohne diesen „Gegensatz“, der freilich, wenn er zur Einheit der Person sich zusammenschließen soll, nicht als ein exclusiver gedacht werden darf, aber factisch auch von der Kirchenlehre nicht gedacht wird (f. u.), — läßt sich die gott-menschliche Person Christi gar nicht denken; sie wird entweder rein menschlich, wenn auch Höhepunkt der Menschheit, oder rein doketisch, wenn auch mit zeitweiliger Menschengestalt (*σχημα ἀνθρώπου*) bekleidet. Alle Monophysiten der Neuzeit — wir kommen später auf ihre Charakteristik zurück — bahnen sich den Boden für ihre, Gott- und Menschheit vermischende Theorie durch Beanstandung der „Zwei Naturen.“ „Wie soll Lebenseinheit bestehen bei der Zweiheit der Naturen, ohne daß die eine der andern weicht oder ohne daß sie in einander verschmelzen?“ — so argumentirt Schleiermacher (Christl. Gl. II. S. 51). Von Dorner wird — wie Rühlbrandt ohne die Consequenzen zu fürchten, utiliter acceptirt — wiederholt „die Aufstellung von zwei Naturen“ als ein „folgenreicher Fehler“ hingestellt (Christol. 2te Aufl. II. S. 145), hervorgegangen aus dem Eifer, über den Monophysitismus zu triumphiren statt ihn zu gewinnen. Es sei die grundsalsche Voraussetzung des Chalcedonense, jene „Wesensverschiedenheit Gottes und des Menschen“ (a. a. D. II. S. 137 f, 143 f. und sonst). — Aber Dorner ist in seiner Kritik doch noch vorsichtig und besonnen und erkennt immerhin die Nothwendigkeit jenes Durchgangspunktes der Zweinaturenlehre für den Entwicklungsgang der Christologie an. — Benschlag aber nimmt schon keinen Anstand, gerade mit der Sprache herauszugehen, indem er mit Recht von sich bekennt, „das, was im Grunde die ganze neuere Theologie

denkt und will, nur etwas zu laut gesagt zu haben;“ (S. XL: „daher das Rehergeschrei!“). Die „Zweinaturenlehre ist ihm ein begriffliches Uding.“¹⁾ Es widerspreche auch die Lehre von zwei Naturen in Christo, die „in judaisirender Weise von der reinen Gegensätzlichkeit von Gott und Mensch ausgehe,“ der heil. Schrift, der zufolge vielmehr Gott „als ein Bild seiner selbst ewig das Urbild der Menschheit in sich trage“ (vgl. Benschlag: Christologie des N. T. 1866. S. XXX f.). Die Kirche lehrt in ihrem Christus ein „undenkbares Doppelwesen“ (S. 5). Denn „die Zweinaturenlehre muthet uns zu, uns dieselbe Person zugleich allmächtig und schwach, allgegenwärtig und unschränkt, allwissend und lernend, unsterblich und dem Tode anheimfallend zu denken, und — das ist eine einfache baare Unmöglichkeit“ (S. 3)! — In solchen rationalistisch motivirten, den wirklichen Gottmenschen überhaupt unmöglich machenden Kraftworten ergeht sich, wie bekannt, Schenkel mit besonderer Vorliebe. „Gottinnigkeit und Menschheitsadel“ mögen in Christo vereinigt gedacht werden, — diesen edlen Gedanken führt er besonders in seinem neuesten Machwerk: „Christenthum und Kirche im Einklange mit der Culturentwicklung“ 1867. S. 192 f. durch — aber weg mit dem „Doppelwesen der kirchlichen Christologie.“ „Es gehört zum Begriffe einer Person, daß sie im Kerne ihres Wesens eine Einheit bildet; nur unter dieser Voraussetzung läßt sie sich geschichtlich begreifen; diese Einheit wird aber durch die herkömmliche Lehre (von zwei Naturen in der Person des Welterlösers) aufgehoben. Jesus Christus

1) Vgl. „Christologie des N. T.s.“ ein biblisch-theologischer Versuch 1866. S. XXV: „Ich bin mit allen Kräften darauf aus, den Dualismus des Göttlichen und Menschlichen in Christus in eine vollkommene Einheit aufzuheben.“ — „Der Ausdruck: Zwei Naturen in Einer Person — hat bereits seit einem vollen Jahrhundert aufgehört der befriedigende Ausdruck des sich wissenschaftlich auf sich selbst befindenden christlichen Glaubens zu sein“ (S. 1 f.). In dem vorigen Jahrhundert kam eben nach Benschlag „eine neue lebendigere Art und Weise des Erkennens“ auf; das alte Dogma vermochte „den denkenden Geistern“ in keiner Weise mehr zu genügen!

wird in der kirchlichen Glaubenslehre als ein Doppelwesen dargestellt, als die persönliche Vereinigung zweier Wesenheiten. Er ist Mensch und Gott in einer Person. Das ist in sich widerspruchsvoll; wie kann Eine Person die Eigenschaften Gottes besitzen und zugleich den Beschränkungen unterworfen sein, welche das eigenthümliche Wesen des Menschen bilden“ (Charakterbild Jesu, 1ste Aufl. S. 2 f.). Daher wird auch (S. 8) das „Verdienst des Rationalismus“ besonders darin erkannt, „das widerspruchsvolle Doppelwesen, welchem die Kirchenlehre den Namen Christus beilegte, auf eine einfache (— simple? —) Vorstellung zurückgeführt zu haben.“ — „So lange — heißt es in Schenkels „Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens“ II, S. 663, Anm. — „so lange von zwei Naturen die Rede ist, kann von einer wirklichen Menschwerdung Gottes nicht die Rede sein.“ — „Eine Person und zwei an sich incompatible Naturen! — wie ist es denn möglich von dieser Doppelvoraussetzung aus ein wahrhaft menschliches Christusbild zu gewinnen“ (II, S. 679)!

So der Chorus der modernen Monophysiten, den wir, wenn es nicht ermüdend wäre, noch um viel Stimmen aus jenem Lager vermehren könnten. Wir zweifeln daran, daß Kählbrandt sich gern und mit Ueberzeugung ihrem Reigen anschließen wird; jedenfalls nicht ihren Motiven, wie wir das aus seiner Abhandlung auf Schritt und Tritt zu erkennen vermögen. Aber das „vestigia terrent“ hätte ihn doch vorsichtiger machen müssen, gegen das von der modernen Gottesgelahrtheit von neuem gekreuzigte „Doppelwesen“ der Kirche mit Front zu machen.

Wir leugnen nun nicht, daß schon die allgemeine Polemik und Verdächtigung gegenüber dieser traditionellen Basis der kirchlichen Theologie uns geneigt machen würde, für die Zweinaturenlehre einzutreten, namentlich da nach kirchlicher Anschauung die Wahrung des Unterschiedes (des *ἀσυχύτως* und *ἀτρέπτως*) die Voraussetzung und *conditio sine qua non* für die *communio naturarum* und *communicatio idiomatum* ist. Die Concordienformel hat unserer Ueberzeugung nach das unbestreitbare Verdienst, diese Einheit und

Mittheilung der Naturen und ihrer Idiome in der Person des Gottmenschen bekenntnißmäßig ausgesprochen und theologisch begründet zu haben. Freilich ist unsrer Meinung nach die altkirchliche Christologie — wie sich weiter unten ergeben wird — dadurch noch nicht „zum Abschluß gelangt“ (vgl. Kählbrandt S. 344). Aber gefördert ist sie wesentlich im Rückblick auf das Chalcedonense. Die bloß negativen Behauptungen und Schrankensetzungen gegenüber dem Nestorianismus und Monophysitismus haben — wie auch Dörner zugesteht — einer tiefer gehenden Begründung des positiven Verhältnisses Platz gemacht. Der innere Entwicklungsgang des Dogmas drängte mit Nothwendigkeit dazu, wie neuerdings noch Frank (Theol. der Concordienformel III, 165 ff.) schlagend nachgewiesen hat. Wir bedauern, daß Kählbrandt mit Ignorirung dieser neusten Forschung sich ohne eingehende Prüfung dem Dörnerschen Urtheil angeschlossen hat. In Folge dessen bewegt er sich in einem ähnlichen Selbstwiderspruche wie Dörner. Unrichtig ist es schon, die Lehre von der *communicatio idiomatum* als den letzten „speculativen Versuch“ zu bezeichnen (a. a. O. S. 344), der unter den gegebenen und kirchlich sanctionirten Voraussetzungen von der Zweiheit der Naturen möglich war, um die Einheit der Person zur Darstellung zu bringen. Nicht speculatives Interesse brachte bekanntlich die Lehrer der Concordienformel zu diesem Versuch, sondern ein rein practisches Glaubensinteresse, im Zusammenhang mit der Veröhnungs- und Abendmahlslehre. Die Unzulänglichkeit der Beurtheilung Kählbrandts geht aufs deutlichste hervor aus dem — wie uns scheint — widerspruchsvollen Vorwurf den er erhebt. Wir verstehen es wohl, wenn die reformirte Dogmatik, wenn das reformirte Bekenntniß eben wegen der *communicatio idiomatum*, namentlich wegen des *genus majestaticum* oder *auchematicum* gegen die Conc. form. den Vorwurf des Monophysitismus erhebt, weil (Admon. Neost. p. 76) *nulla natura secundum se ipsam recipit contradictoria* und weil (Lambert Dannaeus Exam. libri de duabus in Christo naturis a M. Chemnitzio conscr. 1581, p. 104):

nihil quidquam, quod Deitatis ipsius proprium et essentialiale est, ulli omnino rei creatae realiter communicari potest, nisi Deum quemdam novum nasci et fieri posse concedamus. Auch begreifen wir es vollkommen, daß jede Christologie, die zu grundsätzlicher pantheistischer Vermischung des göttlichen und menschlichen Wesens neigt, unzufrieden mit dem bloßen: *humana natura capax divinitatis* — der Concordienformel, wie seit Baur und Dorner mannigfach geschehen, den Vorwurf des Nestorianismus macht, sofern sie immer noch von der falschen Voraussetzung eines „Gegensatzes“ beider Naturen ausgehe. Ja wir freuen uns in gewissem Sinne dieses doppelten Vorwurfs. Es ist ein negativer Beweis, daß die kirchliche Christologie die gesunde Mitte hält zwischen beiden Extremen. Die Angriffe neutralisiren sich und schießen über das Ziel hinaus, den Gegner im gegenüberstehenden Lager treffend. Aber wie man zugleich sie schmähen kann wegen der doch nestorianischen Zweinaturenlehre, wie Kählbrandt wiederholt thut (S. 345. 371 ff. 377), und zugleich von ihr behaupten, daß sie im Monophysitismus drin stecke, daß es ihr „nie ganz hat gelingen wollen, den Lebensnerv des Monophysitismus zu durchschneiden“ (S. 346 u. f.) ist nur dann verständlich, wenn man sie — (mit Dorner) — gründlich mißversteht. Solch ein Mißverständnis, oder vielmehr eine unerlaubte Mißdeutung ist es, wenn man die tiefe Anschauung der F. C. von der *unio mystica* der Gläubigen (*non tantum dona Dei in credentibus habitare, sed ipsum Deum patrem, filium et spiritum s.*) als einen Beweis dafür ansieht, daß in ihrer Lehre vom Glauben „die allgemeine Bestimmung des Menschen ausgesprochen sei, in das göttliche Wesen erhoben zu werden.“ Wenn das die F. C. behauptete, so träfe sie der Vorwurf pantheistischer Vermischung göttlicher und menschlicher Natur mit Recht. Es ist das aber so wenig der Fall, daß sie vielmehr zwischen der menschlichen Natur Christi und der der Gläubigen ausdrücklich einen Unterschied anerkennt, wie Kählbrandt selbst (S. 345) hervorhebt, weil die *unio* der letzteren keine *unio personalis* ist und weil Gott in

ihnen nicht *corporaliter habitat* (Sol. Dec. VIII, 690, 70 bei Müller). Inwieweit aber und ob überhaupt wegen einseitiger Betonung der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur „die menschliche in doketischen Schein, in Nichts sich zu verflüchtigen drohe“ (S. 345), werden wir weiter unten näher zu beurtheilen im Stande sein. „Erst wenn die Zweinaturenlehre aufgecopfert wird,“ meint Kählbrandt (S. 377), wird die wahrhafte Erniedrigung des Herrn, werden die Schriftstellen, die von ihr handeln, verständlich. „Ausgeschlossen soll die Anschauung bleiben, welche (nach Art der Concordienformel) göttliche und menschliche Natur in Christo derart scheidet (?), daß während die letztere einer Entwicklung unterliegt, die erstere in absoluter göttlicher Vollendung von dieser Entwicklung ganz unberührt bleibt“ (S. 371). — Was thut denn also die Concordienformel? Scheidet sie oder vermischt sie die Naturen? Beides, — je nachdem die Gegner wünschen, daß sie Göttliches und Menschliches nicht gegensätzlich, sondern als Einheit fasse, oder aber nach moderner Anschauungsweise fordern, daß sie das Göttliche herabziehe in rein menschliche Entwicklung und Veränderlichkeit.

Der Grund dieser wenig mit sich selbst zusammenstimmenden Beurtheilung der Concordienformel liegt aber tiefer. Und das führt uns auf den dritten Hauptpunkt, den wir Kählbrandt gegenüber hervorgehoben und einer eingehenderen Betrachtung unterziehen müssen. Nicht die Concordienformel ist in sich zwiespältig, sondern die positive Christologie, wie Kählbrandt sie durchzuführen bestrebt ist. Die Einigung, die er zwischen Dorner und Thomasius versucht, scheint uns geeignet den Grundschaden der modernen christologischen Lehrgestaltungen deutlich vor Augen zu stellen. Wir werden zunächst zu erweisen suchen, wie sich die Geringschätzung und Verachtung der Zweinaturenlehre im modernen Monophysitismus rächt, sodann wie dieser, mag er in der Form pantheistischer Vermischung des göttlichen und menschlichen Wesens oder in der Form der Kenotik auftreten, der Schrift widerspricht, endlich wie auf dem bekennniß- und schriftmäßigen Grunde der Zweinaturenlehre im Zusammenhange mit der

Lehre von der *communicatio idiomatum* eine wissenschaftliche Fortbildung der Christologie möglich, resp. nothwendig ist.

Es ist bekannt, daß Dorner in seiner „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“ die dritte und neueste Periode derselben als die Zeit der Versuche charakterisirt, „das Göttliche und Menschliche in Christo in gleicher Berechtigung und in wesentlicher Einheit zu betrachten“ (II, S. 1017 ff). Von S. 1058 ab wird „die Grundlegung der neueren Christologie durch Schelling, Hegel und Schleiermacher“ ins Auge gefaßt. Es ist zu bedauern, daß Kahlbrandt in seiner kritischen Uebersicht nur die „beiden Hauptrichtungen“ der Orthodogie und des Rationalismus, oder — nach Dorner — der einseitigen Betonung des göttlichen und des menschlichen Factors in der Person Christi, ins Auge faßt. Dann hätte er schon nothwendig mit Dorner weiter gehen müssen. Er durfte doch „von den pantheistischen Versuchen einer Reconstruction der Christologie, auf Grundlage der neueren Philosophie,“ nicht „füglich Abstand nehmen“; denn hier ist nicht bloß nach Dorner der Höhepunkt und Abschluß der bisherigen Entwicklung zu finden, sondern Kahlbrandt stellt sich ja ausdrücklich durch seinen christologischen Hauptsatz in die Reihe der modernen, pantheistisch gefärbten Christologen, nämlich mit dem z. B. auch in der Beshlag'schen „Christologie des Neuen Testaments“ sich stetig wiederholenden Refrain: „daß die vollkommenste Daseinsform des Menschen und die vollkommenste Offenbarungsform Gottes sich decken.“ Wenn Kahlbrandt das Schwerdt seiner Kritik gegen Philippi's „Christologie der Reformationszeit“ mit aller Schärfe schwingt, warum stumpft es sich gegenüber der neueren Christologie ab? Sollte er dort seine Feinde, hier seine Freunde sehen? Klar scheint er sich in Betreff der polemischen Gruppierung nicht geworden zu sein, da er doch auch wiederholt — freilich ohne eingehendere Motivirung (S. 354. 366. 373) — erklärt, nicht „in Dr. Beshlag's Fußtapfen treten zu wollen.“ Ob er sie wirklich vermieden, wird das Folgende lehren.

Wenn wir in der modernen Christologie einen Zug zum Monophysitismus finden, so will dieser dogmenhistorische Terminus allerdings in etwas anderem Sinne verstanden sein, als in der altkirchlichen Entwicklung. Dort entstand der Monophysitismus aus einer einseitigen Betonung der göttlichen Natur in Christo, welche die Menschheit doketisch zu verflüchtigen und die ethische Entwicklung der Person Christi — auf welche die Antiochener mit Recht ein größeres Gewicht legten, — unmöglich zu machen drohte.¹⁾ Einerseits finden wir aber in der alten Kirche einen monophysitischen Standpunkt, der aus modalistisch-pantheistischer Trinitätslehre hervorgewachsen, sich mit dem modernen Sabellianismus und seinen monophysitischen Theorien berührt (wir erinnern an Beryll von Bostra, Photin, Marcell, Apollinaris); andererseits neigt der modern-pantheistische Monophysitismus dazu, die historische Person Christi als vorübergehende Erscheinung der Idee zu fassen und auf diese Weise doketisch zu verflüchtigen, zum Mythos zu stempeln. Die Hegel'sche Religionsphilosophie, nach welcher Gott es ewig an sich hat, Mensch zu sein, und die Menschheit nichts anderes ist als der sich selbst zu begrifflicher Selbsterfassung hindurcharbeitende Gott, weiß nichts von einer adäquaten Manifestation des Göttlichen in dem einzelnen historischen Individuum. Strauß negirt die Möglichkeit, daß die Idee sich in ein Exemplar der Gattung zu vollkommener Darstellung ergießen könne. Feuerbach sieht in den Menschen als solchen „das eigentliche Wesen Gottes.“ Nach Frauenstädt ist die ganze Weltgeschichte stetige „Menschwerdung Gottes.“ Gott und Mensch sind an sich eins. Der Mensch, der Gott denkt, ist Gott. Das ist ein logisch-speculativer, pantheistischer Monophysitismus, der für eine concreet-geschichtliche Person des Gottmenschen selbstverständlich keinen Raum hat. Es darf aber nicht verkannt werden, daß die an Schleiermacher anknüpfende Christologie, obgleich von pantheistischem Mo-

1) Vgl. Dorner Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Zweite Auflage. II. S. 117 ff.

nophyfitismus durchzogen, doch einen ganz anderen Grundcharakter trägt. Nicht das speculativ-logische, sondern der religiös-sittliche Moment tritt bei der Argumentation in den Vordergrund. Der verborgene Spinozismus der Schleiermacherschen Theologie, dieser Berührungspunkt mit der ihm sonst feindlichen Hegelschen Weltanschauung, macht sich in der Christologie weniger geltend. Christus wird vielmehr zum Ideal der Religiosität. Die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins ist „das Sein Gottes in ihm“ (Glaubenslehre II, § 94). Das „geschichtliche Einzelwesen“ (§ 93) wird zwar anerkannt, aber nur als Offenbarung des „Urbildlichen“ d. h. „das Urbildliche mußte in ihm vollkommen geschichtlich werden und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das Urbildliche in sich tragen.“ — „Das eigentliche Sein Gottes in Christo“ war also nichts anderes als vollkommene Offenbarung des Menschlichen; Christus ist Urbild der religiösen Menschheit und daher, ja lediglich in diesem Sinne Gottes Sohn, Gottmensch, von allen übrigen nur unterschieden durch die Abjolutheit seines Gottesbewußtseins. — Hier tritt der Unterschied des alten und neueren Monophyfitismus klar zu Tage. Dort wird auf das Göttliche, auf die ewig präexistente Person des Gottessohnes der Hauptnachdruck gelegt und die Menschheit desselben absorbiert. Hier tritt der religiöse Mensch als Gottessohn in den Vordergrund und seine ideale Urbildlichkeit wird als mit der geschichtlichen Erscheinungsform sich denkend angesehen. Weil aber ausdrücklich die beiden Seiten als identisch gefaßt werden, nur hier mit Betonung des religiös-ethischen und personbildenden menschlichen Momentes, so haben wir ein Recht, diese Richtung als modernen Monophyfitismus zu bezeichnen, bei welchem eine sabellianisch gefärbte Auffassung der Trinitätslehre, näher der Gottessohnschaft die Voraussetzung bildet.

Eine Umsehung der Menschwerdung Gottes in die Gottwerdung des Menschen auf dem Wege ethisch-religiösen Processes findet sich unzweideutig auch bei Rothe (Theol. Ethik Bd. II, § 528. 530. 544 ff. 564). „Der Proceß der religiös-sittlichen Lebensentwicklung des zweiten Adam ist gleich wesentlich beides, eine stätige

Menschwerdung Gottes und eine stätige Gottwerdung des Menschen, indem auf Seiten jedes von beiden die Tendenz seiner Lebensentwicklung gleichmäßig die ist, mit dem anderen schlechthin Eins zu werden.“ — „Allmählig vollzieht sich die reale Vereinigung Gottes mit ihm oder seine reale Vereinigung mit Gott, — welches beides schlechthin coincidirt.“ — Daher „vollendet sich auch die Menschwerdung Gottes erst in der Menschheit.“ Christus ist nur der Anfang. Auf dem Gipfelpunkte der Geschichte des irdischen Schöpfungskreises ist das Menschsein Gottes zu seinem Menschheitsein — nämlich in dem organischen Complex der dem zweiten Adam angeeigneten geistigen menschlichen Individuen — potenziert.

Wir thäten offenbar Unrecht, wollten wir Dorner's Christologie mit der Schleiermacherschen und Rotheschen auf einen Boden stellen. Er erkennt die personbildende Potenz des λόγος nicht bloß im Allgemeinen an (II, 1213 u. f.), sondern faßt den Logos selbst persönlich. „Sein persönlicher Wille hat die Einigung der Naturen gesetzt“ (II, 563). Aber die Person des Gottmenschen wird doch erst allmählig durch ethischen Proceß. „Es bedarf eines fortgesetzten Actes der Menschwerdung des Logos; dieser Mensch (Jesus) wird immer mehr die weltwirkliche Ausprägung des ewigen Sohnes“ (II, 1273). „Das Kind Jesus ist noch nicht gottmenschliche Person. Die gottmenschliche Person kann nur Resultat des Processes actualer Durchbringung des Göttlichen und Menschlichen sein.“ Und diese allmähliche Ineinsbildung ¹⁾ wird bei Dorner getragen von dem

1) In Betreff derselben sind vorzugsweise zu vergleichen die Aufsätze in den Jahrb. für deutsche Theologie „über die Unveränderlichkeit Gottes“ Bd. I, S. 396. Anm.: „die relative Nichtvollendung der unio mit dem Logos ist die Voraussetzung, welche den Proceß der Einigung sollicitit und im Fortgange erhält.“ Daher auch der von Thomastius (Christol. zweite Aufl. II, S. 193 ff.) ausgesprochene Vorwurf des Nestorianismus, der mir hier, d. h. Dorner gegenüber nicht am Ort zu sein scheint, 1) weil Dorner von vorn herein die beiden Naturen in ihrer principiellen und wesentlichen Einheit auffaßt, was der rationalisirend-deistische Nestorianismus nie gethan; und sodann: 2) weil Dorner die factische unio und zwar auf Grund der personbildenden Macht des Logos als Grundvoraus-

Hintergrunde seines Lieblingsgedankens, nach welchem er die gesammte Entwicklung der Christologie schematisirt hat, von dem Gedanken: daß „jede von beiden Naturen — die Gottheit und Menschheit — die andre als ihr Eigenes wissen solle, das sie nicht bloß **habe**, sondern auch **sei**, indem jede von beiden erst damit ihrem Begriffe genügt, daß sie auch die andre werde“ (II, S. 618 f. vgl. S. 537). Das ist doch ein durchaus monophysitischer Gedanke in pantheistischer Gestalt. Denn: begrifflich fordern sich beide. Ja, „die Gottheit erreicht erst dadurch ihren Begriff, ihre Wahrheit, daß sie die Menschheit an sich habe.“ Also: „Offenbarungsform der Gottheit und Daseinsform der Menschheit decken sich.“ Oder: „Gottheit und Menschheit sind an sich eins!“

Wir wissen wohl, daß in diesen letzteren Sätzen Consequenzen liegen, die Dorner selbst zu ziehen weit entfernt ist. Das aber scheint uns ein Stück Halbheit zu sein, welche der modernen Vermittelungstheologie überhaupt eignet. Bei weniger vorsichtigen und besonnenen Vertretern derselben erscheinen jene Consequenzen schon viel nackter gezogen. Die Idee von der absoluten Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes auch abgesehen von der Sünde, zur Vollendung der Schöpfung, wurzelt in jenen Prämissen. Nicht bloß Gottes Liebe, nein Gottes Wesen und Begriff strebt zur Selbstmanifestation in der Welt, schließt in sich die Necessitation der Menschwerdung. In der angelegten Gottesbildlichkeit des Menschen, in dem Offenbarungstrieb der Gottheit liegt nicht sowohl das Motiv und die Möglichkeit dazu — was wir zugestehen würden — sondern die gleichsam metaphysische Nothwendigkeit.

Selbst der vorsichtige Nitzsch verläugnet seine Schleiermachersche Herkunft nicht, wenn er — ächt modern zwischen Schl. und Hegel vermittelnd — in seinen acad. Vorträgen über christl. Glauben

benslehre (S. 101 f.) folgenden Satz der neueren Speculation als ächt christlich anerkennt: „Gott hat die Menschheit an sich als Moment, die Menschheit Gott; es ist überhaupt des Menschen Wesen, daß er göttlich ist, überhaupt Gottes Wesen, daß er sich vermenschlicht.“

Ueberall spuckt dieser pantheistische Gedanke in den modernen Constructionsversuchen auf christologischem Gebiete; — von den Kenotikern sehen wir noch vorläufig ab. Bei ihnen treten allerdings andre Motive und Grundanschauungen ein, obgleich die Berührungspunkte, wie wir später sehen werden, nicht fehlen. Aber wo wir hinblicken auf dem Gebiete der Schleiermacherschen Theologie der Neuzeit, — überall derselbe Refrain. Der Mensch, weil gottesbildlich, trägt die Gottheit in sich. Daher Gott nothwendig menschlich wird. „Die Menschwerdung“ sagt Weisse in seiner „philos. Dogmatik“ (I, S. 500) ist nur „die Ausprägung des einheitlichen Charakters oder Charakterbildes der Gottheit.“ — Der Sohn ist „die innergöttliche ideale Welt, zur Verwirklichung in realer Persönlichkeit bestimmt.“ — Aehnlich spricht sich Redepenning aus (prot. R.-Zeitung 1854 Nr. 9 S. 200 f.): „Was im Vater ewig vorhanden war und in seinem Bewußtsein lebte als eine geistige Wirklichkeit, das Urbild der Menschheit, ist in Christo zur wirklichen Erscheinung gekommen und in ihm die Offenbarung Gottes, das in der Welt sich darstellende Ebenbild Gottes vollendet. Der innerste Brennpunkt der allmäligen Durchgöttlichung der Welt ist der Herr, der erste wahre Mensch, der ganz das war, was schon von Anbeginn die Menschheit sein sollte, das ungetrübte Bild der Gottheit, und der nun Allen sich zu eigen giebt, sein Bild Allen leiht und einprägt, und Alle seiner göttlichen Natur (? d. h. seiner menschlich-urbildlichen, denn beides ist Eins) theilhaftig machen kann.“ — „In Christo ist das Urbild der Menschheit und die vollendete Offenbarung Gottes Eins!“ — Kählerbrandt wird hier die Verwandtschaft mit dem von ihm ausgesprochenen Grundgedanken nicht verkennen.

Am unzweideutigsten tritt die Vermischung des göttlichen und menschlichen Momentes in der Person Christi hervor in Beschlags

setzung hinstellt. Freilich ist diese unio nur im Potenzzustande zu denken. Darin liegt aber eher der verborgene Keim eines Monophysitismus, als eines Nestorianismus.

und Schenkels Christologie. Man kann diesen Monophysitismus kaum ohne Mißverständnis einen pantheistischen, man müßte ihn eher einen panhystischen nennen. Aber die Alljohnschaft hat doch zu ihrem Hintergrunde die Allgottheit, oder die usurpirte Gottgleichheit, die dem Menschen und seinem Geiste als solchen, insbesondere aber dem „absolut religiösen Menschen“ eignen soll. Freilich meint Beyschlag (S. XXXII), daß die „moderne Anschauung — da beide, Gott und Mensch, als ethische Wesen, als Persönlichkeiten gedacht seien — in dieser Beziehung vor aller Gefahr einer pantheistischen Vermischung beider behütet sei.“ — Aber gleich darauf heißt es: „nach der Schrift ist die Idee des Menschen wesentliches Moment des göttlichen Wesens, und ebenso ist die Idee Gottes wesentliches Moment im Wesen des Menschen.“ Jetzt heiße es: „*θεῶν πάντα καὶ ἀνθρώπων πάντα*“ (S. XXXIV)! — Gewiß. Ist das aber kein Pantheismus? Es liegt eine Wahrheit und stimmt mit unserer obigen Bemerkung S. 11 überein, wenn Beyschlag S. 5 sagt: „Es ist heute — anstatt des alten doketischen Monophysitismus — ein ebjonitischer Monophysitismus, dem so viele zuneigen, im Widerspruch gegen die Kirchenlehre, die in Christo ein undenkbares Doppelwesen lehrt. Uns Kindern der Neuzeit ist es das Selbstverständliche, Zweifellose, daß Christus Mensch war im ganzen vollen Sinne des Wortes.“ Dieser Mensch ist „als der wahre heilige Mensch der menschengewordene Gott (S. 39).“ — „Da die menschliche Natur als solche zur Gottgemeinschaft angelegt ist, so muß der Mensch, in welchem diese Anlage eine vollkommene ist, absolut gott-eins sein, die Fülle der Gottheit (Col. 2, 9) zum Inhalt seines menschlichen Daseins haben, die vollendete Uebersetzung des göttlichen Wesens ins Menschliche sein.“ Freilich erkennt Beyschlag in *thesi* wiederholt „den Unterschied zwischen Christus und andern religiösen Menschen“ an (S. 39 der *Vorr.* und sonst). Denn „in Christo mache der (— aber unpersönlich zu denkende —) Logos nach seiner ganzen Fülle, das ewige Ebenbild in seiner Absolutheit, Princip und Potenz seiner Persönlichkeit aus; bei anderen Menschen sei der Logos

nur das „Licht des vernünftig sittlichen Bewußtseins.“ — Aber immerhin ist dieser Unterschied doch nur ein gradueller, wie zwischen Urbild und Ebenbild. Denn „der Logos ist das personbildende in jeder menschlichen Persönlichkeit“ (S. 173). Und: nur uneigentlich kann Jesus als „menschengewordener Gott“ bezeichnet werden. Vielmehr ist er vor allem „der Menschensohn“ (S. 10 ff.) und lediglich als solcher der „Gottessohn.“ Auch sei er nicht aus einem Gott oder göttlich präexistentem Personzustande Mensch geworden, sondern habe sich das „Gottsein erst allmählig auf ethischem Wege errungen.“ Seine Präexistenz sei nur eine ideale (im platonisch realistischen, nicht im nominalistischen Sinne), wie jeder Mensch in Gott und seinem Logos präexistire. Der Logos sei nur Princip, und zwar „werdefähiges Princip.“ In Christo sei er persönlich, d. h. menschliche Person geworden. Es komme daher Christo Gottheit zu, aber (S. 135, 147) „eine verliehene, gewordene“ Gottheit. Daher wird auch Jesus als „Gegenstand der Anbetung“ anerkannt (S. 117, 129). In welchem Sinne Beyschlag diese auf ethischem Wege gewordene Gottgleichheit (S. 179) auffaßt, geht aus seinem Schlussergebnat (S. 254 f.) hervor. „In dreifacher Potenz erscheint die Gottheit Christi: 1) als Idee im Vater; 2) im vollkommen ethischen Proceß auf Erden; 3) in der Verklärung und Erhöhung, so daß ihm als nunmehr unsterblichen und allwaltenden Mittler die allgemeine Anrufung und Anbetung gebührt; aber auch in dieser höchsten Form ist seine Gottheit eine gewordene, vom Vater geschenkte.“ — Wie wenig ernst es B. mit dieser ächt socinianischen, „gewordenen Gottheit“ des Sohnes nimmt, geht daraus hervor, daß er alle Christen als *οἱ οὖν θεοὶ* zu „derselben Herrlichkeit und Vollendung kommen“ läßt.

Der tiefste Grund aber dieser Anschauungsweise liegt in seinem pantheistisch oder sabellianisch gefärbten trinitarischen Gottesbegriff (S. 250 f.). Gemahnt es uns nicht an Hegelsche oder Schellingsche Theorien, wenn es heißt: „die Idee der Welt ist ein wesentliches Moment des dreieinigen Gottes. Sie bildet den unterscheidenden Charakter der zweiten von der ersten Hypostase. — Gott setzt sein

eigenes Wesen in einer zweiten Existenzform, in der Form des Andersseins, also nicht wieder als fertige Person, sondern als werdefähiges Princip, nicht wieder als puren Gott, sondern als Inbegriff aller Kreatur" (vgl. S. 168: Logos gleich Weltprincip).

Hier wird der Unterschied von Gott und Welt, von Gott und Mensch, von Christo und dem Christen ein durchaus fließender. Die „vollkommenste Daseinsform des Menschen und die vollkommene Selbstoffenbarung Gottes decken sich,“ oder — nach Beyschlags Ausdruck: „die Idee der Gottessohnschaft ist mit der Idee der Menschensohnschaft congruent.“ Wir zweifeln daran, daß gläubige Theologen der Neuzeit, welche soweit in der Vermischung des Göttlichen und Menschlichen ausdrücklich nicht gehen wollen, sich über die Tragweite ihrer Behauptungen volle Rechenschaft geben, indem sie den metaphysischen Begriff der Gottessohnschaft fallen lassen und auf halbem Wege stehen bleiben zu können. ¹⁾

Vollkommen nackt tritt aber die Identificirung der Gottes- und Menschensohnschaft bei Schenkel zu Tage, nicht etwa erst in seinem „Charakterbild“ und dem oben genannten neuesten Machwerk „Christenthum im Einklange mit der Culturentwicklung“ ²⁾, sondern auch

1) So z. B. Weizsäcker in seinen beiden Aufsätzen in den Jahrb. für deutsche Theologie 1857, S. 154 ff.: „das Selbstzeugniß des johanneischen Christus“ und 1862, S. 619 ff.: die johanneische Logoslehre. Hier berühren sich viele Grundgedanken mit der Beyschlagschen Theorie, weshalb dieser sie utiliter acceptirt (S. 158 f.). „Selbst da“ — sagt W. — „wo der johanneische Christus die Gottgleichheit ausspricht, schließt sie nicht einen solchen Besitz göttlichen Lebens in sich, welcher jenseits der menschlichen Selbstbethätigung liegen würde“ (S. 665). Vgl. 1857, S. 205. 207 f.: „Sohnschaft und Gottheit liegt im Bewußtsein Jesu, aber kein göttliches Selbstbewußtsein.“ „Wir suchen das Wesen des Gottmenschen in einer wahrhaft menschlichen Lebensentwicklung zu begreifen.“ Mehnlich Rißlin „joh. Lehrbegriff“ S. 98.“ Vgl. dagegen Weisk. joh. Lehrbegriff S. 249 ff. Selbst Männer wie Hofmann (in Leipzig) scheuen sich nicht von einem „Niedererschlag gottmenschlichen Bewußtseins“ im Gewissen des Wiedergeborenen zu reden (Lehre von dem Gewissen 1866, S. 215; vgl. Dorpat Zeitschr. 1866, S. 595).

2) Wir können nicht umhin, dieses flüchtig hingeworfene, von Phrasen strotzende, von Frivolitäten überfließende, jeglichen wissenschaftlichen

schon in der „Dogmatik vom Standpunkte des Bewußtseins.“ „Christus weiß sich als den, welchen Gott von Ewigkeit her (Präexistenz!) zum Menschensohne, zur vollkommenen persönlichen Selbstoffenbarung der Idee der Menschheit auserwählt und ewig persönlich in sich gewußt hat. — Insofern hat Christus allerdings ewig in Gott präexistirt, als der Vater ihn von Ewigkeit her auserwählt hatte, die Idee des Menschen innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechts in vollkommener Reinheit und Wahrheit darzustellen“ (II, S. 710 f.). Auf S. 692 kann Beyschlag, trotz seiner Protestation gegen die Genossenschaft mit Schenkel, seine ganze Logos-Theorie, in welcher im Grunde nichts neu ist ¹⁾, schon dargelegt finden. Denn da heißt es: „Eine Spannung zwischen Göttlichem und Menschlichem, Unendlichem und Endlichem besteht in Wirklichkeit nicht. Vielmehr ist das Absolute als solches schon in dem Endlichen (und zwar bewußt im Gewissen), andererseits ist auch das Endliche in dem Absoluten und zwar im Logos, im ewigen

Werthes entbehrende Elaborat als ein immerhin merkwürdiges Document der von Strauß dem Verf. vorgeworfenen (vgl. die Halben und die Ganzen 1865, S. 63) „Falschmünzerei“ hervorzuheben. In christologischer Beziehung sind von Interesse S. 192 f. — S. 194 heißt es: „Er (Christus) hat sich nie göttliches Wesen beigelegt: er will uns nur die Gottheit, entkleidet von dem Glanze überirdischer Herrlichkeit, in der liebenswürdigen (!) Gestalt eines ächten und wahren Menschen bringen (NB. Schenkel ist erbitterter Gegner der Kenotik!) — So war er also sittlich eins mit dem Vater. Er war grade in seiner reinen und wahren Menschheit göttlich. Diese Gottheit hat er auch in seinem Berufsleben sittlich vollkommen bewahrt.“ — In rührender Selbstbewunderung meint schließlich (S. 197) Schenkel: „jetzt habe endlich die Stunde geschlagen, in welcher die Christenheit berufen sei, aus dem Schleier der Wundersage mit Hilfe der (gereinigten) ursprünglichen Quellen, die Grundzüge eines wahrhaft geschichtlichen, menschlich wohlthuenden Bildes von Jesus zu entwerfen.“ — „Als Menschensohn hat Christus sich bezeichnet, ob er sich selbst die Würde eines Gottessohnes beigelegt, ist nicht ganz sicher.“ — !! — Sapientia sat!

1) Darauf hat sogar Fr. Ritsch in seiner sonst panegyrischen Anzeige des Beyschlagschen Buches — Jahrb. für d. Theol. 1866. III. S. 565 f. — hingewiesen, indem er mit Recht dessen trinitarische Anschauung und Christologie mit der Verhülls von Bostra identificirt.

göttlichen Weltgedanken, der in Christo Persönlichkeit geworden ist.“ Es bleibt nach Schenkel (S. 709) „unverbrüchliches Schriftzeugniß, daß der Mensch, wie er sein soll und die Menschheit, wie sie von Gott zum Heile berufen ist, Sohn Gottes ist. Gott hat von Ewigkeit her die Menschheit darauf angelegt, in Einem centralpersönlichen Menschen den ganzen Inbegriff des Heiles, die vollkommene Idee der Menschheit zu offenbaren. — Christus ist der Mensch (S. 706), in welchem das vollkommene Urbild der Menschheit und das vollendete Ebenbild der Gottheit als in einer wirklichen geschichtlichen Centralpersönlichkeit sich zusammengeschlossen hat.“

Also: der allmählig werdende Gottmensch, die auf dem Wege ethisch-religiöser Entwicklung sich vollziehende Zweineinbildung des Menschen Jesus mit dem göttlichen Logos, der schließlich gottgewordene, vergottete Mensch — das ist der einheitliche Grundgedanke dieser halb rationalistischen, halb mystischen, halb ebjonitischen, halb doketischen, halb nestorianisirenden, halb monophysitischen Christologie, die ihren — auch wissenschaftlich und speculativ unhaltbaren Standpunkt, namentlich in der Idee eines von einem bestimmten terminus a quo erst beginnenden Gottes, oder in dem Gedanken eines puren Menschen, den sie auf dem Wege der Vergottung Gegenstand der Anbetung werden läßt, culminirt. ¹⁾

Es läßt sich denken, mit welcher Erbitterung diese Christologen

1) Am auffallendsten, allen Socinianismus überbietend, sind in dieser Beziehung die Widersprüche in Beshlags Buch zusammengearbeitet. An verschiedenen Stellen sagt B. mit einer gewissen Emphase: „eine göttliche Persönlichkeit ist ein über alles Werden Erhabenes“ (vgl. S. 135. S. 147). Hier gilt's den Kenotikern Opposition zu machen. Und doch scheut er sich nicht S. 118 f. zu sagen: „Christo komme allerdings nach Petrus (Act. 2, 36) Gottheit zu, aber eine verliehene, gewordene.“ — „Die Anrufung eines Menschen war bei den Israeliten nur möglich, wenn sie ihn für göttlichen Wesens erkannten“ — und „Jesus soll als Gegenstand der Anbetung anerkannt werden“ (S. 117) und doch — ist er nicht Gott. — Ja, das „absolute Sein Gottes in Christo“ wird ausgesprochen (S. 115) und doch ist er nur der urbildliche Mensch (S. 77; 83 u. f.), dessen Verhältnis zum Vater ein rein ethisches ist (S. 74).

gegen die sogenannte neuere Kenotik zu Felde ziehen, welche wir jedenfalls als das tiefere und ernstere Extrem bei den verschiedenen entgegengesetzten Möglichkeiten gläubiger Reconstructionsversuche des Dogmas anzusehen haben. Denn hier ist 1) positive Anerkennung des persönlich präexistierenden Logos; 2) wirkliche Incarnation des göttlichen Ich in der menschlichen Erscheinung Jesu; 3) in Thesi wenigstens Behauptung und Bekenntniß der wahrhaften Gottheit Christi vom Moment der unio personalis an.

Ein Recht zu so erbitterter Polemik, wie sie nicht bloß der geistvolle und besonnene Dörner (Christol. II, S. 1264 ff.; Jahrb. f. d. Theol. I, S. 417 f.), sondern namentlich Beshlag (a. a. D. S. XXXIV ff. u. S. 184 f.) und Schenkel (Dogm. II, S. 679 ff.; Charakterb. Jesu S. 3 f.) gegen die Kenotiker führen, scheint uns jedenfalls nicht vorhanden zu sein. ¹⁾ Denn der Hauptvorwurf, den sie mit einem gewissen Recht machen: nach der modernen Theorie der *κένωσις* werde ein Gott oder der ewig persönliche Logos und Gottessohn in einen Menschen, in eine Creatur verwandelt, indem ihm die göttlichen Eigenschaften genommen werden, und ein bewußt- und willenloser

1) Beshlag erklärt a. a. D. sich nicht den Kenotikern anschließen zu können, weil er „ihre Theorie nicht in der Schrift begründet findet“ und sich scheut, das „unwandelbare Wesen des dreieinigen Gottes“ (so redet dieser moderne Socinianer und Antitrinitarier!) — hineinzuziehen in einen unzulässigen Verwandlungsproceß.“ — „Kann man wohl etwas Stärkeres gegen die wesentliche Gottheit des Logos unternehmen,“ — meint Beshlag S. 194 in Bezug auf die kenotische Deutung des Ebräerbriefes — „als ihn für ein wesentliches Thun und Verhalten Gottes (nämlich während der status exinanitionis) für entbehrlich zu erklären,“ — das sei einfach „eine Absurdität!“ — Schenkel stellt sich sehr ungehehrdig über die Christologie des Dr. Thomasius, die „voller Widersprüche“ sei. In der principiellen Gegenposition gegenüber den Kenotikern geht er zu weit und schießt übers Ziel, indem er jede Offenbarungsmöglichkeit und Innergeschichtlichkeit Gottes durch den Satz aufhebt: „Ein Gott, der sich selbst beschränkt, ist ein Gott, der aufhört Gott zu sein.“ Hier ist es vollkommen unklar gelassen, ob die Selbstbeschränkung sich auf das Weltverhältniß (Offenbarung) oder auf das Wesen bezieht. Jene ist möglich, diese nicht. Vgl. die treffliche Entwicklung bei Dörner: über die Unveränderlichkeit Gottes a. a. D. S. 622 f.

Gott eine „pure Absurdität“ (Beyschlag) sei; — dieser Vorwurf fällt auf jene Christologen selbst zurück, sofern sie nicht bloß — wie Dörner vorsichtig noch thut — eine allmähliche Zweineubildung des menschlichen und göttlichen Factors lehren, sondern geradezu eine zeitlich beginnende persönliche Gottheit, eine wahrhaft heidnische Geburt eines allmählich anbetungswürdig werdenden Wesens. Mag man für das Gottsein eines persönlichen Wesens einen terminus ad quem oder terminus a quo setzen, es bleibt so wie so eine — Absurdität. 1)

Aber wir haben nicht nach menschlichen Vernunftgründen zu urtheilen, sondern nach der Schrift und gemäß der Glaubensanalogie.

Orientiren wir uns vorerst über den Charakter der modernen Kenotik, und sehen wir zu, worin sie sich doch — trotz des scharfen Widerspruches, — mit dem bisher betrachteten Extrem berührt. Beyschlag deutet den betreffenden Berührungspunkt richtig an, wenn er einmal (S. 34 der Vorr.), freilich in crassem Widerspruch mit der oben citirten Stelle, sagt: „Auch die Kenotiker kommen mit mir zusammen in der wesentlichen Tendenz ihrer Theorie: der in Werdeform sich umsetzende Logos!“ — Die Präexistenzfrage mache allerdings einen Unterschied zwischen ihm und jenen Kenotikern. „Aber die Kenotiker denken die Präexistenz in einer Daseinsform, die doch sogleich aufgehoben werden muß, um es zu einer menschlichen Entwicklung zu bringen.“ In der Tendenz jedoch, „über die Zweinaaturenlehre hinauszukommen und zu einer wahrhaft menschlichen Anschauung Jesu zu gelangen,“ weiß er sich mit den Kenotikern ein. 2)

1) „Das ist ja doch klar“ — sagt Beyschlag gegen die Kenotiker — „daß eine ewige gottheitliche Person nichts werden kann, weil sie ja bereits absolut ist“ (S. 247). Aber ist von diesem Standpunkt der Betrachtung nicht ganz ebenso sinnwidrig, ein Geschöpf, einen Menschen, Gott d. h. absolut werden zu lassen? Vgl. S. 56. 118 f., S. 174 u. f. Nach S. 200 soll doch „die ethisch vollendete Entwicklung Christi ausmünden in eine metaphysische Einheit mit Gott.“ — „Christus wird der religiös absolute (!) Mensch.“ — Es gemahnt uns an das: Eritis sicut Deus — der Schlange.

2) „Sie sind nicht heterodoxer als Thomasius“ — hatte ihm auf dem Altenburger Kirchentage nach seinem christologischen Vortrage „ein aner-

Darin liegt ein sehr wahres Moment. Auch diesen Christologen ist die Zweinaaturenlehre ein Dorn im Auge. Soll Christus — was vor Allem Postulat des Glaubens sei — als wahrhafter Mensch gelebt, gelitten und geendet haben, so muß er die göttlichen Eigenschaften, wenigstens die transceunten, gänzlich aufgegeben, ja sich sogar seines Bewußtseins und göttlichen Willens entäußert haben, — so König, Sartorius, Liebner, Thomasius, v. Hofmann, Delisch, Gaupp, Steinmeyer, Schmieder, Hahn, Niehm, Ehrard, Geß, — ja, wie uns scheint, auch Jeschowitz und Frank, wenn gleich schwankend, neigen zu dieser Auffassungsweise!);

kannter Kenner dieser Dinge“ gesagt. Vgl. Vorr. S. 34 f. — In der That, eine feine Art der Selbstverteidigung durch zarte Verunglimpfung Anderer! — Wie naiv Beyschlag sich übrigens in Selbstwidersprüchen zu bewegen versteht, zeigt ein Vergleich der oben citirten Stelle mit einer anderen (S. 184 ff.), in welcher er durchführt, daß die Kenotiker es zu einer „wahrhaft menschlichen Entwicklung Jesu“ nicht bringen, weil nach ihrer Theorie seiner Person kein menschliches Ich, sondern das des Logos zu Grunde liege.

1) Wir thäten Unrecht, wenn wir Jeschowitz und Frank ohne Weiteres auch zu den Kenotikern zählten. Jeschowitz (apol. Vortr. S. 338) erklärt ausdrücklich: „jeder Versuch, das Geheimniß der Menschwerdung dadurch zu erklären, daß Gott, wie man sagt, Eigenschaften ablege, um Mensch zu werden, kann nie befriedigen.“ Allerdings „in dem Rahmen menschlicher Gotteskindschaft muß die Gottessohnschaft Christi sich bewähren, kann sich aber so auch nach ihrer höchsten Wesensart trotz der Beschränkung unverloren erhalten“ (S. 342). Dennoch ist bei Jeschowitz die „Entäußerung der göttlichen Herrlichkeitsoffenbarung“ S. 348 f. soweit behauptet, daß „eine Selbsthingabe des eigenen Bewußtseins (des Logos) in menschliche Schranken“ gelehrt wird, „ein Aufgeben gleichsam alles Selbstlebens, um uns zu dienen, bis zum tiefsten letzten Leiden.“ Den Widerspruch, der darin für das „Gottswesen, das in sich unveränderliche“ liegt, fühlt Jeschowitz wohl. Aber die Lösung soll in dem Sohnescharakter liegen, sofern der Sohn „seinen ewigen Seinscharakter nur umsetzt in die entsprechenden creatürlichen Formen.“ — Also doch „Umsetzung?“ Was heißt das anders als Verwandlung, Verwandlung des ewigen Sohnes in ein menschliches Ich, mit Drängen selbst des göttlichen Bewußtseins? — Noch schwebender und ungewisser gestaltet sich die Sache bei Frank (Theol. d. Concordienformel III. S. 272. S. 292. 303). Er stimmt zunächst der Concordienformel zu, daß „auf das Wesen und die Eigenschaften des Logos an sich gesehen, gar nicht davon die Rede sein könne, daß demselben in der Zeit etwas beigelegt wäre, was er nicht von Ewigkeit her und auch im Stande der Erniedrig-

ein in der That imposanter Chorus gläubiger, zum Theil entschieden lutherischer Männer. Gott sei Dank, daß wir uns als Christenmenschen und Theologen durch menschliche Autoritäten nicht brauchen imponiren zu lassen, sondern Recht und Pflicht der Forschung, der Selbstprüfung behalten.

Jedenfalls scheint uns das festzustehen, daß hier die Einheit der Person auf Kosten der wesenhaften Gottheit behauptet wird, sobald man soweit geht (wie namentlich Gess, das enfant terrible der Kenotiker ¹⁾, mit welchem daher auch Thomasius nicht zusammengeworfen sein will ²⁾, thut), den präexistenten Logos sich in eine menschliche Seele, in menschliche Geistes-, Denk- und Willensart umsetzen zu lassen. Da haben wir den nackten Apollinarismus mit ebjonitischer Färbung. Denn wo bleibt da noch eine Spur von wirklicher Gottheit Christi. Wir sind allerdings die „zwei Naturen“ losgeworden, aber haben auch unseren Heiland, den Versöhner verloren, der nur als Gott die Welt erneuern, den Tod überwinden, das Leben sein und bringen und uns neuschöpferisch und mittlerisch wiederherstellen kann. Freilich protestiren nun die meisten der genannten Theologen aufs entschiedenste gegen die Verwandlungstheorie. Ob diese ihre protestirenden Behauptungen mit dem eignen vorausgesetzten Princip stimmen, ist eine andre Frage.

Thomasius wahrt am entschiedensten die göttliche Natur und das göttliche Ich des erniedrigten Gottmenschen. Auch erkennt er das „Postulat der beiden Naturen“ ausdrücklich an (a. a. D. II,

gung ohne Abzug und Veränderung besessen hätte.“ Aber „diese thatsächliche Schranke, womit allerdings jeder falschen Lehre von der Entäußerung ein Damm entgegengesetzt wird, schließt doch gar nicht das Andere aus, daß auch dem kraft seiner freien Liebe in endliche Form menschlichen Bewußtseins und menschlichen Gehorsams gegen den Vater eingetretenen Logos eine Restitution der aufgegebenen Seinsweise (?) nach seinem eignen Willen durch den Vater zu Theil geworden ist.“ Vgl. S. 269, wo — wie uns scheint vergeblich — diese Anschauung mit der Conc. Form. zu vereinigen versucht wird.

1) Vgl. Gess Lehre von der Person Christi S. 294. 303 f. 334.

2) Vgl. Thomasius a. a. D. II. S. 69 f.

S. 9 f.). Kahlbrandt thut ihm Unrecht, wenn er ihn (S. 350) als Zeugen dafür aufstellt, daß bei ihm die „gegenwärtliche Fassung der beiden Naturen schwinde.“ Allerdings hat nach ihm (Thomasius) der Mensch „die Bestimmung, die absolute Persönlichkeit in den Schranken der Endlichkeit abbildlich darzustellen“ (I § 17; II, S. 2). Aber er leitet daraus ausdrücklich nur „die Möglichkeit der Menschwerdung ab,“ leugnet aber die an sich seiende Nothwendigkeit und protestirt ausdrücklich gegen die Wesenseinheit. Auch ist ihm nicht die Gottmenschheit, sondern nur die Gottesmenschheit (ethisch bedingte Gemeinschaft mit Gott, Kindschaft) die vollkommenste Daseinsform oder die Vollendung des Menschen. ¹⁾ Alle diese Behauptungen sind aber nicht im Stande, die positiven Grundgedanken seiner Kenotikalehre zu entkräften und vor höchst bedenklichen Consequenzen zu schützen. Wir freuen uns der vollen persönlichen Glaubensgemeinschaft mit Thomasius und schenken dem Ernst seiner Cautelelen das vollste Vertrauen. Sie haben für uns aber nur den Werth eines persönlichen Bekenntnisses. ²⁾ Sein Theologumenon bleibt

1) Vgl. Thomasius: Lehre von Christi Person und Werk. 2te Aufl. II. S. 2: „Es giebt keine Identität göttlichen und menschlichen Wesens und keinen Proceß, durch welchen hindurch sie sich mit sich selbst vermittelte; denn Gott ist die absolute Persönlichkeit und als diese in sich selbst vollendet, die Menschheit aber seine Creatur und als solche kein Moment seines Begriffs, nicht wesenseins mit Gott, vielmehr Product seines Willens, Werk seiner Hände. — Die Bedeutung der Menschwerdung ist nicht die Realisirung der Idee der Menschheit; sie wäre realisirt und vollendet worden, ohne Sünde auch ohne Gottmensch.“ Vgl. Bd. I. § 21. 26. — Bd. II. S. 58 f.: „In der Gottesbildlichkeit liegt die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes, jedoch nur im Allgemeinen, d. h. es zeigt sich, daß in der menschlichen Natur kein Hinderniß für eine reale Einigung mit Gott liege; — keineswegs aber erklärt sich daraus, weder die spezifische Eigenheitlichkeit des Verhältnisses, mit dem wir es beim Gottmenschen zu thun haben, noch der Act durch den es geworden ist. — Wir sind im besten Fall immer nur Gottesmenschen und wissen uns stets tief unter Christo dem Gottmenschen, als dem Gegenstande unseres Glaubens und unserer Anbetung.“ II. S. 69 f. protestirt Thomasius geradezu gegen die Gess'sche Verwandlungstheorie; Christus — das gesteht er selbst zu — wäre dann weder wahrer Mensch, noch wahrer Gott.

2) So z. B. wenn es — mit voller Pleoppherie des Glaubens —

und — mit demselben die Gefahr, ja die Nothwendigkeit der Alterirung wahrhaftiger Gottheit des Herrn im Stande der Erniedrigung und zwar durch Vermischung mit der Menschheit. „Er, der ewige Gottessohn, die zweite Person der Gottheit hat sich in die Form der menschlichen Beschränktheit und unter die Bedingungen einer menschlichen Entwicklung hingegeben, ohne deshalb aufzuhören Gott zu sein“ (F. II, S. 143). Der Schlüssel für dieses Räthsel soll der absolute Wille als Kern göttlichen Wesens, näher der Liebeswille sein. Denn (S. 203): „Selbstbeschränkung ist ein Beweis absoluter göttlicher Macht;“ und es ist „die Eigenthümlichkeit des Sohnes, sich selbst als bedingt zu wollen und wissen.“ Die immanenten Eigenschaften — absolute Macht, Wahrheit, Heiligkeit, Liebe — sollen freilich auch im Besitz des erniedrigten Gottmenschen bleiben (II, S. 236). Aber die sogenannten relativen Eigenschaften (Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart) werden aufgegeben, nicht mehr von ihm besessen. — Uns scheint Thom. mit diesen Behauptungen immer nur Dämme aufzubauen gegen die Consequenz des $\psi\lambda\omicron\varsigma \ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$. Die Dämme sind nicht stark genug, den Strom der Negation aufzuhalten. Die Appellation an die absolute und ethisch geartete Macht des göttlichen Liebeswillens verfängt, wie uns scheint, nichts. Gott kann das metaphysisch Unmögliche d. h. das seinem Wesen als absoluten Geist direct widersprechende oder es aufhebende, hier z. B. seine eigene Bewußtlosigkeit eben so wenig wollen, als das ethisch Unmögliche d. h. das Böse. Hier wie dort wäre ein solches Wollen nicht bloß Beweis der Ohnmacht und Willkür, sondern Selbstvernichtung, Selbstaufhebung. — Der Logos — so sagt man uns — sei im Schooß der Maria bewußtlos, sein Wille ein dunkler Trieb geworden. Wo bleibt da die von Thomasius selbst behauptete „absolute Macht?“ Läßt sich absolute Macht auch nur denken, bei Voraussetzung der Welt,

Vb. II. S. 199 heißt: „Wie tief auch immer die $\kappa\acute{\epsilon}\nu\omega\iota\varsigma$ gefaßt werden muß, als ein Aufgeben des göttlichen Wesens oder Lebens darf sie nicht gedacht werden; dies wäre ein schriftwidriger grundstürzender Irrthum.“

ohne Allmacht. Zwar die Ausübung, die Manifestation derselben in dem Weltverhältniß Gottes kann begrenzt und geordnet, nimmermehr aber die Allmacht selbst aufgehoben gedacht werden. Thomasius wehrt auch ganz fruchtlos den Dornerschen Vorwurf der „Depotenzirung des Logos“ ab. Denn er sagt ja selbst (II, S. 243): der Logos habe sich, menschwerdend, auf die Potenz zurückgezogen. Und diese „Potenz“ ist das nackte Ich (S. 208), welchem vom Moment der Menschwerdung an „ein rein menschliches Bewußtsein, ein rein menschliches Denken und Wollen eignet.“ Woran erkennen wir denn dieses — von allen göttlichen Attributen entkleidete Ich als solches, als göttliches? — Die Einheit der Person (S. 203) „auf welche das Hauptgewicht fallen soll,“ ist gerettet. Aber der göttliche Logos — das ist sonnenklar und handgreiflich — hat sich mit Bewahrung der Identität seines Ich, — (worunter wir uns nichts Bestimmtes und Klares denken können, denn auch das Bewußtsein dieses göttlichen Ich ist im Schooße der Maria geschwunden) — in ein menschliches Seelenleben verwandelt und somit aufgehört Gott zu sein. Das spricht auch v. Hofmann, dem unserer Meinung nach Thomasius diese zu seinem ganzen System wenig passende Theorie verdankt, nackt und dürr aus. „Er hat aufgehört, Gott zu sein, um Mensch zu werden“ (Schriftbew. I, 146). Freilich wird im zweiten Bande des Schriftbeweises dieser, jedem Kinde verständliche Satz limitirt durch den Gegensatz (II, 1 S. 23): „er hat sich aller überweltlicher Selbsterweisung begeben, ohne darum aufzuhören, der ewige Gott zu sein.“ Aber — Ja und Nein ist keine gute Theologie. Und jener Satz ist doch der einzig consequente, weil v. Hofmann ausdrücklich die „Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur in Christo“ leugnet. „Es muß auch jeder Schein hinwegfallen, als habe der menschengewordene ewige Gott Sohn in einer Doppelheit geschichtlichen Lebens gestanden“ (II, 1 S. 21). Also mit Schenkelscher Entrüstung müssen wir rufen: „Weg mit dem kirchlichen Doppelwesen.“ — Ja Hofmann's Renotik hat es auch wirklich beseitigt. Das lassen wir uns nicht nehmen. Sonst müßten wir zweifeln an

unserm Verstande oder an der Möglichkeit Gedanken durch Worte wirklich auszudrücken, nicht sie zu verhehlen und zu verdecken. „Wir können sagen, daß sich Christus der göttlichen Herrlichkeit, Allmacht, Allgegenwart entäußert hat und aus einem Gotte ein Mensch geworden ist“ (II, 1 S. 21 f. o. S. 23). Dadurch sollen wir nicht in Gefahr kommen, „den Bestand sei es der ewigen, sei es der geschichtlichen Dreieinigkeit aufzugeben.“ Vielleicht der Hofmannschen Dreieinigkeit nicht, der biblischen wohl; denn sie setzt das währende Verhältniß des Gottessohnes zum Vater voraus. v. Hofmann sagt aber, daß der Menschgewordene erst „in seiner Auferstehung und Bertklärung Gott geworden (wieder?) sei, nicht nur daß man ihn dafür erkannte, sondern indem der Menschgewordene das wieder geworden, was er in seiner Menschwerdung aufgehört hatte zu sein.“ — Auch an andern Stellen zeigt sich wiederholt derselbe Gedanke.¹⁾ Während nun v. Hofmann, wie Thomasius, die Identität des, wenigstens als göttlich behaupteten Ich vor und nach der Menschwerdung noch festhält, geht Geß — wie schon gesagt, weiter und streift im Grunde alles Göttliche ab, streicht die Gottheit für den Stand der Erniedrigung ganz. Jesus ist nach ihm (a. a. D. S. 297) „auch nicht im Besitze des Gotteslebens“ gewesen. „Der Logos ist, indem er ins Werden einging und Fleisch wurde, zur menschlichen Seele geworden, wie Geist des Lebens von Gott gehaucht in die von Gottes Wunderkraft aus Staub bereitete Leiblichkeit zu Adams Seele, und wie Geist des Lebens von Gott gehaucht in die von unsern Eltern gezeugte Leiblichkeit zu unsrer Seele wurde (S. 330 f.).“ Der Logos ward Fleisch d. h. (nach Geß

1) Vgl. Schriftbew. Bd. I. S. 132, wo das $\tau\omicron\alpha\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \tau\omicron\psi\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (Phil. 2, 6 f.) als Ziel der Geschichte Jesu hingestellt wird, d. h. „sein ihm als Ziel seiner Geschichte vorschwebendes gottgleiches Sein.“ — Mit dem $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ sagt Johannes nach Hofm. (I, 146) „nicht das ewige Wesen Christi aus (wenn er den Logos $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ nennt), sondern das Sein desselben, das geschichtliche (!), wie er erst überweltlich gewesen, dann innerweltlich, erst Gott, dann Mensch.“ — Klarer und unmißverständlicher, scheint mir, kann nicht geredet werden.

S. 334): „er bestimmt sich, sein ewiges Selbstbewußtsein und sein ewiges Wollen erlöschen zu lassen, um es als menschlich sich entwickelndes, arbeitendes zu seiner Zeit und nach Maßgabe der Reife und Kräftigkeit des leiblichen Organismus, mit welchem er sich vermählt, wieder anzuknüpfen. Hiermit ist gegeben, daß das ewige Einströmen der Lebensfülle des Vaters in den Sohn für die Zeit seines irdischen Wandels stille steht (S. 334).“ — So! Nun sind wir die „Zweinaturenlehre“ gründlich los. — Wir haben den nackten Menschen, aus Gott geboren, wie wir im Grunde auch. Geß ist keineswegs Rationalist. Er will die ontologische Trinität (freilich mit subordinatianischem Beigeschmack S. 389 f.) festhalten, er glaubt an die bleibende Logoswesenheit auch in der $\kappa\acute{\epsilon}\nu\omega\iota\varsigma$ (S. 335); er erkennt sogar „Jesu göttliche Herrlichkeit auf Erden (S. 222—241) an,“ welche freilich nur „in dem Proceß der Durchleuchtung von der Fülle des Vaters vor sich ging.“ Aber Christus hat doch nach den hervorgehobenen Behauptungen aufgehört Gott zu sein, ist nur im Proceß zum Gottmenschen begriffen, wie im Grunde jedes Gotteskind auf Erden, sofern nach Geß „die Lebensvorschriften der Schrift mit unerbittlicher Strenge darauf dringen“ sollen, daß „der Weltmensch — nicht bloß ein Gottesmensch, nein — ein Gottmensch werde“ (S. 206). Die obige Parallele mit Adam beweist ja dasselbe.

Das sind also die Konsequenzen der Leugnung der „Zweinaturenlehre.“ Wir haben den für unsern Zweck ausreichenden Kreislauf der Betrachtung zurückgelegt. Bei diesem vermischenden und verwischenden Monophysitismus der neueren Christologie geht die Gottheit, geht die Menschheit des Herrn schließlich verloren und — wir werden Gottmenschen. Er ist nur ein schillerndes Nebelbild, ein aus dunkler Präexistenz stammendes gottmenschliches Ich, aber ohne wahre Gottheit und ohne wahre Menschheit.

Die Berechtigung eines solchen, wie uns scheint wissenschaftlich mit sich selbst nicht zusammenstimmenden Standpunktes, läßt sich freilich nur an der heil. Schrift selber prüfen und entscheiden. Es kann aber hier nicht unsere Aufgabe sein, im Allgemeinen unsere Christo-

logische Anschauung biblisch zu begründen oder die bisher ins Auge gefaßten Auffassungen zu widerlegen. Wir wenden uns lieber, nach dieser zur Orientirung nothwendigen Umschau wieder unserer Freunde Kählbrandt zu, um seine offenbar vermittelnde Theorie auf die Schrift hin zu prüfen.

Wunder muß es uns freilich nehmen, in wie unbefangener Weise Kählbrandt die christologischen Standpunkte der beiden Theologen zusammenarbeitet, welche innerhalb der neueren Christologie auf den äußersten Enden stehen, Dorner und Thomasius. Obgleich — wie wir sahen — es beiden gemeinsam, daß sie die Einheit der Person mit Zurücksetzung der Zweinaturenlehre anstreben, so haben wir doch in Dorner den Hauptvertreter der Ansicht vom allmäligen Werden des Gottmenschen, in Thomasius den Verfechter der Logoskenose. Dort ein theogonisches, hier ein theopaschitisches Moment. Dort erscheint der Mensch als allmälig gottwerdend; hier Gott zum Menschen geworden, um schließlich wieder ganz und actu Gott zu sein.

Prüfen wir näher, was Kählbrandt befähigt, also — sit venia verbo — auf zwei Sätteln zu reiten, und welche Argumente, aus Schrift und Glaubensanalogie er für die eine und die andre Anschauung anführt.

Kählbrandt stellt zuerst den Satz in den Vordergrund, daß Gottmenschlichkeit die vollkommenste Offenbarungsform Gottes sei. So weit K. die Wahrheit dieses Satzes in dem Sinne behauptet, daß „die heilige Selbstliebe Gottes, welche im trinitarischen Personenverhältniß ihren entsprechenden Ausdruck, ihre reale Befriedigung findet, bei Voraussetzung der Welt d. h. innerhalb der Zeitlichkeit das Ziel verfolge, jenes ewige Liebesverhältniß immer entsprechender und vollkommener in der Creatürlichkeit, näher in der Menschheit darzustellen“ (S. 353) können wir ihm nur von Herzen beistimmen. Der Herr selbst deutet dieses Ziel der Selbstoffenbarung Gottes und seines Heilswerkes Joh. 17, 22 f. an. Aber doch ist der Ausdruck „Darstellung Gottes in creatürlicher Form“ (S. 354) als Ziel der Gottesoffenbarung schon zweideutig. Kählbrandt fügt hinzu „Gott-

menschlichkeit.“ Da haben wir also das theosophisch-mystische Zauberwort. Ziel und Zweck der Welterschöpfung ist die Menschwerdung Gottes. Von der Sünde soll ausdrücklich abgesehen werden fürs erste (S. 353). Schon die Schöpfung ist ihm eins mit der „Mittheilung seines Wesens an die Creatur“ (S. 355). Schöpfung und Zeugung werden hier schon nicht mehr klar unterschieden. Ein emanatistischer Gedanke schleicht sich ein. Gottesbildlichkeit, nicht Wesensgleichheit mit Gott ist, unserer Meinung nach, Charakter der Creatur, respective der creatürlichen Persönlichkeit des Menschen. Wenn Paulus Rom. 1, 20 f. die Erkennbarkeit Gottes aus der Creatur hervorhebt, so sagt er nicht — wie Kählbrandt vielleicht durch Luthers Uebersetzung irregeleitet behauptet (S. 355), daß „Gottes unsichtbares Wesen“ in der Welt wirklich und voll zur Erscheinung komme, sondern er behauptet nur daß τὰ ἀόρατα αὐτοῦ, — (das Unsichtbare Gottes, hier eins mit dem γινώσκον in v. 19) — νοούμενα καθοράται, so zu sagen geistig, mit dem Innensinn erschaut werde. Er fügt auch hinzu, nur die δόξα und θεϊότης (nicht θεότης wie Col. 2, 9) werde aus der Welt, als einem Spiegelbilde göttlicher Kraft und Weisheitsoffenbarung erkannt. Im Gegentheil, — grundheidnisch ist es, so sehr es wie hohe Weisheit klingt (v. 22: φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμπαράνοιοι), in irgend einem ὁμολογία εἰκόνας φθαρτοῦ ἀνθρώπου oder sonst in einer Creatur, Gottes Wesen finden oder verehren zu wollen. Wenn also auch der Mensch im besonderen Sinne als „Gottes Bild“ bezeichnet wird (Gen. 1, 26; vgl. 2, 7) und auch der neue Mensch als der κατὰ θεόν κτισθείς (Eph. 4, 24; Col. 3, 10; vgl. Jac. 3, 9 f.) hingestellt wird, wenn namentlich der Mann (Adam) von Paulus als Gottes „Bild und Ehre“ charakterisirt wird (1 Cor. 11, 7 f.), — er ist und bleibt doch ἐκ τῆς σαρκός (1 Cor. 15, v. 45 f.), ein Machtwort seiner Hände, eine hinfällige Creatur, die grade durch das: „Ihr werdet sein wie Gott“ — in jene Versuchung gerieth, welche die modernen Christologen dem nach Gottgleichheit lüfternen Menschen vorhalten. Wir sind weit entfernt zu behaupten, daß Kählbrandt das will, — er behauptet mehr-

maß, auch im Gegensatz zu Beshlag das Gegentheil (357). Aber er zieht die Gränze nicht scharf und präcise genug, wenn er ganz im Allgemeinen die Sohnwerdung des Menschen als Ziel der göttlichen Offenbarung hinstellt (S. 354). — Das soll nicht so viel heißen, wie „Vergottung“. Beileibe nicht. Kählbrandt will von Beshlagscher Theorie nichts wissen. Und doch rennt er straks hinein. Denn (S. 355) Christus ist (nach 2 Cor. 4, 4; Col. 1, 15; Ebr. 1, 3 u. a.) Bild Gottes; also unser Verhältniß zum Vater ein „analoges“ mit dem des ewigen Sohnes zu ihm. — Und aus Röm. 8, 29 wird nun vollends der Schluß gezogen, daß wir als adoptirte υιοι θεου, mithin als seine Brüder, zu der nämlichen δόξα gelangen, „die Würde und Prärogative des Erstgeborenen zu besitzen.“ — Diese Meyerschen Worte hätte Kählbrandt sich nicht so rasch aneignen sollen, ohne sich erst durch den Zusammenhang der Stelle und der paulinischen Gesamtanschauung belehren zu lassen, daß der Mensch, auch als ein κατά θεον κτισθεὶς mit dem πρωτότοκος πάσης κτίσεως, in welchem πᾶν τὸ πλήρωμα θεότητος σωματικῶς wohnt (Col. 1, 15; 2, 9) nie auf eine Stufe gestellt wird. Zunächst heißt es nicht: „daß sie gleich sein sollen dem Ebenbilde u.“, sondern der Apostel drückt das Verhältniß mit συμμόρφοι aus, mit Jesu die Gestalt (μορφή) theilend, und zwar die in menschlicher Form geoffenbarte Gottesgestalt. Das „ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς“ beweist außerdem, daß es sich hier nicht um Christi ewige υἰότης handelt, sondern um die υιοθεσία derer, deren Fleisch und Blut er, um sie zu erlösen, angenommen (Ebr. 2, 11, οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοῦ καλεῖν, vgl. v. 14 f.). Aber auch der Zusammenhang ist der panhystischen Deutung, wenn wir sie so nennen dürfen, keineswegs günstig. Die πᾶσα κτίσις seufzt nach Erlösung (v. 22). Das Ziel — nicht Gottmenschlichkeit, sondern: υιοθεσία (v. 23) resp. die herrliche Freiheit der Kinder Gottes. Bis dahin muß der „Geist“, von welchem wir im Unterschied von der übrigen Kτίσις die ἀπαρχή erhalten haben, unserer Schwachheit aufhelfen, derselbe Geist, von welchem Paulus kurz vorher (v. 14—16) den Menscheng Geist, als geschaffenen, aus-

drücklich unterschieden hatte. Aber Kählbrandt selbst scheint mit dem unbedingt nothwendigen Ziel unserer Gottmenschlichkeit nicht grade Ernst machen zu wollen, da er zugesteht, daß 1 Joh. 3, 2: das „wir werden ihm gleich sein“ nicht auf die Gotttheit der Vollendeten, sondern nur auf ihre Gottähnlichkeit in der herrlichen Gottesgemeinschaft sich bezieht. Wie kommt also Kählbrandt zu dem Sprung, gleich darauf zu behaupten: „das Ziel der göttlichen Offenbarungsthätigkeit von Anfang an sei: die Aufnahme des Menschen in das trinitarische Wesen Gottes.“ — Dann sollen „Gott und Mensch zur Einheit zusammengeschlossen sein gleich derjenigen, von welcher Christus bekennet: Ich und der Vater sind eins.“ Also: „Gottmenschlichkeit ist das Ziel aller göttlichen Offenbarungsthätigkeit.“

Sonderbar, — die einzigen Schriftstellen, aus welchen mit einem gewissen Schein diese Behauptung noch erhärtet werden könnte, die beiden Stellen aus dem Johannesevangelium, die Beshlag mit besonderer Vorliebe für seine Argumentation verwendet, sind von Kählbrandt nicht einmal berührt worden; — aber die panhystische Behauptung ist fertig.

Wir wissen wohl, daß Paulus sagt, wir alle seien υιοι θεου, aber er fügt auch hinzu — im Gegensatz zur vorhergehenden Knechtsstellung unter dem Gesetz v. 25 — „durch den Glauben in Christo Jesu“ und durch die Neugeburt — das Anziehen Jesu Christi, in der Taufe (Gal. 3, 26 f.). — Im Joh. Ev. ist Joh. 1, 12 dafür die Parallele: „ἔσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Da ist erstens auf Seiten der Menschen die Empfänglichkeit (ἔλαβον), während Er der gebende ist (v. 9); zweitens erhalten sie von ihm Macht (ἐξουσία) Gotteskinder zu werden, also auf dem Wege des Processes das zu werden, was er von Anfang war; drittens sind sie es nur durch den Glauben an ihn, also Er der göttliche Erzeuger des Kindschaftsverhältnisses, wie der schließliche Vollender. Da tritt nun aber als allerdings schwierige Stelle Joh. 17, 22 in Parallele mit Joh. 10, 30 uns entgegen. Beshlag zieht aus

diesen beiden Stellen den Hauptbeweis für seinen theanthropologischen Monophysitismus (S. 66 u. 77 a. a. D.). Sie sollen darthun, daß „das Eins sein mit dem Vater“ bei Christo wie bei den Gläubigen nur in religiös-ethischem Sinne zu nehmen sei, nur daß Christus als Gottessohn der in spezifischem Sinne gotterfüllte, der urbildliche, von Gott bevollmächtigte Mensch sei. Diese ganze Argumentation wird zu Schanden an dem Zusammenhange, in welchem beide Aussagen stehen. Joh. 10, 26 f. spricht der Herr von seinen Schafen, die ihm folgen und seine Stimme hören. Von sich aber sagt er (vgl. Joh. 5, 24 f.; 17, 2 f.), daß Er ihnen gebe das ewige Leben. Das kann nur der, welcher von sich bezeugt, daß Er persönlich die Auferstehung und das Leben sei (Joh. 11, 25; 5, 21; 6, 40. 54). Die Macht dazu — namentlich zum Erweis dafür, daß niemand sie aus seiner Hand reißen könne, führt er zurück auf den Vater, der größer sei als Alles, d. h. Alles was in der Creatur die Seinen von ihm scheiden könnte. Von sich aber bekennt er: ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν (v. 30). Der Judaismus sieht bei seinem abstrakten Monotheismus darin eine Gotteslästerung, ganz so wie in dem eiblichen Bekenntniß seiner Gottessohnschaft vor Caiphas (Matth. 26, 64). Den erregten Juden, die ihn steinigen wollen, deducirt nun der Herr aus alttestamentlicher Schrift (Ps. 82, 6), daß der Gedanke, ein Mensch könne den Namen Gottes führen nicht gotteslästerlich sei. Die Träger der theocratichen Selbstoffenbarung Gottes, „zu welchen das Wort Gottes geschah“ — werden θεοὶ genannt. Wie sollte nicht um so mehr (v. 36) der, welchen der Vater geheiligt und in die Welt gesandt — was zwar auch von den Trägern der alttestamentlichen Theocratie, aber, wie aus der Vergleichung Jesu hervorgeht, nicht in demselben Sinne gesagt werden kann — sich den Sohn Gottes nennen dürfen. Die ganze Argumentation hat also lediglich den Zweck, die allgemeine Berechtigung, einen Gottgesandten mit göttlichem Namen zu kennzeichnen, zu erweisen. Denn nur von ihm selbst sagt schließlich der Herr, daß Er im Vater und der Vater in ihm sei (v. 38). Nur von sich bekennt er (Joh. 14, 9), daß wer

ihn sieht, den Vater sehe, sofern er der sei, in welchem die Wahrheit, der Weg und das Leben persönlich offenbar worden ist (v. 6); nur für sich verlangt er gleiche Ehre mit dem Vater (5, 23). — Mit einem Wort: in Christo, dem Gottmenschen, haben wir die absolute Offenbarungsform Gottes; aber nicht darf die etwa allen Kindern Gottes eignende Gottmenschlichkeit als solche bezeichnet werden. Für diesen panhystischen Gedanken ist auch Joh. 17, 22 keine entscheidende Instanz. Das geht schon aus v. 2 hervor, wo der Herr ebenso wie Joh. 10, 26 sagt, daß Er den Seinen das Leben gebe, den Seinen, welche wahrhaftig erkannt und geglaubt, daß er vom Vater ausgegangen sei (παρὰ σοῦ ἐξῆλθεν, was nur bei Voraussetzung seiner persönlichen Präexistenz beim Vater einen Sinn hat, da ja sonst alle Gottmenschen als gottgesandt bezeichnet wären (v. 14), es also keines sonderlichen Glaubens Jesu gegenüber bedürfte). Die Gläubigen aber sollen unter sich eins sein und werden, in dem Sohne und Vater, ja: „gleich wie wir eins sind (καθὼς ἡμεῖς ἐν ἑσμεν). Hier scheint die Alternative unvermeidlich, entweder das Verhältniß des Sohnes zum Vater auch als ein ethisch bedingtes und vermitteltes zu fassen, oder die Gläubigen in ein metaphysisches Verhältniß zu Gott schließlich eintreten, d. h. sie Gottmenschen werden zu lassen. Gottmenschlichkeit erschiene dann allerdings als die vollendete Daseinsform des Menschen und auch Kahlbrandt's zweiter Satz (S. 358) wäre bewiesen. — Allein es liegt der Grundgedanke in dem ganzen hohepriesterlichen Gebet, das — was der Sohn im Vater hat von Ewigkeit, vor Grundlegung der Welt (v. 5. v. 14 ff.), das hat er den Seinen erbeten und mitgetheilt, nämlich die Liebesgemeinschaft mit dem Vater in ihm. Es wird hier von dem Herrn nichts Anderes ausgesprochen, als was auch die altlutherische Lehre von der unio mystica auf Grund der Schrift behauptet in Betreff der gratiosa inhabitatio S. S. Trinitatis in dem begnadigten Sünder. Wie wenig dadurch der Mensch persönlich zum Gott oder zum Gottmensch wird, ist unter anderem auch daraus zu ersehen, daß Johannes der Apokalyptiker, während er Jesum als Α und Ω, als den Anfang

und das Ende, als den von Ewigkeit zu Ewigkeit lebendigen, als den anbetungswürdigen hinstellt (Apoſt. 1, 8, 17; 22, 13 u. f.), doch die vom Seher dem offenbarenden Engel gezollte Anbetung abweist (Apoſt. 22, 9), weil er ein σύνδουλος sei und das τῷ θεῷ προσκύνησον unbedingte Nichtſchnur für alle bleibt. Der Gottmensch ist anzubeten, aber nie eine Creatur, sei ſie Engel, ſei ſie Menſch. Ein klarer Beweis, daß der Menſch als ſolcher nie ein Gottmensch werden kann, noch auch ſoll werden wollen, d. h. daß ſein Ziel wohl iſt ein Gottesmensch und Gotteskind durch Vermittlung Chriſti und zur Wiederherſtellung der Gottesbildlichkeit in empfänglicher Liebe, welche aus dem Glauben an Chriſtum den Verſöhner geboren iſt, — aber nie Gott gleich und weſenſeins mit ihm zu werden. Dieſes Streben und Gebahren der Gottgleichheit wird ja von Paulus gradezu als ſatanisches Characteriſticum des Antichriſten gekennzeichnet (2 Theſſ. 2, 4).

Freilich hebt die Schrift hervor — worauf ſich aber wiederum Kählbrandt nicht beruft — daß wir θεοῦ γένος ſind (Act. 17, 28); ja der Apoſtel Petrus (2 Petr. 1, 4) ſtellt uns als verheißenes Ziel der Erlöſung hin die κοινωνία θεῶν φύσεως. Aber beide Stellen beweifen entweder zu viel, oder gar nichts für den theanthropologiſchen Monophyſitiſmus. Denn die erſte ſpricht ſogar dem heidniſchen unwiedergeborenen Menſchen „die Gottesart“ zu, was offenbar auf die Gottesbildlichkeit in dem allgemein formalen Sinne ſich bezieht, darauf alſo daß der Menſch erlöſungsfähige Perſönlichkeit iſt, während (nach v. 24) Gott allein Herr des Himmels und der Erde iſt, der ſelber jedermann Leben und Odem allenthalben giebt. Paulus hebt die Gottverwandtschaft des Menſchen hier nur hervor, um daraus die Mahnung, daß ſie den Herrn, in welchem ſie leben, wehen und ſind, doch ſuchen ſollen, ob ſie — eben doch als ihren Herrn — ihn fühlen und finden möchten. — Ueber die θεῶν φύσις in der Petriſtelle läßt ſich aber viel ſtreiten. Wir acceptiren ſie zunächſt utiliter als einen Beweis dafür, daß der dogmatiſche Ausdruck „göttliche Natur“ nicht ſchriftwidrig iſt, ſondern die Fülle göttlichen

Lebens und göttlicher Eigenſchaften, dieſelben als ein in ſich geſchloſſenes Ganze gedacht, in ſich befaßt¹⁾. Von Wichtigkeit iſt aber hier der Ausdruck κοινωνία. Der Menſch ſoll zur theilnehmenden Gemeinſchaft, nie aber zur Einheit (ἕνωσις) mit der Gottesnatur oder dem göttlichen Weſen gelangen. Es bleibt eine ſtets receptive, weſentlich abhängige, wenn auch in der Liebesgemeinſchaft zur Freiheit hindurchgedrungene Kindesſtellung.

Noch eine Gruppe von Schriftſtellen aus dem pauliniſchen Gedankenkreiſe könnte hier für den Theanthropiſmus angeführt werden, obgleich Kählbrandt auch auf dieſe nicht näher eingeht. Da Beſchlag aber ein Hauptgericht auf dieſelben legt, dürfen wir ſie nicht ignoriren (vgl. a. a. O. S. 176 ff. S. 201). Es ſind die Stellen, in welchen es ſich um die Gottesbildlichkeit Chriſti im engſten Zuſammenhange mit ſeiner Menſchheit handelt, im Ebräerbrief: Ebr. 1, 3, 8 f.; 2, 7 ff., in den pauliniſchen Briefen: 2 Cor. 4, 4; Col. 1, 15; 2, 9; und vor allem 1 Cor. 15, 47 f. Es iſt wunderbar, wozu dogmatiſche Voreingenommenheit die Exegeſe verleiten kann. Der ganze Ebräerbrief iſt ſo ſehr ein Erweis der einzigartigen Stellung des Sohnes (über alle Engel erhaben), daß ſelbſt Beſchlag zugeben muß, hier ſeien für die Präeſtanzlehre die meiſten Anhaltspunkte gegeben. Daß der „Sohn“ als ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ mit den Menſchen auf einen Boden, wenn auch eine Stufe höher, geſtellt werde, kann doch kein vernünftiger Menſch aus Ebr. 1, 3 f. und 2, 7 f. ſchließen. Im Gegentheil, der Verſ. des Ebräerbriefes läßt nach Pf. 45, 7 f. den Sohn als Gott an-

1) Auch die Concordienformel, — ein neuer Beweis dafür, daß ſie durchaus nicht die beiden Naturen „in excluſivem Gegenſatz“ auffaßt, — weiſt auf die Bedeutung dieſer Stelle hin, wenn ſie ſagt (Sol. Decl. 681, 34): „Cum apoſtolus Petrus (2 ep. 1, 4) teſtetur, quod nos etiam, in quibus Chriſtus tantummodo ex gratia habitat, propter tantum myſterium divinae naturae participes ſiamus in Chriſto: quantam exiſtimabimus eam eſſe communicationem divinae naturae, de qua apoſtolus loquitur, quod videlicet in Chriſto tota Divinitatis plenitudo inhabitat corporaliter, ita quidem ut Deus et homo una ſit perſona.“

geredet sein (1, 7), setzt ihn über alle Engel, und läßt ihn den Saamen Abrahams, Fleisch und Blut der Kinder (4, 15; 2, 14 f.) annehmen, also eben Mensch werden, weil er als Gottessohn noch nicht (wie Beshlag vollkommen willkürlich behauptet) Mensch war. Pj. 8, 5 ff. wird allerdings auf Christum angewendet (2, 7 f.) aber wie aus v. 9 f. aufs deutlichste hervorgeht, lediglich im Hinblick auf seine Menschheit, die er in Leiden und Tod bewährt, auf daß er als ἀρχηγός die vielen υἱοὶ zur Herrlichkeit führe (2, 10; 5, 8; 12, 2). — Daß Christus aber, der bei Paulus εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου (2 Cor. 4, 4) genannt wird (Rom. 8, 29), und als πρωτότοκος πάσης κτίσεως in der That die Fülle der Gottheit (θεότης, nicht θεϊότης) in sich leibhaftig (σωματικῶς) wohnend hatte (Col. 1, 15; 2, 9) der δεύτερος ἄνθρωπος genannt, und Adam als sein τόπος hingestellt wird (1 Cor. 15, 47 mit Rom. 5, 14 zu vergleichen) beweist doch wahrlich weder die ewige Menschheit Christi, noch auch die Congruenz der Idee der Gottheit und Menschheit in dem Begriff der „Urbildlichkeit.“ — Im Gegentheil, die paulinische Anthropologie ist der stricteste Gegenbeweis gegen den pantheistischen Theanthropismus, sofern ja der erste Adam, also unzweifelhaft der wirkliche, geschichtliche, auch nach Gottes Bilde geschaffene Mensch ἐκ γῆς χοϊκός genannt wird, der zweite Mensch aber ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ. Warum? Weil er die Person ist, die ewig bei Gott war, der κύριος der Welt, als der, der alle Dinge trägt durch sein allmächtiges Wort. Und wenn uns verheißen ist (1 Cor. 15, 47 f.), daß wir, die wir jetzt das Bild des Irdischen, einst das Bild des Himmlischen tragen sollen, so ist das freilich allgemeine Schriftlehre. Denn wir werden ihm nach, zu der Herrlichkeit Christi verklärt werden, durch Gottes Allmachtswort und Kraft; aber wir sind nicht, noch auch werden wir kein Gottmenschen, wesensgleich mit Gott.

Daher weg mit dem verfänglichen und der Mißdeutung unterworfenen Ausdruck: die vollkommenste Daseinsform des Menschen ist die Gottmenschlichkeit. Sie ist, sie kann nie werden Daseinsform des Menschen, auch in Christo nicht. Denn auch in

ihm bleibt das Menschliche, als zeitlich angefangene, als assumirte, endliche und beschränkte Natur, unterschieden, ja ewig unterschieden, wenn auch nie geschieden von seiner Gottheit. In Christo ist zwar der Mensch Gott und Gott Mensch. Und für die Möglichkeit dieses Gedankens ist allerdings die Kählbrandtsche Argumentation, sowie die genannten Schriftzeugnisse von entscheidender Bedeutung. Sie beweisen durchgängig die Wahrheit des Satzes: *natura humana divinitatis capax* gegenüber der spröden reformirten Zeugung desselben. Allein nimmermehr darf gesagt werden: „daß der Mensch schließlich zu vollendeter Gottmenschlichkeit kommen müsse, und ohne Dazwischenkunft der Sünde gekommen wäre (S. 361 f. 368 zc.)“¹⁾ Ueberhaupt ist der Ausdruck: „persönliche Einheit mit Gott“ (ἐνωσις) (S. 362) statt: Liebesgemeinschaft (κοινωνία) zu vermeiden, wenn auch mit jenem — wie Kählbrandt wiederholt thut — die *συνθεσία* bezeichnet werden soll.

Faßt man aber einmal die Einheit so innig, daß im Grunde der Mensch an sich schon den Keim der Gottheit, die Gottheit die Keime der Menschheit in sich trägt, dann begreift sich nicht, wozu noch eine besondere Kenose noth thut, damit Gott Mensch werde, damit der Gottmensch erscheine.

Kählbrandt geht so unvermittelt zur Behauptung der modernen Lehre von der *κένωσις* über, daß wir wohl füglich — namentlich nach den oben angeführten dogmatischen Gegenargumenten — sie

1) S. 368 geht Kählbrandt sogar so weit, von dem ersten Adam zu sagen, auch ihm wäre das πλήρωμα τῆς θεότητος bei normaler Entwicklung zu Theil, also — Adam ein Gottmensch geworden! — Wo steht denn geschrieben, daß das πλήρωμα τῆς θεότητος „schon ursprünglich dem Menschen überhaupt bestimmt war“ (S. 319)? — „Mit der Schöpfung schon war der Anfang einer menschlichen Entwicklung gesetzt, deren Ziel der Sohn Gottes war (S. 373).“ Wo steht das geschrieben? — Etwa, wie Martensen behauptet, Eph. 1, 10; Col. 1, 15 ff.? — Wir zweifeln daran, daß Kählbrandt das behaupten wird. Denn hier ist der ewige Heilsrathschluß und die in Christo verwirklichte ἀνακεφαλαίωσις immer nur im Zusammenhange mit der Sünde und der „Erlösung durch sein Blut“ ausgesprochen.

eben so unvermittelt abweisen können. Er mag die scharfe Gegenbeweisführung bei seinen theanthropologischen Freunden, Dorner, Beshlag u. suchen. Einen Schriftgrund für dieselbe führt er ohne dies nicht an¹⁾. Die Stellen, welche S. 377 dafür angeführt werden, daß der Herr während des Standes der Erniedrigung nicht im Besitz der Allmacht gestanden (Joh. 5, 19, 30; Matth. 28, 18) beweisen nur, daß der Sohn als Mensch seine Macht geübt habe im Gehorsam gegen den Vater, daß er die *δύναμις* die ihm von Anfang eignete (Joh. 1, 14) und die er auch in seinen Wundern zu Tage treten ließ (Joh. 2, 11), in den Dienst seines Heilsberufs stellte, daß er als Mensch — wie Kahlbrandt mit Recht hervorhebt — im Glauben die Wunder wirkte, ja durch Leiden Gehorsam lernte und als Mensch durch diesen Gehorsam vollendet und verherrlicht ward, so daß seine Todesstunde zugleich seine Verklärungstunde ward. Daher ihm mit der Himmelfahrt (Matth. 28, 19), wie die Concordienformel mit Recht im Gegensatz zur *horribilis et blasphemata interpretatio* hervorhebt (550, 39; 690, 70), die Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ward, zum vollen ungehinderten Gebrauch und Manifestation, bis auf die Zeit seiner Wiederkunft, wo diese seine Machtfülle aller Welt offenbar werden wird. Daß er aber die göttliche Macht auch in der Niedrigkeit besessen, beweist nicht bloß die Versuchungsgeschichte, die sonst keinen Sinn hätte, sondern auch sein ganzes Selbstzeugniß, sofern er sich die Macht zuschreibt, sein Leben zu nehmen oder zu lassen (Joh. 10, 18; 12, 23 f.). Wie wenig Machtbesitz und Glaubensgehorsam sich ausschließen, zeigt z. B. Joh. 11, wo der Herr v. 25 sich die Auferstehung und das Leben

1) Der Schriftbeweis der Kenotiker ist — auch bei Thomasius — ein überaus dürftiger. Die gewöhnliche biblische Argumentation scheitert namentlich — wie auch Thomasius gesteht — an Joh. 5, 29 f. — Phil. 2, 5 ff. läßt sich hier aber gar nicht anführen, da das Subject, von dem die Rede ist, unmöglich der *λόγος ἀσαρκος* sein kann. Vgl. Philippi a. a. O. IV, 1 S. 440 f. Beshlag S. 247 ff., die in diesem Punkt ganz zusammenstimmen. Joh. 17, 5 wird aber in seiner Beweiskraft durch Joh. 2, 11 und 1, 14 limitirt

nennt, also die Fülle göttlicher Macht zuschreibt und doch v. 41 f. den Vater bittet („um des Volks willen“), daß er ihn erhöere und die Auferstehung bewirke. Da ist göttliche Macht und menschliche Armuth und Niedrigkeit in tiefster Verschmelzung, ein unbegreiflich seliges Scheinniß, vor Widerspruch bewahrt durch die Anerkennung eines lebendigen persönlichen Gottes, der die barmherzige Liebe ist und in dieser Liebe klein und arm werden kann für uns und unter uns, ohne seine Gottesfülle zu verlieren oder auf seine Gottesmacht zu verzichten.

Sind wir aber deshalb genöthigt, einfach bei der Concordienformel stehen zu bleiben und ihre christologische Grundanschauung lediglich zu wiederholen, resp. mit Gründen der Wissenschaft zu vertheidigen. Auf diesen Standpunkt stellt sich allerdings Philippi¹⁾ und wir müssen ihm, nebst Frank²⁾ das Verdienst zugestehen, die Concordienformel gegen die ungerechten Berunglimpfungen der neueren Christologie gerettet zu haben. Aber gleichwohl ist, — wie beide auch in gewissem Sinne zugestehen, — nicht ausgeschlossen eine nähere, eingehendere Vermittelung der zunächst bekenntnißmäßig ausgesprochenen Glaubenssätze. Da wir werden bei näherer Prüfung erkennen und Frank nur zustimmen können, daß auf einem Punkte — was die Auffassung des Unterschiedes zwischen *status exinanitionis* und *exaltationis* betrifft — „die Concordienformel durch ihre Unbestimmtheit Raum zu weiterer Untersuchung verstattet³⁾“. Zunächst wollen wir uns den unveräußerlichen Schatz, den dieses Bekenntniß uns wahr, uns nochmals zum Bewußtsein bringen, um schließlich — wenn auch in Kürze — anzudeuten, wo die Fortbildungskeime ihrer Christologie liegen und wie sie verwerthet und fruchtbar gemacht werden können.

Darin sind alle, auch die schärfsten Gegner der Concordienformel, wenn sie überhaupt noch auf lutherischem Boden stehen wollen,

1) Vgl. Kirchl. Glaubenslehre IV, 1. S. 350 ff.

2) Frank, Theol. der Concordienformel III., S. 317 ff.

3) Frank, Theol. der Concordienformel III., S. 219.

einig, daß im Stande der Erhöhung die menschliche Natur von der göttlichen derart durchdrungen und eingeschränkt zu denken sei, daß der einige verklärte Herr, der verherrlichte Gottmensch als allmächtig, allwissend, allgegenwärtig zu denken sei, auch nach seiner Menschheit. Freilich besitzt auch im Verklärungsstande die Menschheit die göttlichen Eigenschaften stets nur als mitgetheilte. Auch für die Erhöhung gilt das: *propria non egrediuntur sua subjecta* (Sol. Decl. 681, 32). Es ist nicht etwa die Gottheit Menschheit, die Menschheit Gottheit geworden. Dann müßte die Menschheit aufgehört haben die receptive, die Gottheit die mittheilende Natur zu sein; mit andern Worten: Christus wäre nicht mehr Mensch, nicht mehr unser Bruder, wir nicht von seinem Fleisch und Gebein und Glieder seines Leibes (Eph. 5, 30). Daher auch in Betreff der Ubiquitätslehre die Theologen der Concordienformel dieselbe wohl unterscheiden von der göttlichen Omnipräsenz, sofern Christus nach seiner angenommenen menschlichen Natur gegenwärtig sein könne und auch sei, *wo er will* (Concordienf. 692, 78; 695, 92), und die Herrschaft über Raum und Zeit bleibt auch in der verklärten Menschheit Jesu eine ihr *per communicationem* verliehene. *Neque enim vel humana in Christo natura vel ulla alia creatura in coelo aut in terra eo modo omnipotentiae divinae capax est, ut per se omnipotens essentia aut natura fiat; hac enim ratione humana natura in Christo abrogaretur et in divinitatem prorsus transmutaretur. Quod sane et christianae nostrae fidei et omnium prophetarum et apostolorum doctrinae repugnat* (F. C. S. Decl. 690, 71). — Daher bei Ehemniß die Betonung der *particulae distinctivae* auch für den Stand der Erhöhung (*de duab. nat. p. 77*). Wenn also schon in der Vollendung kein Monophysitismus geduldet wird, wie viel weniger im Stande der Erniedrigung, wo es gilt, die wahre Menschheit Jesu im Hinblick auf seine Entwicklung, sein Wachstum, sein Leiden und Sterben zu wahren. Wie der Erhöhungsstand im Hinblick auf die Abendmahlslehre gegenüber den Reformirten besonders

entwickelt ward, so der Leidensstand zur Begründung der wahrhaften Versöhnung, welche ebensowohl die volle und wahre Gottheit, als die wirkliche Menschheit in der Einen unzertrennten Person fordert.

Wenn aber so die unterschiedenen Naturen im Gegensatz gegen jede doketische und pantheistische Vermischung (*exaequatio* und *confusio naturarum*) gewahrt worden (688, 63), wie ist die Einheit der Person wirklich möglich, wie eine wahrhaft menschliche Entwicklung, namentlich wenn die Concordienformel so entschieden behauptet, daß der Herr *statim in sua conceptione, etiam in utero matris jense majestas divina bejessen habe* (679, 16) und es als *horribilis et blasphemata interpretatio* (550, 39) hinstellt, erst im Moment der Verklärung die Machtfülle als eintretend zu denken.

Zwei tiefe und wahre Grundgedanken, die allezeit ihre große Bedeutung behalten und die Christologie der Concordienformel als eine lebensvolle und biblisch gesunde kennzeichnen, treten hier vermittelnd ein: 1) die personbildende Macht des Logos; 2) die *natura humana divinitatis capax*, — in Zusammenhang und Parallele mit der *unio mystica* der Gläubigen.

Die *assumptio*, die Menschwerdung, ist nicht so zu denken, als hätte der Logos sich mit irgend einem abgesehen von ihm und neben ihm existirenden Menschen vereinigt, sondern in *unitatem personae* hat er dieselbe aufgenommen. Die *dona Dei, qualia sunt etiam in sanctis hominibus* werden daher bestimmt unterschieden von dem, was die menschliche Natur in Christo von göttlichen Gaben empfangen hat. Es ist der Logos, der ewige Gottessohn selber, der im Schooße der Maria Mensch geworden, Fleisch und Blut angenommen hat. Mit dieser — um der Sünde willen nothwendigen Form der Menschwerdung ist nicht etwa eine Veränderung im Logoswesen und Leben eingetreten, sondern vom Augenblick der Empfängniß an ist ihm die menschliche Natur so geeint, daß er sie nunmehr als die seine durchdringt und trägt. Ist etwa deshalb, wie Benschlag nicht müde wird zu behaupten, nach der Kirchenlehre die menschliche Natur Christi unpersönlich zu denken? Gewiß nicht. Ihr

wird menschliches Wissen und Wollen mit vollster Bestimmtheit zugeschrieben; nur entwickelt und bethätigt sich kein Moment des menschlichen Ichlebens ohne den Logos und seine die Menschheit tragende und verherrlichende Macht; — wie Hollarz sagt (Exam. III, 1. III. qu. 20): *humana natura Christi non est persona, sed personata*; nicht *ἀνθρώπωμα* sondern *ἐνθρώπωμα* ist sie zu denken.

Widerspricht aber diese Auffassung nicht dem Wesen der menschlichen Natur? Keineswegs. Sie als Creatur hat grade die Aufgabe sich dem Göttlichen gegenüber receptiv, anlehnend zu verhalten. Das liegt in dem „*natura humana divinitatis capax*“. Nicht ihre Zerstörung wird durch die *unio personalis* bewirkt, sondern ihre Verherrlichung. „Auch in dem Bekenntniß der C. F. macht sich — (Frank a. a. D. III., S. 232), wenn schon noch verdeckter Weise, jenes mit Recht neuerdings so betonte speculative Princip geltend, daß das Unendliche und Endliche sich nicht schlechtthin ausschließen, sondern letzteres der Ersteren fähig sei.“ Nur bleibt es wahr, daß das Bekenntniß gar nicht, weder bewußter noch unbewußter Weise von jenem speculativen Princip aus zu seinen confessionellen Aussagen über die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo gekommen ist, sondern „daß die einfache ethische Hingebung an die Thatfachen des Glaubens, wie sie der Schrift entnommen worden, folgeweise jenes speculative Princip heraustreten ließ.“ — Christus spricht sich selbst die göttlichen Gaben und Einwohnung Gottes zu, also dürfen wir nicht daran zweifeln, oder „dawider disputiren, quasi *humana natura in Christo illorum capax esse nequeat*.“

Wie stehts nun aber mit der allmäligen Entwicklung, mit dem Kindeszustande Jesu? Wie läßt sich da die Einheit des Ich wahren? Ueberragt nicht — wie Thomasius sagt — die göttliche Machtfülle und Herrlichkeit weit den Kreis enger menschlicher Lebensbewegung. Beide neuerdings beliebte Auskunftsmittel — die Logosverwandlung, wie die successive Ineinsbildung — weist die Concordienformel entschieden ab. Jene durch den Satz, daß der *natura divina nihil vel accessit vel decessit* durch die *ἐνανθρωπήσας*, da in

Gott nicht eine *transmutatio* falle (cf. 550, 39 u. f.); diese durch die wiederholte Behauptung (679, 26 f.; 688, 65; 693, 82. 85), daß schon im Mutterleibe die *majestas divina* ihm einwohnte. Uns scheint aber die Abweisung der Logoskenose eine viel entschiedenere zu sein, als die der allmäligen Durchdringung beider Naturen. Freilich will die C. F. ihrerseits nicht einmal den Versuch wagen, solch eine Entwicklung theologisch zu begründen. „Ist es — wie die Lehrer der Concordienformel meinten — nach den Schriftausagen von der Person Christi und nach dem Glaubensbewußtsein der Kirche unmöglich, die Verbindung der zwei Naturen zur Einheit der Person als eine successiv sich vollziehende und allmälig sich verengende zu denken, so muß ja allerdings sofort mit der Menschwerdung die Partecipatio der menschlichen Natur an der Majestät der göttlichen gesetzt werden und die Schwierigkeit der Vorstellung solcher Theilnahme sowie der wahrhaft menschlichen, nicht doctischen Entwicklung der menschlichen Natur Jesu bei solcher Theilnahme darf uns gar nicht hindern, sie selbst kraft der von Anfang an bestehenden Einheit zu setzen. Im schlimmsten Falle erhalten wir dann eine doppelte Thesıs des Glaubens, welche zu behaupten wäre, auch wenn unsere wissenschaftlichen Mittel nicht ausreichten, die Ausgleichung zwischen beiden zu gewinnen. Erst müßte die Kirche sich dahin vergessen haben, die Artikel des Glaubens nach ihrem Gutmeinen und nach dem Maasstabe der wissenschaftlichen Begreiflichkeit zu stellen, ehe sie dahin kommen könnte, die Einheit der gottmenschlichen Person und die dadurch bedingte Naturengemeinschaft¹⁾ auf irgendwelchem Punkte innerhalb des Lebens Jesu erst real werden zu lassen.“²⁾

Allein — auch in wissenschaftlicher Beziehung brauchen wir an dem Problem nicht zu verzweifeln. Die Concordienformel selber läßt noch Fragen offen, bei welchen die aus dem Schriftglauben geborene

1) Die Concordienformel sagt nie *unitas naturarum*, sondern immer *nur unio und communio* (679, 20. 23. 24. 25).

2) Vgl. Frank a. a. D. III., S. 199.

wissenschaftliche Forschung einsetzen und eine Fortbildung versuchen kann. Zwar ist positiv ausgeschlossen jede Reconstitution, welche sei es die *unio personalis* (resp. *communio naturarum*) als vom Act der Menschwerdung an daseiend verkennt oder negiert, sei es die *distinctio naturarum* durch irgend welche Verwandlungstheorie unmöglich macht. Jene beiden Postulate der persönlichen Einheit und der Realität zweier unterschiedenen Naturen bleibt *conditio sine qua non*, wenn wir nicht in rationalisirend deistischen Nestorianismus, oder in mystisch pantheistischen Monophysitismus hineinrennen wollen. — Aber der Punkt, den die Concordienformel offen läßt, ist die nähere Durchführung der Unterscheidung zwischen Stand der Erniedrigung und Stand der Erhöhung. Weil sie — im Interesse der Abendmahlslehre — bei der Gestaltung ihrer Christologie den gegenwärtigen Herren, wie er als der Erhöhte seiner Kirche alles in Allem erfüllend nahe ist, im Auge hat, unterläßt sie es, das mit Entschiedenheit von ihr behauptete menschliche Entwicklungsstadium näher von der verkärten Existenzweise zu unterscheiden. Es bleibt eben bei dem: *secreto habuit* und die *majestas* erscheint nur in *statu humiliationis majore ex parte occultata et quasi dissimulata* (693, 83. 85). Gegen die doketische Gefahr spricht sie sich zwar aufs entschiedenste aus, aber — unvermittelt. Es bleibt bei der nackten Behauptung der trotzdem vorhandenen realen Menschheit. Nur Eins gesteht sie zu, — wie auch Frank (III, S. 202) mit Recht hervorhebt, — daß ein Unterschied vorhanden sei zwischen Erniedrigung und Erhöhung in Betreff der Art und Weise, wie der menschlichen Natur Christi die göttliche Majestät zukäme. Der „vollständige Posses und Gebrauch ist“ ist noch nicht im Stande der Erniedrigung vorhanden (692, 78; 695, 92). Durch ihre Unbestimmtheit gestattet die Concordienformel in diesem Punkte Raum zu weiterer Untersuchung¹⁾. Frank erklärt diese „Unsicherheit des Bekenntnisses“

1) Frank Th. der Concordienformel III. S. 219. Vgl. auch S. 289: „Wie Christi besälfige Wirksamkeit nach seiner Gottheit, wie sie an sich

aus der Thatsache, daß die Theologie der Concordienformel noch nicht dazu gelangt war, die Gemeinschaft, in welche durch die Personeneinheit von Anfang an die menschliche Natur mit der göttlichen getreten, der Erkenntniß nach in Einklang zu bringen mit der nicht minder schriftmäßigen Wahrheit: nämlich der Unmäligkeit der Entwicklung des Menschen Jesus, und insonderheit mit jenem Wiederempfang der göttlichen Herrlichkeit, welcher laut der Schrift (Joh. 17, 5) den Uebergang aus dem Stande der Erniedrigung und Entäußerung in jenen der Erhöhung bedingt.¹⁾

Soll jenem Mangel abgeholfen werden, so läßt sich keine andere Theorie denken als die einer allmäligen Auswirkung der vollen Idee der Gottmenschheit. Freilich muß die Thatsache der *unio* und *communio naturarum* mittelst der Ensarkose die Voraussetzung, den Ausgangspunkt bilden. Aber die volle *communicatio idiomatum* im Sinne des *genus auchematicum* kann erst am Schluß der Entwicklung eintreten, wenn die Menschheit Raum behalten soll, sich allmälig fortschreitend zu entwickeln. Darin hat Dorner ganz Recht²⁾, zu sagen: so lange noch kein menschliches Bewußtsein da ist — im Kindheitszustande — kann auch kein gottmenschliches vorhanden sein, kann das menschliche noch nicht vom göttlichen voll und ganz durchdrungen sein. Auch gegen Philippi müssen wir uns entscheiden (wogegen Kählbrandt nicht ohne Berechtigung Widerspruch erhebt S. 348), wenn er in Christo nach erwachtem menschlichem Bewußtsein „ein doppeltes Selbstbewußtsein und eine doppelte Selbstbestimmung“ setzt (IV, 1 S. 122 f.).

(während des *stat. exin.* und *exalt.*) sein möge, läßt die Concordienformel mit Recht dahingestellt sein und beschränkt sich darauf, dieselbe zu behaupten, wo Er nach seinem Wort als Mittler, Haupt, König und Hohepriester — also bei seiner Kirche und behufs der Vollendung seines Reiches jene menschlich vermittelten Acte üben zu wollen verheißen hat“ (Sol. Decl. 692, 78).

1) Vgl. Frank a. a. D. III, S. 210 f.

2) Vgl. Jahrb. für deutsche Theol. 1856. Bb. I, S. 396 f. und 1862 „über Jesu sündlose Vollk.“ S. 74. 97.

Aber Philippi — was Kahlbrandt nicht hätte ignoriren sollen — corrigirt sich selbst, indem er (S. 222) sagt: „weil die doppelte Natur zu einer Person des Gottmenschen zusammengeht, so hat auch das göttliche wie das menschliche Selbstbewußtsein und Sichselbstbestimmen das Eine und selbige gottmenschliche Selbst zu seinem Inhalte.“ Es giebt in ihm also ein menschliches Wissen und Wollen im Unterschiede vom göttlichen, aber nicht ein menschliches Selbstbewußtsein als solches neben göttlichem Selbstbewußtsein. Das wäre Zerspaltung des Ich. Aber die Behauptung, daß das sich allmählig entwickelnde menschliche Erkennen und Wollen sich anlehnt an die personbildende Substanz und an das durchwirkende und bestimmende Ich des Logos hebt keineswegs die Freiheit der Menschheit Jesu oder ihre Versuchbarkeit auf (Kahlbr. S. 349), begründet und ermöglicht vielmehr in gewissem Sinne beides. Grade weil der Mensch Jesus sich in „Abhängigkeit weiß“ (ich kann nichts von mir selber thun Joh. 5, 19. 30), so ist er frei; und grade weil er als Mensch sich bewußt ist, die Machtfülle des Gottesohnes zu besitzen, sie aber aus freier Liebe in den Dienst des niedrigen Knechtstandes zu stellen, ist er gebunden und versuchbar. „Die von der zurückgestauten Herrlichkeit wie mit steter Gefahr der Abstreifung bedrohte Menschenniedrigkeit an sich geschlossen zu halten, bis das Göttliche ins Menschliche ganz hineingelebt und das Menschliche ins Göttliche ganz aufnehmbar gemacht worden, — das ist die Selbstthat der sich entäußernden Liebe“ (Zejšchw. a. a. D. S. 350). Wie in unserm Leben der Organismus des Leibes sich allmählig erst zum adäquaten Organ des ihm inwohnenden gottesbildlichen Geistes entwickeln und ausgestalten muß, wie im Leben des Wiedergeborenen der bereits dem getauften Kinde eingesenkte neue Mensch, der nach Gott geschaffen ist, allmählig erst den ganzen Menschen erneuert, ja im Grunde die Todesstunde erst die Wiedergeburt- und Verkündigungsstunde ist, da eine volle *communicatio idiomatum* zwischen Gottesbild und Weltbild in uns, — ein vollendetes *genus ma-jestaticum* eintritt, so auch bei Christo, unseren vom Weibe geborenen wahrhaft menschlichen Herrn und Heilande. Die Menschheit

in ihm muß — ethisch und physisch, denn er war *ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἀμαρτίας* erschienen (Röm. 8, 3) — zum adäquaten Organ der Gottheit ausgearbeitet und ausgestaltet werden, und das geschieht durch den ganzen Proceß der Selbstäußerung, so daß eben deshalb seine Todesstunde seine Verkündigungsstunde ist (Joh. 12, 23 ff.), er erst durch das Leiden die Herrlichkeit, als die Manifestation der göttlichen Machtfülle wiedererhält (Joh. 17, 5), nicht zwar im Sinne des Besitzes (Joh. 2, 11), wohl aber des Vollgebrauchs derselben nach seiner Menschheit. So bewährt sich in dem „Nahmen menschlicher Gotteskindschaft die Gottesohnschaft Christi“¹⁾, bis in dem Moment der Verkündung die *μορφή δόλου* abgestreift wird, Wesen des Herrn und Erscheinung desselben sich decken, die „Idee der Gottmenschheit, — wie selbst Philippi zugestehet — ausgewirkt erscheint“²⁾. Allerdings war die „Synthese“ der göttlichen *δόξα* und der menschlich niedrigen Erscheinung — wie Zejšchwiz richtig bemerkt (S. 375 a. a. D.) — in Christo allezeit vorhanden. „Selbst das Erscheinen des Gotteswesens fehlte nicht absolut. Von der Erscheinung

1) Zejšchwiz a. a. D. S. 342.

2) Auch bei Philippi sehen wir darin einen Keimpunkt zu der sonst von ihm perhorrescirten Fortbildung des Dogma's. Vgl. a. a. D. IV, 1: S. 176: In der *sessio ad dexteram* ist die Idee der Gottmenschheit zur vollen Auswirkung gekommen, und es erübrigt nur noch die Offenbarmachung derselben (scil. durch die Wiederkunft). — S. 289: „Wie es in der Natur latente Kräfte giebt, welche — obgleich immer vorhanden — doch nur auf bestimmte Veranlassung und Sollicitation in die Erscheinung treten: so ruhten die Kräfte der Gottheit in dem Menschen Jesus verborgen, bis auf die vom Vater bestimmte Zeit ihres Hervorstrahlens. Wir könnten deshalb sagen, daß im Stande der Erniedrigung die Idee der Gottmenschheit sich noch nicht vollkommen auswirkt, sondern erst im Stande der Erhöhung das Ziel ihrer Vollendung erreicht habe, oder daß die Gottmenschheit zwar eine von Anfang an gesetzte, aber zunächst eine mehr keimartig gesetzte gewesen, welche erst später zu voller Blüthe und Entfaltung gelangt sei. Wir hätten dann ein Werden, nur freilich ein Werden auf Grund des vorhandenen Seins.“ — Wir stimmen dem vollkommen zu, vermiffen bei Philippi bloß das Zugeständniß, daß er hiermit über den positiven Lehrgehalt der Concordienformel in einem nicht unwesentlichen Punkte hinausgeht.

der himmlischen Heerscharen bei seiner Geburt bis zur Verklärung auf Tabor durchbricht Herrlichkeitsercheinung seinen niedrigen Gang. Weil aber das Werk der Erlösung ohne völlig menschengleiche Erniedrigung nicht durchzuführen war, so wirkte die Erscheinung in Allmähligkeit sich aus, — namentlich auch „in der inneren Bereitung der Menschheit Christi zum Träger der vollendeten Herrlichkeit.“

Wie steht es aber für diese Zeit mit dem Wesen des Logos und seinen göttlichen Eigenschaften? Hat er — wenn er doch das welterhaltende, alles durchdringende Princip, wenn er als Ich mit dem Vater ewig eins und doch von ihm unterschieden (Joh. 1, 3) in Christo Fleisch wurde (Joh. 1, 14) — seine Gottheit bewahren können, seine Machtwirkung trotzdem fortsetzen können? Ueberragt er dann nicht als darüberstehendes oder schwebendes Wesen (*ἄνω Χριστός*) die Person des Kindleins in der Krippe weit, weit, — so weit die Welten gehen? — Hier schürzt sich der Knoten zum schwersten, aber — wie mir scheint — doch zum herrlichsten Problem. Wir haben keinen Gott, der als der Absolute — „ein breit lang, ausgerecht Wesen“ wäre. Die ganze Welt ist ihm zu eng, und der kleinste Punkt ist für seine Wohnstätte zu weit. Aller Himmel Himmel umfassen ihn nicht und — ein Kindesherz macht er zu seiner Wohnung. Alle Zeitäonen sind vor ihm wie ein Tag und im Nu des Augenblicks, in Punkt der Gegenwart vermag er sein ewiges Wesen zu offenbaren. — So braucht er also auch nicht sein allwaltendes und Alles durchdenkendes Wesen aufzugeben, um sich in menschlich Fleisch und Blut, in ein Kindesleben hineinzusetzen. Es ist nicht Verwandlung, es ist nicht Depotenzierung, es ist nicht Beschränkung oder Entäußerung seiner Gottheit und ihrer Wesenseigenthümlichkeiten, — nein es ist einzig und allein die Concentration der Liebe, des Erbarmens, das alles Denken übersteigt. Seinem Willen gemäß will er sich für uns finden lassen nur und allein in dem Kindlein, in der Krippe von Bethlehern. Dort deckt sich Logos und Säugling, wie im Abendmahl Brod und himmlische Leiblichkeit. Wir haben in ihm nicht

mehr einen expandirten, sondern einen concentrirten Gott, für uns ist er nur dort, wo er sich hat offenbar machen wollen. Wir halten es nur für einen bedenklichen Beweis menschlichen Fürwishes, die Art seiner Weltherrschaft während des Standes der Erniedrigung ergründen zu wollen, oder falls wir sie nicht verstehen, sie zu negiren. Wo er, der Logos, der alle Dinge trägt, sonst noch sein und wirken mag, wie er gleichzeitig die Welt regiert, wie das Ich, welches in Christo ein Menschenkind ward, mit seinem Denken und Wollen die Aeonen durchwalket, das ist ein Stück vom geheimen Sein, von der inneren Majestät Gottes, die wir weder fassen können noch sollen, und die wir mit Luther gern als unerkennbar, als ein Stück der „heimlichen Majestät des verborgenen Gottes“ fahren oder auf sich beruhen lassen, indem wir uns an den in Christo offenbaren Willen, an den „Gott geoffenbart im Fleisch“ halten. Wir bekennen freudig mit Luther (vgl. Harnack Theol. Luthers I, S. 61 ff.): „Ich habe keinen Gott, weder im Himmel noch auf Erden, ich weiß auch sonst von keinem, außer dem Fleische, welches in dem Schooße der Jungfrau Maria liegt; — Gott ohne Fleisch ist nichts nütze.“ So bleibt es dabei: *nec λόγος extra carnem nec caro extra λόγον*. Die ganze Genesis aber und das Wie dieser Einheit wollen wir gern bei unserm kurzfristigen Verstande mit Geheimnis in aeternam scholam differre.