

Lutherische  
**D o g m a t i k**

von

Dr. th. Alexander von Lettingen.

Zweiter Band:

System der christlichen Heilswahrheit.



München 1900

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung  
Oskar Beck.

System  
der  
**christlichen Heilswahrheit**

von

Dr. th. Alexander von Lettingen.

Erster Theil:

Die Heilsbedingungen.

~~IV B 1/11a~~  
726



München 1900

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung  
Oskar Beck.

Alle Rechte vorbehalten.



21587

G. H. Bredt's Buchdruckerei in Bielefeld.

## Vorwort.

Bereits vor drei Jahren (1897) ist der erste Band meiner „Lutherischen Dogmatik“ erschienen. Er enthielt als „apologetische Grundlegung“ die „Principienlehre“. Der zweite Band, das „System der christlichen Heilswahrheit“ umfassend, sollte — wie damals in Aussicht gestellt wurde — noch im Laufe desselben Jahres in den Druck gegeben werden.

Dieses Versprechen habe ich leider nicht halten können. Eine ernste und langwierige Krankheit verhinderte mich, die letzte Hand an die Arbeit zu legen. Unterdessen häufte sich die Literatur auf diesem Gebiete. Eine große Anzahl von Monographien, sowie mehrere neu erschienene „Systeme“ mußten studirt und berücksichtigt werden. So kam ich erst in diesem Jahre dazu, mein Manuskript so weit zu fördern, daß der Druck beginnen konnte.

Unter Zustimmung meines geehrten Verlegers gelangt vorläufig der erste Theil des Systems zur Ausgabe. Gegenüber den zahlreichen, an mich gerichteten Anfragen, ob und wann die Fortsetzung und der Abschluß meiner Dogmatik in Aussicht stände, schien es mir wünschenswert, die Interessenten nicht länger warten zu lassen. In Jahr und Tag — so hoffe ich zu Gott — soll das Ganze in ihren Händen sein. —

Daß dieser „zweite Band“ einen so großen Umfang gewonnen, bedaure ich selbst; — wohl noch mehr mein Verleger und die Käufer des „heuten“ Werkes! Ich konnte es leider nicht ändern. Die unsere Zeit bewogenden, kosmopolitischen Probleme des christlichen Glaubens müssen nicht bloß eingehend geprüft und entwickelt, sondern auch biblisch begründet, dogmengeichtlich beleuchtet und dem Gegenseite gegenüber verteidigt werden. Die positive Darlegung, die — wie ich hoffe — auch dem nicht-theologischen Leser zugänglich sein wird, ist durch den größeren Druck gekennzeichnet. Die klein gedruckten Partien sind zwar mehr für den gelehrten Fachmann bestimmt, dürften aber auch den gebildeten Laien interessieren. Gehäufte Literaturangaben und Fußnoten habe ich absichtlich vermieden. Nur das mir wichtig Erscheinende und im Text Beurtheilte habe ich citiren zu müssen erlaubt.

Das im Großen und Ganzen anerkennende Urtheil der Presse über meine „Principienlehre“ hat mir den Muth belebt und neue Freudigkeit zur Durchführung der verantwortlichen Arbeit verliehen. Eingehende sachliche Beurtheilung oder Verwerfung meiner eigenartigen Grundgedanken ist mir freilich bisher nur in geringem Maße entgegengetreten. Möchten die wohlwollenden Freunde und die „modernen“ Gegner nicht an dem altbenedikten lutherischen Dogmatiker Anstoß nehmen, wenn er nicht bloß für den Grundgedanken der altkirchlichen Trinitätslehre (§ 7) und Christologie (§§ 32 ff.), sondern auch für die in der neueren Dogmatik so hiesmütterlich behandelte Angels- und Satanologie (§§ 17, 20) mit voller Sachliebe eintritt. Auch hier bin ich meinem Real- und Idealprinzip (vgl. Bd. I, §§ 15 u. 19 f.) treu geblieben. Der „Christus für uns“ diente mir zum Baugrund; der „Christus in uns“ verlich mir sozusagen den Baunuth. Die theologia crucis ward mir zur theologia lucis. Das Wort Gottes aber gab mir die Gewißheit, daß ich auf festem, urchristlichem Fundamente baute. Das kirchliche Bekenntniß befruchtete mich darin. Und der allseitig betrachtete „Gegensatz“

machte mir den eigenen Standpunkt klarer. Dabei suchte ich mich zu hüten, wie vor dem Selbstgefühl der Modernen, so vor der Sicherheit der Orthodoxen. Im Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit und im alleinigen Vertrauen auf Gottes Erbarmen wählte ich mir Luthers tiefgehendes Wort zur Losung:

„Theologia macht Sünder“.

Dorpat den 21. März 1900.

Der Verfasser.

# Disposition des Gesamtsystems christlicher Heilswahrheit.

(Vgl. das architektonische Bild im Anhang von Bd. I.)

- Erster Haupttheil. Die Heilsbedingungen (§§ 1–31).**
- Abchnitt I. Die Heilsfähigkeit des Menschen mit Beziehung auf Gott und Welt (Christliche Ontologie §§ 1–17).**
- Cap. 1. Der lebendige Gott des Heils als Ursprung menschlicher Heilsfähigkeit (Dogmatische Theologie §§ 2–10).
- Cap. 2. Die gotteigere Welt in ihrer Bedeutung für die Heilsfähigkeit des Menschen (Dogmatische Kosmologie §§ 11–14).
- Cap. 3. Die Heilsfähigkeit des gottes- und weltbildlich geschaffenen Menschen mit Beziehung auf die Weltsemet (Ontologische Anthropo- und Angelologie §§ 15–17).
- Abchnitt II. Die Heilsbedürftigkeit des sündigen Menschen (Hamartologie §§ 18–24).**
- Cap. 1. Der Eintritt der Sünde in die Welt (Eatonologie §§ 19 u. 20).
- Cap. 2. Die Herrschaft der Sünde in der Welt und die künftige Macht der Frömmigkeit (Eskatology §§ 21 u. 22).
- Cap. 3. Uebel und Tod als Folgen der Sünde (Ethanologie §§ 23 u. 24).
- Abchnitt III. Die Heilsbestimmung der sündigen Menschheit auf dem Grunde göttlichen Heilswillens (Dogmatische Teleologie §§ 25–31).**
- Cap. 1. Der Heilsratschluß (Prothetologie §§ 26 u. 27).
- Cap. 2. Die Heilsanbahnung (Teleonomologie §§ 28 u. 29).
- Cap. 3. Die „Hülle der Heilser“ (Pneumatologie §§ 30 u. 31).
- Zweiter Haupttheil. Die Heilsermittlung (§§ 32–61).**
- Abchnitt IV. Die Heilsermittlung in Christus (Christologie §§ 32–42).**
- Cap. 1. Die Befreiung des gemeinsamen Heilsmittlers (Ethanthropologie §§ 33–35).
- Cap. 2. Der Heiland in seiner geschichtlichen Lebensentwicklung (Eskatology §§ 36–38).
- Cap. 3. Das Heilser Jesu Christi (Eskatology §§ 39–42).
- Abchnitt V. Die Heilsermittlung durch den H. Geist (Pneumatologie §§ 43–54).**
- Cap. 1. Die Heilsermittel (Christologie §§ 44–48).
- Cap. 2. Die christliche Kirche als Heils- und Reichsgemeinde Jesu (Eskatology §§ 49 u. 50).
- Cap. 3. Die Heilserhebung und der Heilsglaube (Eskatology §§ 51–54).
- Abchnitt VI. Die Heilsermittlung (Eskatology §§ 55–61).**
- Cap. 1. Der Zwischenzustand (Eskatology §§ 55 u. 57).
- Cap. 2. Der Eintritt der Heilserklärung durch die Wiederkunft Christi (Eskatology §§ 58 u. 59).
- Cap. 3. Der Abschluß der Heilsermittlung (Eskatology §§ 60 u. 61).

## Ausführliche Inhaltsangabe.

Erster Haupttheil.

### Die Heilsbedingungen.

S. 1–684.

- Abchnitt I. Die Heilsfähigkeit des Menschen mit Beziehung auf Gott und Welt (Christliche Ontologie) . . . . . S. 1–426**
- § 1. Einleitendes, Grundgedanke und Gliederung . . . . . S. 1–26
1. Die (subjektive) Heilsempfänglichkeit der sündigen, aber nach dem Heil sich sehenden Menschheit als erste Heilsbedingung S. 1 ff. — 2. Die ihr ja Grunde liegende (objektive) Heilsfähigkeit des geistlichen, gottes- und weltbildlich gearteten (geschichtlichen) Menschen S. 5 ff. — 3. Die in der Idee der Heilsfähigkeit enthaltenen Hauptmomente geistlicher Seinsethe (Ontologie) S. 12 ff. — Zusammenfassung S. 18 ff. — Schriftbegleitung S. 19 ff. — Rücksehne S. 23 ff. — Gegenlag S. 25 ff.
- Cap. 1. Der lebendige Gott des Heils als Ursprung menschlicher Heilsfähigkeit (Dogmatische Theologie) . . . . . S. 26–99**
- A. Voraussetzungen der Kritik, Gottesbewußtsein . . . . . S. 26–99
- § 2. Das „natürliche“ Gottesbewußtsein und die „Beweise“ für das Dasein Gottes . . . . . S. 26–289
1. Die religionsgeschichtliche Ausprägung des natürlichen Gottesbewußtseins als Zeugnis menschlicher Heilsfähigkeit S. 26 ff. — 2. Die verlaufene „Beweise“ für das Dasein Gottes in ihrer apologetischen Bedeutung S. 30 ff. — 3. Ihre Ungültigkeit und Prinzipialweisheit S. 33 ff. — Zusammenfassung S. 36. — Schriftlehre S. 37 ff. — Rücksehne S. 38 ff. — Gegenlag S. 40 ff.
- § 3. Die Offenbarkeit des Heilsgottes auf Grund seines offenbar gewordenen Namens . . . . . S. 54–79
1. Der Name Gottes als Offenbarung des sich selbst erkennen und menschlich (in Christo) sich und begrenzenden Heilsgottes S. 54 ff. — 2. Die persönlichen Bedingungen der Gotteserkenntnis S. 59 ff. — 3. Die thatfällige (objektive) und innerliche (subjektive) Wahrheit unserer ontologischen Gotteserkenntnis S. 62 ff. — Zusammenfassung S. 66. — Schriftlehre S. 67 ff. — Rücksehne S. 72 ff. — Gegenlag S. 76 ff.

- § 4. Die wissenschaftliche Behandlung und Gliederung des Gottesbegriffs . . . . . S. 79-89  
 1. Die Anwendung der empirisch-anthropologischen Methode S. 79 ff.  
 2. Die göttlichen Wesensbestimmungen und die Realität einer theologischen Metaphysik S. 82 ff. — 3. Die Lehre von den Eigenschaften Gottes als Nebengang zur christlichen Kosmologie S. 87 ff. — Zusammenfassung S. 90. — Schriftlehre S. 91 ff. — Kirchenlehre S. 92 ff. — Gegenkapitel S. 95 ff.
- B. Die göttlichen Wesensbestimmungen mit Bezug auf die menschliche Heilsfähigkeit S. 99-243
- § 5. Gott als der persönliche, selbstherrliche Geist . . . . . S. 99-140  
 1. Das Wesen der Personlichkeit und des Geistes mit Beziehung auf Gott und Mensch S. 99 ff. — 2. Selbstherrlichkeit (Absolutheit und Selbstbeschränkung) Gottes S. 105 ff. — 3. Metaphysische Einzigartigkeit Gottes als der Seele des Lebens S. 115 ff. — Zusammenfassung S. 116. — Schriftlehre S. 117 ff. — Kirchenlehre S. 122 ff. — Gegenkapitel S. 125 ff.
- § 6. Gott als die heilige Liebe . . . . . S. 140-171  
 1. Die Liebe als beständige Selbsthingabe des schlechthin guten Gottes nur in Christo erkennbar S. 140 ff. — 2. Die Heiligkeit als die Selbstbemahnung Gottes in der Form des Guten S. 144 ff. — 3. Die heilige Liebe als Grund der überweltlichen (metaphysischen) Einzigartigkeit des in Christo offenbarten Heilsgottes S. 148 ff. — Zusammenfassung S. 152. — Schriftlehre S. 155 ff. — Kirchenlehre S. 163 ff. — Gegenkapitel S. 166 ff.
- § 7. Gott als der Dreieinige . . . . . S. 171-243  
 1. Die aus dem christlichen Hebelstücken sich ergebende Erklärungs-Triunität S. 171 ff. — 2. Die atomistische oder Offenbarung-Triunität S. 180 ff. — 3. Die ontologische oder übergeschichtliche (metaphysische) Hebeltheorie des Vaters, Sohnes und heil. Geistes S. 185 ff. — Zusammenfassung S. 197. — Schriftlehre S. 198 ff. — Kirchenlehre S. 212 ff. — Gegenkapitel S. 227 ff.
- C. Die eigenschaflichen Bestimmungen göttlichen Wesens . . . . . S. 243-290
- § 8. Eigenschaften Gottes als der selbstherrlichen Geistes (metaphysische Eigenschaften) . . . . . S. 243-268  
 1. Allgegenwart und Ewigkeit als Raum- und Seibscherschätzung S. 243 ff. — 2. Allmacht und Allwissenheit in ihrer Beziehung zum freien Willen und wahren Erkennen S. 250 ff. — Allschmerz und Allweiseit Gottes mit Beziehung auf sein Weltverhältnis S. 259 ff. — Zusammenfassung S. 268. — Schriftlehre S. 247 ff. 255 ff. 263 ff. — Kirchenlehre S. 249 ff. 257 ff. 265 ff. — Gegenkapitel S. 250, 258 ff. 260 ff.
- § 9. Eigenschaften Gottes als der heiligen Liebe (metaphysische Eigenschaften) . . . . . S. 268-281  
 1. Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit (der Sohn Gottes) S. 268 ff. — 2. Gnade und Barmherzigkeit (Vater und Kommunion) S. 275 ff. — 3. Güte und Treue (Heiligkeit und Heiligkeit) S. 277 ff. — Zusammenfassung S. 280 ff. — Schriftlehre S. 271 ff. 278 ff. — Kirchenlehre S. 275 ff. 279 ff. — Gegenkapitel S. 276, 280.
- § 10. Eigenschaften Gottes als des Dreieinigen (metaphysische Eigenschaften) . . . . . S. 281-289  
 1. Die Majestät und Herrlichkeit (Glorie) Gottes als übergeschichtliche Offenbarung seines heiligen Wesens S. 281 ff. — 2. Die Seligkeit des heiligen Gottes als Zweck seiner Heiligkeit S. 285 ff. — 3. Die Vollkommenheit als zusammenfassende Eigenschaft bei für uns weltlich-bewussten Heilsgottes S. 286 ff. — Zusammenfassung S. 289. — Schriftlehre S. 284 ff. 286, 288. — Kirchenlehre S. 285 ff. 286. — Gegenkapitel S. 288 ff.
- Cap. 2. Die geistigste Welt in ihrer Bedeutung für die Heilsfähigkeit des Menschen (Dogmatische Kosmologie) . . . . . S. 290-355
- § 11. Die Verquickung, Begrenzung und Behandlung der dogmatischen Kosmologie . . . . . S. 290-297  
 1. Die Welt als Offenbarungsgewalt des Heilsgottes S. 290 ff. — 2. Die geocentrische Weltanschauung im Hinblick auf die geistlich- und heilsfähige Majestät S. 191 ff. — 3. Die Gliederung der christlichen Kosmologie S. 293 ff. — Zusammenfassung S. 294. — Schriftlehre S. 295. — Kirchenlehre S. 296. — Gegenkapitel S. 297.
- § 12. Die Weltbildung . . . . . S. 297-321  
 1. Begriff der Schöpfung (im Zusammenhange mit dem Wunder) S. 297 ff. — 2. Grund der Schöpfung (durchs Wort, im Geist) S. 303 ff. — Zweck der Schöpfung (zur Ehre Gottes und Befestigung seines Reichthums in der heilsfähigen Creatur) S. 306 ff. — Zusammenfassung S. 310. — Schriftlehre S. 311 ff. — Kirchenlehre S. 315 ff. — Gegenkapitel S. 318 ff.
- § 13. Die Weltverhaltung . . . . . S. 321-334  
 1. Zusammenhang der Idee der Weltverhaltung mit der Schöpfungsidee (creatio) und göttlichen Vertheilung (providentia) S. 321 ff. — 2. Eigenartige dogmatische Bedeutung der Naturordnung als einer gesetztehen (conservatio) S. 323 ff. — 3. Die innerweltliche Mitwirkung Gottes (concursus) und die Realität des Wunders S. 325 ff. — Zusammenfassung S. 329. — Schriftlehre S. 323 ff. — Kirchenlehre S. 331 ff. — Gegenkapitel S. 333 ff.
- § 14. Die Weltregierung . . . . . S. 334-355  
 1. Begriff einer providentiellen Weltleitung Gottes in der Form geschichtlicher Ermittelung S. 334 ff. — 2. Die Eigenart göttlicher Weltregierung und die Theodicee (im Hinblick auf die creaturliche Freiheit, das Böse, das Uebel, das Gebot) S. 338 ff. — 3. Das Analogie göttlicher Weltleitung mit Beziehung auf die Weltlichkeit des Wunders S. 343 ff. — Zusammenfassung S. 345. — Schriftlehre S. 346 ff. — Kirchenlehre S. 350 ff. — Gegenkapitel S. 352 ff.
- Cap. 3. Die Heilsfähigkeit der geistlich- und weltlich-bewussten Menschheit mit Beziehung auf die Weltverteilung (Ontologische Anthropologie und Angelologie) . . . . . S. 355-425
- § 15. Dogmatische Behandlung und Bedeutung . . . . . S. 355-403  
 1. Zusammenhang der (ontologischen) Anthropologie mit der Theo-

und Kosmologie S. 355 ff. — 2. Dogmatische Bedeutung der Lehre von der Geisteswelt (Angelologie) S. 357 ff. — 3. Die eigenartige Stellung der geistes- und weltbildlichen Menschheit als geschichts- und heilsschöpfender Creatur S. 359 ff. — Zusammenfassung S. 360. — Schriftlehre S. 361. — Kirchenlehre S. 362. — Gegenstand S. 362 ff.

§ 16. Der Mensch in seiner ursprünglichen Golt- und Weltverwandtschaft.

- 1. Begriff der geistigen (formalen) Geistesbildlichkeit (Personleben) des Menschen mit Beziehung auf sein vorüberwandelndes, freisich bedingtes Naturleben (Zielpolnis, Generationskreislauf) S. 363 ff. —
- 2. Die sittlich-religiöse (materielle) Goltbildlichkeit mit Beziehung auf die (generationsmäßige) Fortentwickelung der Menschheit S. 372 ff. —
- 3. Die ursprüngliche Lebensaufgabe des geistes- und weltbildlichen Menschen mit Beziehung auf seine Heilsschöpflichkeit S. 378 ff. — Zusammenfassung S. 390. — Schriftlehre S. 381 ff. — Kirchenlehre S. 389 ff. — Gegenstand S. 395 ff.

§ 17. Die Geisteswelt mit Beziehung auf die Heilsschöpflichkeit des Menschen.

- 1. Dasein einer Geisteswelt im Zusammenhang mit dem geistlichen Heilsglauben S. 402 ff. — 2. Ihre Wesen und ihre Verbindung zur Menschheit S. 405 ff. — 3. Ihre Aufgabe und Bedeutung für das Reich Gottes S. 408 ff. — Zusammenfassung S. 412. — Schriftlehre S. 414 ff. — Kirchenlehre S. 418 ff. — Gegenstand S. 420 ff.

**Abchnitt II. Die Heilsschöpflichkeit des sündigen Menschen (Sinnatologie)** S. 426-500

§ 18. Allgemeine Gesichtspunkte und Wiederholung des Stoffes S. 426-434

- 1. Das Problem des Bösen und die Heilsschöpflichkeit des Menschen als zweite Heilsschöpflichkeit S. 436 ff. — Die dogmatische Behandlung der Sündenlehre auf Grund des christocentrischen Real- und Idealprinzips S. 438 ff. — 3. Die Wiederholung dogmatischer Sinnatologie S. 430. — Zusammenfassung S. 481. — Schriftlehre S. 482. — Kirchenlehre S. 438. — Gegenstand S. 434.

Cap. I. Der Eintritt der Sünde in die Welt (Sinnatologie) S. 434-487

§ 19. Eigenart, Ursprung und satanischer Hintergrund der Menschheits-Sünde S. 434-459

- 1. Der Begriff der Sünde (als selbständige Willensausführung wider Gottes Gebot) S. 434 ff. — 2. Die Entstehung der Sünde aus der brechenhaften Last (Widernach der Freiheit, unbrennender Unglaube) S. 441 ff. — 3. Die Schuld und der tragische Charakter der Menschheits-Sünde mit ihrem dämonischen Hintergrund S. 448 ff. — Zusammenfassung S. 446. — Schriftlehre S. 447 ff. — Kirchenlehre S. 452 ff. — Gegenstand S. 454 ff.

§ 20. Die Lehre vom Teufel und dem satanischen Reich des Bösen S. 459-487

- 1. Das Dasein einer dämonischen Geisteswelt und die dogmatische Bedeutung der Sinnatologie S. 459 ff. — 2. Die mögliche Entstehung und spezifische Eigenart des satanischen Bösen S. 463 ff. —

- 3. Die Wirklichkeit des Teufels und das Problem eines satanischen Reichs S. 469 ff. — Zusammenfassung S. 476. — Schriftlehre S. 477 ff. — Kirchenlehre S. 482 ff. — Gegenstand S. 488 ff.

Cap. 2. Die Herrschaft der Sünde in der Welt und die knocktride Macht des Teufels (Sinnatologie) S. 488-530

§ 21. Die Sünde als angeborener Goltungszustand der Menschheit S. 488-519

- 1. Die Allgemeinheit der Sünde (als habituelle Willensrichtung und als Widerheit des „Fleisches“ wider den „Geist“) S. 488 ff. — 2. Die sogen. „Erbsünde“ oder der Golt zur Sünde als Folge der Degeneration S. 491 ff. — 3. Der Schuldzustand und die Verdamnung der Fleischeslust S. 494 ff. — Zusammenfassung S. 495 ff. — Schriftlehre S. 495 ff. — Kirchenlehre S. 501 ff. — Gegenstand S. 506 ff.

§ 22. Die Person-Sünde und die Sündenstufen S. 510-530

- 1. Die persönliche Gebundenheit im Bösen gegenüber dem lebendigen Goltgesetz, als Gewiss der materialen Unfreiheit S. 510 ff. — 2. Die individuelle Verzickeltheit und die mögliche Fortschritt der Sündenstufen (bis zur Sünde wider den heil. Geist) als Beweis der formalen Freiheit und persönlichen Schuldsteigerung S. 515 ff. — 3. Die Unfähigkeit der Selbstbefreiung und die Heiligkeit der Erldungsbefähigkeit S. 520 ff. — Zusammenfassung S. 522. — Schriftlehre S. 523 ff. — Kirchenlehre S. 526 ff. — Gegenstand S. 528 ff.

Cap. 3. Hebel und Keil als Folgen der Sünde (Sinnatologie) S. 531-560

§ 23. Begriff, Ursprung und Zweck des Hebels im Zusammenhang mit dem Prozeß des Erbrens S. 531-539

- 1. Der schmerzliche Charakter des Hebels (als leidliche und geistige, individuelle und collective Lebenskennung) S. 531 ff. — 2. Die Ursache des Hebels im Zusammenhang mit Gottes heil. Strafbarkeit und Verbotung S. 538 ff. — 3. Der Zweck des Hebels als Sündenstufe, als Zucht- und Bewöhrungsmittel im Kreuz S. 536 ff. — Zusammenfassung S. 538 ff. — Schriftlehre u. c. S. 549 ff.

§ 24. Der Tod als „der Sünde Sold“ S. 539-560

- 1. Der Begriff des Todes (als gewalttätige Auflösung und Zertrümmerung des organisierten Aufwachsens) S. 539 ff. — 2. Die allgemeine Herrschaft und die Erscheinungsformen des Todes (sittlich und geistig, akut und chronisch, geistlich und ewig) S. 542 ff. — 3. Der Wirkung des Todes, seine (sittliche) Naturwidrigkeit und (reale) Naturwidrigkeit als Erweis menschlicher Heilsschöpflichkeit S. 544 ff. — Zusammenfassung S. 548. — Schriftlehre S. 549 ff. — Kirchenlehre S. 554. — Gegenstand S. 555 ff.

**Abchnitt III. Die Heilsschöpflichkeit der sündigen Menschheit auf Grund göttlichen Heilswillens (Sinnatologie)** S. 561-634

§ 25. Rückblicke und allgemeine Gesichtspunkte S. 561-566

- 1. Die teleologische Heilsschöpflichkeit der heilsschöpflichen und heilsschöpflichen Menschheit S. 561 ff. — 2. Die Lehre vom ewigen und unendlichen Heilswillens als Prothetologie S. 568. —

8. Die Lehre von der vorbereitenden Heilsanbahnung (in Israel und der Weltweit) als Oekumenologie und die Lehre von der christlichen Abweisklaffung in der „Fülle der Heiln“ als Pneumatologie S. 564. — Zusammenfassung S. 565. — Schriftlehre S. 566. — Kirchenlehre und Gegenlag S. 567.

**Cap. 1. Der Heilsrathschlag (Prothetologie)** . . . . . S. 567—596

§ 26. Die Vermittlung göttlichen Barm- und Barmherzigens im ewigen Rathschlag der Veröhnung . . . . . S. 567—575

- 1. Die heilige Barmherzigkeit Gottes gegenüber der Sünde S. 567 ff.
- 2. Die Übergabe Barmherzigkeit als Erlösungsmotiv S. 569 ff.
- 3. Die Vermittlung selber im ewigen und freien Rathschlag der Veröhnung S. 571 ff. — Zusammenfassung S. 575. — Schriftlehre S. 577. — Gegenlag S. 577.

§ 27. Die Allgemeinheit (Universalität) des Heilsrathschlusses (Vordetermination) . . . . . S. 576—596

- 1. Die Vordetermination der Menschen als solcher zum Reich Gottes in Christo S. 576 ff.
- 2. Die Bedingtheit des Heilswillens im Hinblick auf die Sünden S. 578 ff.
- 3. Die universelle Heilsbestimmung auf Grund der „Erwählung“ S. 580 ff. — Zusammenfassung S. 588. — Schriftlehre S. 583 ff. — Kirchenlehre S. 588 ff. — Gegenlag S. 593 ff.

**Cap. 2. Die Heilsanbahnung (Oekumenologie)** . . . . . S. 595—628

§ 28. Die heilsgeschichtliche Offenbarungsoekonomie in Israel

- 1. Notwendigkeit eines zeitweiligen Particularismus während der geschichtlich-existentialen Offenbarung göttlichen Heilswillens im alten Bunde S. 595 ff.
- 2. Die Wanderer und Heiligungstheorien alttestamentlicher Offenbarung in That und Wort, als Ausdrucksform der Inerantation und Inspiration S. 601 ff.
- 3. Die heilsgeschichtliche Verbürgung durch das Gotteswort (Gesetz und Heiligung) im alttestamentlichen Schriftthema S. 608 ff. — Zusammenfassung S. 618. — Schriftlehre S. 619 ff. — Kirchenlehre S. 620 ff. — Gegenlag S. 629 ff.

§ 29. Die universalgeschichtliche Offenbarungsoekonomie in der Heidenwelt . . . . . S. 645—658

- 1. Die negative Form der Vorbereitung in der göttlichen Geschicklichkeit der Weltweit S. 645 ff.
- 2. Die göttlichen Offenbarungsmedien in Natur und Geisteswelt S. 648 ff.
- 3. Die universelle Heilsbestimmung der Weltweit und der Missionenberuf des Gottesvolkes S. 650 ff. — Zusammenfassung S. 652. — Schriftlehre S. 653 ff. — Kirchenlehre S. 656 ff. — Gegenlag S. 658 ff.

**Cap. 3. Die „Fülle der Heiln“ (Pneumatologie)** . . . . . S. 659—684

§ 30. Der Zeitpunkt der Reife für die Verwirklichung des Heilsrathschlusses . . . . . S. 659—684

- 1. Uebergang vom Particularismus zum Universalismus S. 659—684
- 2. Die Zeit der Erfüllung für Israels Sondermission und die Reife des Judentums S. 669 ff.
- 3. Der Zeitpunkt der Reife für die heidnische Weltweit und die Reife des Ethnizismus

S. 696 ff. — Zusammenfassung S. 688. — Schriftlehre S. 689 ff. — Kirchenlehre S. 670. — Gegenlag S. 671.

§ 31. Das ideale Ziel menschlicher Heilsbestimmung auf Grund göttlichen Heilswillens . . . . . S. 672—694

- 1. Göttliche Einheit von Schöpfungsrath und Heilsrath S. 672 ff.
- 2. Die geistliche Verwirklichung des Reichgottes über alle Erdgrenzen für die futurologische Christologie (Wism. IV), die karitative Pneumatologie (Wism. V) und die dogmatische Eschatologie (Wism. VI) S. 675 ff.
- 3. Hinweis auf die Hauptmomente der „Heilsvirklichkeit“ im zweiten Theil des Systems S. 678. — Zusammenfassung S. 679. — Schriftlehre S. 680 ff. — Kirchenlehre S. 688. — Gegenlag S. 684.

Anmerkung. Das Sachregister folgt am Schluß des Werks. Das nachfolgende Verzeichniß enthält die wesentlichen Druckfehler. Kleinere Versehen in Citaten und Verweisen bitte freundlichst zu entschuldigen.

**Druckfehler.**

S. 29	3.	9 v. a.	lies	Waltz	S. 45	(statt 6. 45.)
S. 29	3.	18 v. u.	„	Joh. 3. 13	(statt 7. 13.)	
S. 37	3.	5 v. u.	„	3yt. 44. 8	(statt 47. 8.)	
S. 38	3.	8 v. u.	„	oogides	(statt oogides.)	
S. 38	3.	4 v. u.	„	Waltz	1. 1	(statt 5. 1.)
S. 46	3.	2 v. u.	„	Geisteskenntniß	(statt Gottes bekenntniß).	
S. 49	3.	8 v. u.	„	Suf. 1. 10	(statt 1. 10.)	
S. 69	3.	5 v. u.	„	2 Wof. 8. 7	(statt 6. 10.)	
S. 70	3.	17 v. u.	„	Suf. 12. 0	(statt 11. 0.)	
S. 71	3.	9 v. u.	„	Suf. 9. 10 ff.	(statt 9. 17.)	
S. 71	3.	8 v. u.	„	Lff. 2. 11	(statt 2. 11.)	
S. 71	3.	6 v. u.	„	Joh. 20. 21	(statt 20. 21.)	
S. 71	3.	2 v. u.	„	Jes. 29. 13	(statt Jes.)	
S. 72	3.	11 v. u.	„	Waltz	28. 5	(statt 28. 00.)
S. 72	3.	9 v. u.	„	Wf. 36. 10	(statt Wf. 36. 00.)	
S. 80	3.	9 v. u.	„	überzeitliche	(statt überzeitliche).	
S. 100	3.	18 v. u.	„	nud	(statt und).	
S. 120	3.	9 v. u.	„	Wf. 88. 5	(statt Wf. 73. 2.)	
S. 121	3.	15 v. u.	„	Waltz	26. 44	(statt 28. 0.)
S. 146	3.	2 v. u.	„	S. 67	(statt 167.)	
S. 154	3.	16 v. u.	„	3727.		

168	17 v. o.	lies 1 Mos. 19, 24 (statt 22, 24).
168	19 v. o.	„Mich. 7, 10 und Es. 20, 28.
168	11 b. u.	ergre.
160	15 v. o.	„Watz. 8, 10 (statt 12, 10).
178	7 b. o.	„mitleidend (statt mitleidlos).
192	11 b. u.	„zu verjähnenbed. Glat.
202	17 b. u.	„Joh. 8, 10 (statt 6, 11).
204	16 v. o.	„2 Kor. 5, 10 (statt 9, 10).
206	4 v. o.	„1 Kor. 12, 1 (statt 2 Kor. 12, 1).
207	8 u. 14 v. u.	lies Gal. 2, 20 (statt 4, 20 u. 2, 10).
294	20 v. o.	lies 2 Mos. 24, 17 (statt 3 Mos. 24, 17).
279	18 u. o.	„Ps. 119, 108 (statt 139, 108).
278	4 b. u.	„2 Mos. 34, 6 (statt 4 Mos. 34, 6).
279	18 b. u.	„1 Kor. 12, 1 (statt 2 Kor. 12, 1).
286	18 b. o.	„Joh. 6, 10 (statt 7, 06).
308	5 b. u.	ist das erit „auch“ zu streichen.
312	15 b. v.	lies <i>καταγισθαι</i> .
317	7 v. o.	„1 Kor. 8, 6 (statt 3, 6).
331	5 b. o.	„Gal. 12, 7 (statt 10, 7).
331	5 b. o.	„Matth. 10, 30 (statt 10, 70).
347	5 b. u.	„Gies 29, 1 (statt 19, 1).
348	9 b. u.	„Apostl. 7, 53 (statt 7, 53).
349	17 b. o.	„1 Kor. 17, 1 (statt 10, 1).
384	7 b. u.	„1 Tim. (statt 2 Tim.).
387	7 u. 11 v. o.	lies 1 Kor. 2, 11 (statt 1, 11).
393	11 v. o.	lies „Anlage“ (statt „Analogie“).
413	18 v. u.	„Matth. 20, 1 (statt 20, 1).
449	16 v. o.	„Eil. 2, 22 (statt 2 Tim. 4, 2).
450	20 v. o.	„4 Mos. 15 (statt 1 Mos. 15).
450	10 v. u.	ist 2 Kor. 10, 20 zu streichen.
482	1 v. o.	lies Ps. 96, 3 (statt 186, 37).
498	10 v. 2.	„1 Mos. 4, 7 ff. (statt 2 Mos. 4, 7 ff.).
499	8 v. o.	„Jer. 18 (statt Jer. 18).
550	18 b. u.	„Ezech. 2, 22 (statt 2, 1).
600	17 b. u.	„Sir. 14, 10 (statt 14, 8).
559	14 b. u.	„ <i>καταγογγυσαι</i> .

## Erster Haupttheil.

## Die Heilsbedingungen.

## Abschnitt I.

## Die Heilsfähigkeit des Menschen mit Beziehung auf Gott und Welt.

(Christliche Ontologie.)

## § 1. Einleitendes, Grundgedanke und Gliederung.

1. Der Heilsgedanke beherrscht die ganze christliche Weltanschauung. Dies hat sich aus unserer Principienlehre ergeben. Sowohl das Realprinzip: die gottmenschliche Verführung oder der „Christus für uns“ (Vd. I, § 15, 3), als jenes Idealprinzip: der im Heilsglauben erlebte „Christus in uns“ (Vd. I, § 23, 3) weisen darauf hin. Und jener centrale Gedanke unserer Gotteskindschaft auf Grund der Heilsgemeinschaft in Christo traf uns nicht etwa als ein Postulat gefühlsmäßigen Bedürfnisses oder als ein Resultat verstandesmäßiger Speculation entgegen. Er erschien uns auch nicht als verschrommenes Jenseitsideal, geschweige denn als ein ausgeklügeltes Dogma. Rein, die überwältigende Wirklichkeit göttlich rettender und herablassender, mitleidsvoll heiliger Liebe in Christo war das feste Fundament, der Heilsgrund, auf dem wir bauten. Und die persönliche Erfahrung der Sündenvergebung, die in heiligem Kampfe errangene, durchs Evangelium verbürgte Glaubensgewißheit innerhalb der Reichsgemeinde

Christi gab uns den Muth, den Aufbau zu wagen, wie ihn unsere apologetische Grundlegung zur Dogmatik in sachlicher und methodischer Hinsicht darzulegen und zu rechtfertigen versucht hat.

Kannmehr gilt es, in das Lehrgebäude selbst einzutreten, an dessen Thoreingang uns die auf dem Heilsgedanken beruhende „Theologie des Kreuzes“ entgegenleuchtet. In ihr trat uns die für unsere gemeinsame dogmatische Denkarbeit hochwichtige Kernwahrheit des Christenthums entgegen: der Gott des Heils hat uns Menschen menschlich nahe wollen. Die an und für sich vielleicht problematische Idee der Selbstbeschränkung des heilig liebenden, erbarmenden Gottes wird in dem „Theologus des Kreuzes“ nicht etwa bloß zum Strebegel seiner Sehnsucht. Nein, sie hat für ihn, wie für alle heilsbedürftigen und heilsempfänglichen Menschen in Christo Fleisch und Blut gewonnen. Gottes rettende, unsere Herzen überwältigende, unsern Geist zu göttlichem Glaubensmuth erhebende Lebensmacht erfahren wir aber nur, wenn wir uns selbst unter das Kreuz Christi stellen oder, wie Luther sagte, als „arme Sünder zum Kreuze kriechen“. Denn „Theologia macht Sünder“. Und lutherische Dogmatik kann als eine gesund evangelische in ihrer wahren Tiefe und tiefen Wahrheit nur solchen Geistes zugänglich und verständlich sein, die an sich selbst verzagend in schwermüthigem, ja verzweifelmendem Schuldgefühl sich der hellenden Gnade Gottes in Christo zuversichtlich gewöhnen. Die *fiducia in desparatio* schafft in uns erst das Organ des Verständnisses und bedingt die Fähigkeit innerlich nachter systematischer Reproduktion des im Glauben Erfahrenen (s. Bd. I, S. 432 ff.).

So scheint es denn, daß auch im System christlicher Heilswahrheit, wenn wir im ersten Haupttheil die „Heilsbedingungen“ erörtern wollen (s. I, S. 231 ff.), vor Allem die Heilsbedürftigkeit oder das Heilsbedürfnis der Menschheit zur Sprache kommen müßte. Denn die Sünde, als schuldbedingende gottwidrige Bestimmung des Menschen, und die Gnade, als schuldtilgende harm-

herzige Liebesgesinnung Gottes des Vaters bildeten ja die eigentlichen Brennpunkte in der Ellipse christlicher Glaubens- und Heilserfahrung (I, S. 65 ff. vgl. S. 232 ff.). Als nächstliegende „Heilsbedingung“ erscheint also der bußfertige Glaube selber. Allein so gewiß für die verkünftliche Heilsansignung und Befestigung des Menschen, also für seinen Wandelstand und seine Gotteskindschaft dieser Glaube als persönliches (subjektives) Empfangsorgan bedingend ist (vgl. Abschn. V, 3), so gewiß ist es andererseits, daß unser Glaube weder das Heil selbst beschafft, noch seine tatsächliche (objektive) Bewirklichung in der Menschheit und für die Menschheit wesentlich bedingt. Ja, wir müssen noch weiter gehen und sagen: auch das Heilsbedürfnis oder die Sünde mit all' ihren todbringenden Folgen ist nicht die erste bedingende Voraussetzung (*conditio sine qua non*) für die reale Heilsbeschaffung und Heilsebewirklichung. Diese könnte vielmehr durch jene erstlich in Frage gestellt werden. Eine Unterjochung der Wunde von Seiten eines erfahrenen Arztes müßte vielleicht ihre Unheilbarkeit konstatiren; und falls er die todbringenden Folgen (die s. g. letalen Momente) durchsahnt, würde seine Diagnose zugleich eine verhängnisvolle Prognose des nahenden unabwendbaren Endes in sich schließen. Der pathologische Proceß schloße die Möglichkeit einer erfolgreichen Therapie aus, wenn es sich herausstellte, daß der Lebensfunke erloschen, der Lebensstrom versiegt ist. Der Mensch, in welchem der Pulsschlag stille steht und der Verwesungsproceß begonnen hat, erscheint auch nicht mehr reitbar oder heilbarfähig. Die physiologischen Lebensbedingungen (vgl. Bd. I, § 6 ff.) müssen noch irgendwie vorhanden sein, wenn anders der sachkundige und erfahrene Patholog (I, § 11 ff.) den Versuch einer Therapie (I, § 15 ff.) mit irgendwelcher Aussicht auf einen Heilerfolg unternehmen soll. Ohne Bild: der Gott, der da gesprochen: „Ich bin der Herr, dein Arzt“ (2 Mos. 15, 26); „Ich will dich heilen von deinen Wunden“, obwohl „deine Verwundung“ (für menschliche Ärzte) „unheilbar ist“ (Jer. 30, 12. 17) — dieser Heilsgott weiß es, daß der von ihm und zu ihm geschaffene Mensch

zwar ein verkorenes, aber doch noch ein nach seinem Urquell, nach seinem Vaterhause sehnsuchtsvoll aussehendes Kind Gottes ist. Er ist ein schwer Kranker, den nach Heil und Errettung dürft; ein Gelähmter, der gesund werden möchte; ein edler Sklave, der in „schmerzgeschlossenen Ketten“ nach Freiheit und Erlösung schreit; ein Sterbender, in welchem der noch nicht erlöste Lebensfunke immer wieder die Hoffnung weckt und nach dem Arzt ausschauen heißt, der ihm allein Heil und Hilfe bringen kann (vgl. Bd. I, S. 202 ff.).

In diesem Heilsbedürfnis, in dieser Heilssehnsucht auch des natürlichen Menschen liegt also der erfahrungsmäßige Nachweis der seine noch nicht ausgetriggerte Heilempfänglichkeit. Das in ihm sich regende Heimweh mahnt ihn an die ursprüngliche Heilmath; jenes „sich mühselig und beladen fühlen“ ist ein Zeugnis dafür, daß er um ein verlorenes Paradies trauert. Jenes „immer lebend sich bemühen“ weist auf seine Erlösungsfähigkeit hin.

Diese sogenannten empirische Heilempfänglichkeit fällt nicht durchsichtiger als die Fähigkeit zu einer auch nur theilweisen Selbstheilung ein. Wir werden vielmehr sehen, daß der von Gott verlassene Mensch in seiner Heillosigkeit verkommen, dem Tode verfallen müßte. Aber die Fähigkeit geht zu werden, die Heilempfänglichkeit in dem rein receptiven Sinne (*capacitas passiva* im Hinblick auf jene accidentalia, wie die Alten ken in ihm noch glimmenden göttlichen Lebensfunken nennen) dürfen wir ihm nicht absprechen, wenn wir nicht — wider alle Erfahrung — den Menschen zu einem Thier oder Tierjel machen wollen. Der Gewissenstriebezeit in einem Innern ist und bleibt die Signale des ethischen Bewusstseins. Freilich kann der hässliche (negativ) Naturmensch jenem qualitativen Selbstgefühl entsinken wollen und so auf das Niveau des Unmenschlichen herabsinken. Andererseits mag der barmhertig sich verhaltende Geistesmensch den „Gewissensbiß“ sogar „unabhängig“ finden, indem er sich selbst auf das Piedestal des Lebensmenschlichen erhebt (Hiebst). Leides aber ist Entartung (*degradation*) in des Wortes herabgesetzter Bedeutung. In sich selbst „Wein“ sagen können, ist die Bedingung für das freudige „Ja“ gegenüber der Heilsbotschaft. Und in dem gewissen Selbstgefühl, wie er sich gerade beim erfahrenen Christen bezieht und durch das Evangelium, das „arme Sünder“ macht, verfehlet, liegt mit der Gewissens für den tragischen Charakter der „wachen einge-

kommenen“ Sünde. Diese kann also nicht der Ausgangspunkt für die christliche Heilslehre sein. Sie trägt vielmehr einen secundären Charakter an sich (Absh. II. Homatologie) und stellt die Erreichung des Ziels: die Heilsbestimmung der Menschheit (s. Absh. III: Teleologie) zunächst sogar in Frage, weil sie die vollkommenste Heillosigkeit zur notwendigen Folge zu haben scheint (s. Absh. II, 8: Hmatologie). Gest kann wir die gottgeschaffte (ursprüngliche, wesentliche) Heilsfähigkeit, wie sie unseren Sehnen zu Grunde liegt, zu erheben versucht haben, wenn wir auf die schöpferisch gegebene Anlage des Menschen hinblicken, die uns seine Gottes- und Weltteiligkeit erkennen läßt (Absh. I, 8), werden wir im Stande sein, zu verstehen, warum und wiefern auch der gegenwärtig von der Gewissensanfrage gequälte und nach Heilung aussehende Mensch — trotz der ihm anhaftenden Sünde — wirklich und wahrhaft heilsfähig ist. „In des Bergens Tiefen“ — sagt in seiner kleinen Weise M. Kähler (Der lebendige Gott, 1897, S. 19) — „wird doch keiner unter uns Gott los. Aus dem Weh der Bergtäuschlichkeit und dem bunten Wirbel des Schicksalen kreuzt die Seele sich aus und schreit nach dem lebendigen Gott.“ Jenes augenfällige „Tu facis nos ad te“ ist geradezu der Schlüssel für das geheimnisvolle Räthsel des „vor nostrum incipitum est“ (Ab. I, S. 235 f.). Gegenüber allem heidnischen Dualismus (Ab. I, § 10, 8) und manichäischen Pessimismus (I, S. 235 ff.) werden wir also die Erlösungs- und Heilsfähigkeit des zu Gott geschaffenen Menschen und vor Allem klar zu machen haben (Absh. I), wodurch und dem aber schließlich optimistischen Pelagianismus gegenüber das intensive Heilsbedürfnis werden hervorheben müssen (Absh. II). Der christocentrische Charakter unserer gegenwärtigen dogmatischen Lehrentwickelung wird sich aber infolgedessen schon hier und geben müssen, als die Möglichkeit, Rollenbewußtsein und Weltteiligkeit einer Gottesverehrung Gottes in Christo mit der Besonderehung steht und fällt, daß die menschliche Natur als eine gottgeschaffte und für Gottes Entlohnung empfänglich ist (enthin *capax iustitiae*), sowie andererseits: daß Gott, als das eigentlich göttliche Wesen, als die zur Welt sich herablassende ewige Liebe auch der Weltteiligkeit (Hilfsleistung) in Raum und Zeit fähig erscheint (*instituta capax finit*). Der „weite Adam“ aber, wie er und zum Teil theistisch existieren (Realprinzip) und wie er mit im Weltglauben persönlich zu eigen geworden ist (Idealprinzip), weiß uns jedoch auf jenen „ersten Adam“, dessen Gottes- und Weltteiligkeit eine seine ursprüngliche (wesentliche) Heilsfähigkeit erst verhandelt macht.

2. Sehen wir nun näher zu, welcher Grundgedanke in dieser gegenwärtig noch vorhandenen (realen) Heilempfänglichkeit und jener ursprünglich ihm eignenden (idealen) Heilsfähigkeit

keit des Menschen enthalten ist. Wir dürfen uns da nicht ohne weiteres auf einen unserer Erfahrung fernliegenden, ja durchaus unzugänglichen Paradieseszustand, auf einen jogen. „Urstand“ wie auf ein „goldenes Zeitalter“ berufen. Der in dieser Beziehung uns vorliegende biblische Bericht bliebe nicht bloß dogmatisch unverstanden, sondern auch in religiös-sittlicher Hinsicht wertlos und praktisch unfruchtbar, wenn nicht der jetzige Zustand auch des „natürlichen Menschen“, vollends aber des durch das Heilserlebnis zur Gottesfurcht und Reichsgemeinschaft gelangenden „neuen Menschen“ auf jene ursprüngliche Eigenart unseres Geschlechts hinwiese, die uns seine gottgewollte und schöpferisch gestellte Anlage noch heute lebendig zu vergegenwärtigen und zu erklären im Stande wäre. Die „ursprüngliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott“ — wie sie z. B. Philippus zum Ausgangspunkt des ganzen Systems christlicher Heilswahrheit macht — bliebe ein unverständenes Stück „Urgeschichte“ oder ein bloßer „Mythos“, wenn nicht in dem gegenwärtigen Heilserlebnis des Christen die Anknüpfungspunkte nachweisbar wären für jene, unsere Heilfähigkeit begründende gottes- und weltbildliche Anlage.

Fassen wir zunächst die natürliche Menschheit ins Auge (I. m. u. § 2). Trotz ihrer Degeneration, ja mit durch die charakteristische Form ihrer Entartung oder Un-Art läßt sich ein Schluß ziehen auf die ihr eigentümliche, selbst durch die Sünde nicht ganz zerstörte höhere Wesens-Bestimmtheit und Bestimmung. Es ist zunächst jenes geheimnisvolle Zusammen von Geist und Leib, von Person- und Naturleben, wodurch sich das Doppelsich — nicht das Doppel-Ich, sondern die Doppel-Art des Menschen in seiner Gott- und Weltnerwandtschaft kennzeichnet (Bd. I, S. 139 ff.). Offenbar liegt gerade in dieser Zweifelhigkeit, in dieser Verknüpfung von Geistigem und Leiblichem (Pneumatischem und Somatichem), von „himmlischen Gedanken“ und „irdischen Erdentum“ das Tragische, das ihn mit sich selbst Entzweifende, das ihn fort und fort Zerqualende! Er fühlt sich zunächst als Bürger dieser sum-

lich bestimmten Naturwelt. Er ist in ihr wie zu Hause. Er wechselt zwischen Wachen und Schlaf und schwebt allzeit zwischen Leben und Sterben. Wie die niederten, ihm verwandten Naturwesen bewegen Hunger und Liebe auch ihn, treibt das Selbsthaltungstrieb sich und sein Geschlecht vor den drohenden Todesmächten zu wahren und die irdischen Lebensbedingungen sich zu schaffen. Er arbeitet und ringt zunächst für seine leibliche Existenz. Aber — er findet da nicht seinen Frieden, geschweige denn volle Befriedigung. Die innere Unruhe läßt ihn nicht los. Sein Sehnen und Streben drängt ihn zur Beschäftigung mit einer höheren, geistigen Idealwelt. Trotz seiner zeiträumlichen Beschränktheit wird er den Ewigkeitsgedanken nicht los. Trotz der ihn bindenden und bedingenden Notwendigkeit fühlt er den Thutendrang, weiß er von seiner höheren Bestimmung zu sagen und bewegt sich als „freies Weien“ nach Normativen, den Willen bestimmenden Gesetzen. Er sucht sich seine eigene Culturwelt zu schaffen. Es wirken bewußt oder unbewußt, fast mit unübersehblicher Gewalt Religions-Ideen und -Motive mit. Und selbst wo er wider Gott und den Gottesgedanken sich auflehnt, wo er in titanenhaftem oder Prometheuschem Uebermuth sich selbst zu behaupten sucht, ist er nicht im Stande jenen inneren qualvollen Zwiespalt zum Schweigen zu bringen. Es liegt etwas Faustisches in seinem Naturell, während das rein Rephithoppeische, das ausgeprägt Dämonische im Grunde seinem eigentlichen Wesen ebenso fern liegt, als das rein Thierische oder ausgeprägt Bestialische, es sei denn, daß er in übermenschlicher oder untermenschlicher Tendenz sich versetzt und so zu vollständiger Entartung (Degeneration) gelangt (I. u. S. 4 f.). Mensch sein heißt ein Kämpfer sein. Und die Selbstbekämpfung ist die notwendige Rehroute des Trachtens nach dem Reiche Gottes.

Allerdings heißt es von schwächlichen Menschen: „Er liebt sich bald die anbedingte Ruh“. Aber es läßt ihm eben keine Ruh noch Raht. „Som Himmel fordert er die schönsten Sterne, und von der Erde jezt höchste Ruh; und alle Ruh und alle Sterne befriedigt nicht die tiefbetregte Brust.“ Das ist jener „unerlöste Schmerz“, der „alle Lebensregung hemmt“. Und doch

Christi gab uns den Rath, den Aufbau zu wagen, wie ihn unsere apologetische Grundlegung zur Dogmatik in sachlicher und methodischer Hinsicht darzulegen und zu rechtfertigen versucht hat.

Nunmehr gilt es, in das Lehrgebäude selbst einzutreten, an dessen Thoreingang uns die auf dem Heilsgedanken beruhende „Theologie des Kreuzes“ entgegenleuchtet. In ihr trat uns die für unsere gesamte dogmatische Denkarbeit hochwichtige Aenwahrheit des Christenthums entgegen: der Gott des Heils hat uns Menschen menschlich nahe wollen. Die an und für sich vielleicht problematische Idee der Selbstbeschränkung des heilig liebenden, erbarrenden Gottes wird in dem „Theologus des Kreuzes“ nicht etwa bloß zum Strebezweck seiner Sehnsucht. Nein, sie hat für ihn, wie für alle heilsbedürftigen und heilsempfänglichen Menschen in Christo Fleisch und Blut gewonnen. Gottes rettende, unsere Herzen überwältigende, unsern Geist zu göttlichen Glaubensmuth erhebende Lebensmacht erfahren wir aber nur, wenn wir uns selbst unter das Kreuz Christi stellen oder, wie Luther sagte, als „arme Sünder zum Kreuze kriechen“. Denn „Theologia macht Sünder“. Und lutherische Dogmatik kann als eine gesund ewangelische in ihrer wahren Tiefe und tiefen Wahrheit nur solchen Geistes zugänglich und verständlich sein, die an sich selbst verzagend in schmerzlichen, ja verzweifeln dem Schulbegriff sich der heilenden Gnade Gottes in Christo zuversichtlich getrieben. Die *iducialis desperatio* schafft in uns erst das Organ des Verständnisses und bedingt die Fähigkeit innerlich wahrer systematischer Reproduktion des im Glauben Erfahrenen (s. Bd. I, S. 432 ff.).

So scheint es denn, daß auch im System christlicher Heilslehre, wenn wir im ersten Haupttheil die „Heilsbedingungen“ erörtern wollen (s. I, S. 231 ff.), vor Allem die Heilsbedürftigkeit oder das Heilsbedürfnis der Menschheit zur Sprache kommen müßte. Denn die Sünde, als schuldbedingende gottwidrige Bestimmung des Menschen, und die Gnade, als schuldtilgende harm-

herzige Liebesgestimmung Gottes des Vaters bildeten ja die eigentlichen Brennpunkte in der Ellipse christlicher Glaubens- und Heilserfahrung (I, S. 65 ff. vgl. S. 232 ff.). Als nächstliegende „Heilsbedingung“ erschien also der bußfertige Glaube selber. Allein so gewiß für die persönliche Heilsanregung und Befestigung des Menschen, also für seinen Gnadenstand und seine Gottesfurcht dieser Glaube als persönliches (subjektives) Empfangsorgan bedingend ist (vgl. Abschn. V, 3), so gewiß ist es andererseits, daß unser Glaube weder das Heil selbst beschafft, noch seine thatürliche (objektive) Verwirklichung in der Menschheit und für die Menschheit wesentlich bedingt. Ja, wir müssen noch weiter gehen und sagen: auch das Heilsbedürfnis oder die Sünde mit all' ihren tobdringenden Folgen ist nicht die erste bedingende Voraussetzung (*conditio sine qua non*) für die reale Heilsbeschaffung und Heilseverwirklichung. Diese könnte vielmehr durch jene erstlich in Frage gestellt werden. Eine Untersuchung der Wunde von Seiten eines erfahrenen Arztes müßte vielleicht ihre Unheilbarkeit konstatieren; und falls er die tobdringenden Folgen (die i. g. fatalen Momente) durchschaut, würde seine Diagnose zugleich eine verhängnisvolle Prognose des nahenden unabwendbaren Endes in sich schließen. Der pathologische Proceß schloße die Möglichkeit einer erfolgreichen Therapie aus, wenn es sich herausstellte, daß der Lebensfunke erloschen, der Lebensstrom verlegt ist. Der Mensch, in welchem der Pulsschlag stille steht und der Bewußtseinsproceß begonnen hat, erscheint auch nicht mehr zeitbar oder heilsfähig. Die physiologischen Lebensbedingungen (vgl. Bd. I, § 6 ff.) müssen noch irgendwie vorhanden sein, wenn anders der sachkundige und erfahrene Pathologe (I, § 11 ff.) den Versuch einer Therapie (I, § 15 ff.) mit irgendwelcher Aussicht auf einen Heilerfolg unternehmen soll. Ohne Bild: der Gott, der da gesprochen: „Ich bin der Herr, dein Arzt“ (2 Mos. 15, 26); „Ich will dich heilen von deinen Wunden“, obwohl „deine Verwundung“ (mit menschliche Arzte), „unheilbar ist“ (Jer. 30, 18. 17) — dieser Heilsgott weiß es, daß der von ihm und zu ihm geschaffene Mensch

Christi gab uns den Muth, den Aufbau zu wagen, wie ihn unsere apologetische Grundlegung zur Dogmatik in sachlicher und methodischer Hinsicht darzulegen und zu rechtfertigen versucht hat.

Kannache gilt es, in das Lehrgebäude selbst einzutreten, an dessen Thoreingang uns die auf dem Heilsgebanten beruhende „Theologie des Kreuzes“ entgegenlehrete. Zu ihr trat uns die für unsere gesammte dogmatische Denkarbeit hochwichtige Kernwahrheit des Christenthums entgegen: der Gott des Heils hat uns Menschen menschlich nahe wollen. Die an und für sich vielleicht problematische Idee der Selbstbeschränkung des heilig liebenden, erbarmenden Gottes wird in dem „Theologus des Kreuzes“ nicht etwa bloß zum Strebeziel seiner Sehnsucht. Nein, sie hat für ihn, wie für alle heilsbedürftigen und heilsempfänglichen Menschen in Christo Fleisch und Blut gewonnen. Gottes rettende, unsere Herzen überwältigende, unsern Geist zu göttlichem Glaubensmuth erhebende Lebensmacht erfahren wir aber nur, wenn wir uns selbst unter das Kreuz Christi stellen oder, wie Luther sagte, als „arme Sünder zum Kreuze kriechen“. Denn „Theologia macht Sünder“. Und lutherische Dogmatik kam als eine gesund evangelische in ihrer wahren Tiefe und tiefen Wahrheit nur solchen Geistes zugänglich und verständlich sein, die an sich selbst verzagend in Schmerzlichem, ja verzweifeln dem Schuldgefühl der heilenden Gnade Gottes in Christo zuversichtlich getrieben. Die *stacialis desperatio* schafft in uns erst das Organ des Verständnisses und bedingt die Fähigkeit innerlich wahrer systematischer Reproduction des im Glauben Erfahrenen (f. Bd. I, S. 432 ff.).

So scheint es denn, daß auch im System christlicher Heilswahrheit, wenn wir im ersten Haupttheil die „Heilsbedingungen“ erörtern wollen (f. I, S. 231 ff.), vor Allen die Heilsbedürftigkeit oder das Heilsbedürfnis der Menschheit zur Sprache kommen müßte. Denn die Sünde, als schuldbedingende gottwidrige Bestimmung des Menschen, und die Gnade, als schuldtilgende barm-

herzige Liebesgesinnung Gottes des Vaters bildeten ja die eigentlichen Brennpunkte in der Ellipse christlicher Glaubens- und Heils- erfahrung (I, S. 65 ff. vgl. S. 232 ff.). Als nächstliegende „Heilsbedingung“ erschien also der bußfertige Glaube selber. Allein so gewiß für die persönliche Heilseignung und Befreiung des Menschen, also für seinen Gnadenstand und seine Gotteskindschaft dieser Glaube als persönliches (subjektives) Empfangsorgan bedingend ist (vgl. Abshn. V, 3), so gewiß ist es andererseits, daß unser Glaube weder das Heil selbst beschafft, noch seine tatsächliche (objektive) Verwirklichung in der Menschheit und für die Menschheit wesentlich bedingt. Ja, wir müssen noch weiter gehen und sagen: auch das Heilsbedürfnis oder die Sünde mit all' ihren todtbringenden Folgen ist nicht die erste bedingende Voraussetzung (*conditio sine qua non*) für die reale Heilsbeschaffung und Heilsverwirklichung. Diese könnte vielmehr durch jene erstlich in Frage gestellt werden. Eine Untersuchung der Wunde von Seiten eines erfahrenen Arztes müßte vielleicht ihre Unheilbarkeit konstatiren; und falls er die todtbringenden Folgen (die f. g. letalen Momente) durchschaut, würde seine Diagnose zugleich eine verhängnisvolle Prognose des nahenden unabwehrbaren Todes in sich schließen. Der pathologische Proceß schloße die Möglichkeit einer erfolgreichen Therapie aus, wenn es sich herausstellte, daß der Lebensfunke erloschen, der Lebensstrom verlegt ist. Der Mensch, in welchem der Pulsschlag stille steht und der Beseitigungsproceß begonnen hat, erscheint auch nicht mehr rettbar oder heilsfähig. Die physiologischen Lebensbedingungen (vgl. Bd. I, § 6 ff.) müssen noch irgendwie vorhanden sein, wenn anders der sachkundige und erfahrene Patholog (I, § 11 ff.) den Versuch einer Therapie (I, § 15 ff.) mit irgendwelcher Aussicht auf einen Heilerfolg unternehmen soll. Ohne Bild: der Gott, der da gesprochen: „Ich bin der Herr, dein Arzt“ (2 Mos. 15, 26); „Ich will dich heilen von deinen Wunden“, obwohl „deine Verwundung“ (für menschliche Kräfte) „unheilbar ist“ (Jer. 30, 12. 13) — dieser Heilsgott weiß es, daß er von ihm und zu ihm geschaffene Mensch

war ein verkorenes, aber doch noch ein nach seinem Urquell, nach seinem Vaterhause sehnsuchtsvoll aussehendes Kind Gottes ist. Er ist ein schwer Kranker, den nach Heil und Errettung dürstet; ein Gefährter, der geholt werden möchte; ein edler Sklave, der in „scharfangelegenen Ketten Schmerzens“ nach Freiheit und Erlösung schreit; ein Sterbender, in welchem der noch nicht erkölfte Lebensfunke immer wieder die Hoffnung weckt und nach dem Arzt ausschauen heißt, der ihn allein Heil und Hilfe bringen kann (vgl. *Abd. I, S. 262 ff.*).

In diesem Heilsbedürfnis, in dieser Heilssehnsucht auch des natürlichen Menschen liegt also der erfahrungsmäßige Nachweis der seine noch nicht ausgeglichte Heilempfänglichkeit. Das in ihm sich regende Heimweh mahlt ihn an die ursprüngliche Heilmath; jenes „sich mühselig und beladen fühlen“ ist ein Zeugnis dafür, daß er um ein verkorenes Paradies trauert. Jenes „immer sterbend sich bemühen“ weist auf seine Erlösungsfähigkeit hin.

Diese sogenannten empirische Heilempfänglichkeit läßt sich durchaus nicht die Fähigkeit zu einer auch nur theilweisen Selbstheilung ein. Wir werden vielmehr sehen, daß der vom Gott verlassene Mensch in seiner Heilslosigkeit bestanden, dem Tode verfallen seihe. Aber die Fähigkeit getheilt zu werden, die Heilempfänglichkeit in dem rein receptiven Sinne (*capacitas moro passiva im Sinnlich auf jene scintilla*, wie die Allen den in ihm nach glühendem göttlichen Lebensfunken nannten) dürfen wir ihm nicht abschreiben, wenn wir nicht — wider alle Erfahrung — dem Menschen zu einem Thier oder Thierl machen wollen. Der Gewissenstriebskraft in seinem Innern ist und bleibt die Signatur des edel menschlichen Wesens. Freilich kann der sinnliche (dogmatische) Naturmensch jenem qualvollen Selbstgericht entlaufen wollen und so auf das Abwanden des innermenschlichen Urabsichtes. Andererseits mag der demüthlich sich verweigende Heilseidmensch den „Gewissenstriebs“ sogar „unabhängig“ finden, indem er sich selbst auf das Niederfall des Uebereinstimmlichen erhebt (Rückkehr). Beides aber ist Entartung (*degradatione*) in des Worts weitestgehender Bedeutung. Zu sich selbst „Rein“ sagen können, ist die Bedingung für das Jenseidige. „In“ gegenüber der Heilsbedürfnis. Und in dem gewollten Schuldgefühl, wie es sich gerade beim erkrankten Chacim verliert und durch das Gwangeln, das „arme Ständer“ macht, verzeichnet, liegt mit der Erweis für den tragischen Charakter der „oben einge-

kommenen“ Sünde. Diese kann also auch nicht der Ausgangspunkt für die christliche Heilslehre sein. Sie trägt vielmehr einen jenseidigen Charakter an sich (Absh. II Samaritanologie; und stellt die Erreichung des Ziels: die Heilsbestimmung der Menschheit (s. Absh. III: Teleologie) zunächst sogar in Frage, weil sie die vollkommene Heilslosigkeit zur nothwendigen Folge zu haben scheint (s. Absh. II, 3: Xanthologie). Erst wenn wir die geistigen Kräfte (ursprüngliche, wesentliche) Menschheit, wie sie auf unserm Gebirge zu Grunde liegt, zu erstehen versucht haben, wenn wir die schöpferisch geistige Anlage des Menschlichen hinsichtlich, die uns seine Gottes- und Weltbildlichkeit erkennen läßt (Absh. I, 3), werden wir im Stande sein, zu verstehen, warum und inwiefern auch der gegenwärtig von der Gewissenstrübe gequälte und nach Heilung ansichende Mensch — trotz der ihm anhaftenden Sünde — wirklich und wahrhaft heilsfähig ist. „In des Herzogs Tiefen“ — jagt in seiner ersten Schrift M. Köhler (Der lebendige Gott, 1897 S. 19) — „weil doch keiner unter uns Gott ist. Aus dem Weh der Bergänglichkeit und dem bunten Wirbel des Sichtbaren strömt die Seele sich aus und schreit nach dem lebendigen Gott.“ Jenes augustinische „Tu fecisti nos ad te“ ist gerade der Schlüssel für das geistigste Räthsel des „cor nostrum inquietum est“ (*Ab. I, S. 285 f.*). Gegenüber allem heidnischen Dualismus (*Ab. I, § 10, 3*) und manichäischen Prästimmung (*L. S. 233 ff.*) werden wir also die Gelddung- und Heilsfähigkeit des zu Gott geschaffenen Menschen und vor Allen klar zu machen haben (Absh. I), während wir den übermäßig optimistischen Pelagianismus gegenüber das intensive Heilsbedürfnis werden hervorheben müssen (Absh. II). Der christocentrische Charakter unserer ganzen dogmatischen Erkenntnisbildung wird sich aber insofern schon hier kund geben müssen, als die Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit einer Menschwerdung Gottes in Christo mit der Voraussetzung steht und fällt, daß die menschliche Natur als ein gottesbildliches auch für Gottes Wirtung empfänglich ist (*in quantum capax humani*), sowie andererseits: daß Gott, als das persönlich geistige Wesen, als die zur Welt sich herablassende ewige Liebe auch der Verkörperung (Offenbarung) in Raum und Zeit fähig erscheint (*in quantum capax finiti*). Der „zweite Adam“ aber, wie er uns zum Heil hauptsächlich erlöset (Realprinzip) und wie er uns in Heils glauben persönlich zu eigen geworden ist (Idealprinzip), weist uns zurück auf jenen „ersten Adam“, dessen Gottes- und Weltbildlichkeit uns seine ursprüngliche (wesentliche) Heilsfähigkeit erst verständlich macht.

2. Sehen wir nun näher zu, welcher Grundgedanke in dieser gegenwärtig noch vorfindenden (reellen) Heilempfänglichkeit und jener ursprünglich ihm eignenden (idealen) Heilsfähigkeit

feit des Menschen enthalten ist. Wir dürfen uns da nicht ohne weiteres auf einen unserer Erfahrung fernliegenden, ja durchaus unzugänglichen Paradieseszustand, auf einen sogenannten „Urstand“ wie auf ein „goldenes Zeitalter“ berufen. Der in dieser Beziehung uns vorliegende biblische Bericht bleibe nicht bloß dogmatisch unverständlich, sondern auch in religiös-sittlicher Hinsicht wertlos und praktisch unfruchtbar, wenn nicht der jetzige Zustand auch des „natürlichen Menschen“, vollends aber des durch das Heilserlebnis zur Gotteskindschaft und Reichesgebendheit gelangenden „neuen Menschen“ auf jene ursprüngliche Eigenart unseres Geschlechtes hinweise, die uns seine gottgewollte und schöpferisch gesetzte Anlage noch heute lebendig zu vergegenwärtigen und zu erkennen im Stande wäre. Die „ursprüngliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott“ — wie sie z. B. Philippus zum Ausgangspunkt des ganzen Systems christlicher Heilswahrheit macht — bleibe ein unverständenes Stück „Urgeschichte“ oder ein bloßer „Mythos“, wenn nicht in dem gegenwärtigen Heilserlebnis des Christen die Anknüpfungspunkte nachweisbar wären für jene, unsere Heilssähigkeit begründende gottlos- und weltbibolische Anlage.

Fassen wir zunächst die natürliche Menschheit ins Auge (I. u. u. § 2). Trotz ihrer Degeneration, ja mit durch die charakteristische Form ihrer Entartung oder Un-Akt laßt sich ein Schluß ziehen auf die ihr eigentümliche, selbst durch die Sünde nicht ganz zerstörte höhere Wesens-Bestimmtheit und -Bestimmung. Es ist zunächst jenes geheimnisvolle Zusammen von Geist und Leib, von Person- und Naturleben, wodurch sich das Doppelantig — nicht das Doppel-It, sondern die Doppel-Art des Menschen in seiner Gott- und Weltverwandtschaft kennzeichnet (Ab. I, S. 139 ff.). Offenbar liegt gerade in dieser Zweifeltigkeit, in dieser Verknüpfung von Geistigen und Leiblichen (Pneumatischem und Somatischem), von „himmelstrebenden Gedanken“ und „weltlichem Erdenreth“ das Tragische, das ihn mit sich selbst Entzweien, das ihn fort und fort Zerquälende! Er fühlt sich zunächst als Bürger dieser sinn-

lich bestimmten Naturwelt. Er ist in ihr wie zu Hause. Er wechselt zwischen Wachen und Schlaf und schwebt allzeit zwischen Leben und Sterben. Wie die niederen, ihm verwandten Naturwesen bewegen Hunger und Liebe auch ihn, kraft des Selbsthaltungstriebes sich und sein Geschlecht vor den drohenden Todesmächten zu wahren und die irdischen Lebensbedingungen sich zu schaffen. Er arbeitet und ringt zunächst für seine leibliche Existenz. Aber — er findet da nicht seinen Frieden, geschweige denn volle Befriedigung. Die innere Unruhe läßt ihn nicht los. Sein Schien und Streben drängt ihn zur Beschäftigung mit einer höheren, geistigen Idealwelt. Trotz seiner zeiträumlichen Beschränktheit wird er den Ewigkeitsgebanken nicht los. Trotz der ihn bindenden und bedingenden Naturnothwendigkeit fühlt er den Thalenbrang, weiß er von seiner höheren Bestimmung zu sagen und bewegt sich als „zweites Wesen“ nach normativen, den Willen bestimmenden Gesetzen. Er sucht sich seine eigene Culturwelt zu schaffen. Es wirken bewußt oder unbewußt, fast mit unübersehblicher Gewalt Religions-Ideen und -Motive mit. Und selbst wo er wider Gott und den Gottesgedanken sich auflehnt, wo er in titanenhaften oder promethischen Uebermuth sich selbst zu behaupten sucht, ist er nicht im Stande jenen inneren qualvollen Zwiespalt zum Schwelgen zu bringen. Es liegt etwas Faustisches in seinem Naturell, während das rein Nephthopellische, das ausgeprägt Dämonische im Grunde seinem eigentlichen Wesen ebenso fern liegt, als das rein Thierische oder ausgeprägt Bestialische, es sei denn, daß er in übermenschlicher oder untermenschlicher Tendenz sich verselbstet und so zu vollständiger Entartung (Degeneration) gelangt (s. o. S. 4 f.). Mensch sein heißt ein Kämpfer sein. Und die Selbstbekämpfung ist die notwendige Rehrseite des Trachtens nach dem Reiche Gottes.

Allerdings heißt es vom schwächlichen Menschen: „Er liebt sich bald die anbedingte Ruh“. Aber es läßt ihm eben keine Ruh nach Hoff. „Dem Himmel fordert er die schönsten Sterne, und von der Erde jede köstliche Lust; und alle Ruh und alle Freue beirridigt nicht die tieferwagte Brust.“ Das ist jener „unerlöste Schmerz“, der „alte Lebensregung hemmt“. Und doch

Christi gab uns den Rath, den Kussja zu wagen, wie ihn unsere apologetische Grundlegung zur Dogmatik in sachlicher und methodischer Hinsicht darzulegen und zu rechtfertigen versucht hat.

Kennzeichner ist es, in das Lehrgebäude selbst einzutreten, an dessen Thorringang uns die auf dem Heilsgebanken beruhende „Theologie des Kreuzes“ entgegenleuchtet. In ihr trat uns die für unsere gekammte dogmatische Denkarbeit hochwichtige Kernwahrheit des Christenthums entgegen: der Gott des Heils hat uns Menschen menschlich nahen wollen. Die an und für sich vielleicht problematische Idee der Selbstbeschränkung des heilig lebenden, erbarmenden Gottes wird in dem „Theologus des Kreuzes“ nicht etwa bloß zum Strebeziel seiner Sehnsucht. Nein, sie hat für ihn, wie für alle heilsbedürftigen und heilsempfänglichen Menschen in Christo Fleisch und Blut gewonnen. Gottes rettende, unsere Herzen überwältigende, unsern Geist zu götlichem Glaubensmuth erhebende Lebensmacht erfahren wir aber nur, wenn wir uns selbst unter das Kreuz Christi stellen oder, wie Luther sagte, als „arme Sünder zum Kreuze kriechen“. Denn „Theologia macht Sünder“. Und lutherische Dogmatik kann als eine gesunde ewangelische in ihrer wahren Tiefe und tiefen Wahrheit nur solchen Gelehrten zugänglich und verständlich sein, die an sich selbst verzagend in schmerzlichen, ja verzweifeln dem Schuldgefühl sich der heilenden Gnade Gottes in Christo zuversichtlich gestärkt. Die *hincialis desperatio* schafft in uns erst das Organ des Verständnisses und bedingt die Fähigkeit innerlich wahrer systematischer Reproduktion des im Glauben Erfahrenen (s. Bd. I, S. 492 ff.).

So scheint es denn, daß auch im System christlicher Heils-wahrheit, wenn wir im ersten Haupttheil die „Heilsbedingungen“ erörtern wollen (s. I, S. 231 ff.), vor Allem die Heilsbedürftigkeit oder das Heilsbedürfnis der Menschheit zur Sprache kommen müsse. Denn die Sünde, als schulbedingende gottwidrige Gesinnung des Menschen, und die Gnade, als schultilgende barm-

herzige Liebesgesinnung Gottes des Vaters bildeten ja die eigentlichen Brennpunkte in der Ethik christlicher Glaubens- und Heils-erfahrung (I, S. 65 ff. vgl. S. 232 ff.). Als nächstliegende „Heilsbedingung“ erscheint also der bußfertige Glaube selber. Allein so gewiß für die persönliche Heilsaneignung und Befreiung des Menschen, also für seinen Gnadenstand und seine Gotteseindlichkeit dieser Glaube als persönliches (subjektives) Empfangsorgan bedingend ist (vgl. Abdn. V, 3), so gewiß ist es andererseits, daß unser Glaube weder das Heil selbst beschafft, noch seine tatsächliche (objektive) Verwirklichung in der Menschheit und für die Menschheit wesentlich bedingt. Ja, wir müssen noch weiter gehen und sagen: auch das Heilsbedürfnis oder die Sünde mit all' ihren todtbringenden Folgen ist nicht die erste bedingende Voraussetzung (*conditio sine qua non*) für die reale Heilsbeschaffung und Heilsverwirklichung. Diese könnte vielmehr durch jene ernstlich in Frage gestellt werden. Eine Untersuchung der Wunde von Seiten eines erfahrenen Arztes müßte vielleicht ihre Unheilbarkeit konstatieren; und falls er die todtbringenden Folgen (die s. g. fatalen Momente) durchschaut, würde seine Diagnose zugleich eine verhängnisvolle Prognose des nahenden unabweidbaren Endes in sich schließen. Der pathologische Proceß schloße die Möglichkeit einer erfolgreichen Therapie aus, wenn es sich herausstellte, daß der Lebensstrom erloschen, der Lebensstrom verstopft ist. Der Mensch, in welchem der Pulsschlag stille steht und der Verwesungsproceß begonnen hat, erscheint auch nicht mehr rettbar oder heilsfähig. Die physiologischen Lebensbedingungen (vgl. Bd. I, § 6 ff.) müssen nach irgendeiner vorbanden sein, wenn anders der sachkundige und erfahrene Patholog (I, § 11 ff.) den Versuch einer Therapie (I, § 15 ff.) mit irgendwelcher Aussicht auf einen Heilerfolg unternehmen soll. Ohne Bild: der Gott, der da gesprochen: „Ich bin der Herr, dein Arzt“ (2 Moß. 15, 26); „Ich will dich heilen von deinen Wunden“, obwohl „deine Verwundung“ (für menschliche Ärzte) „unheilbar ist“ (Jer. 30, 12, 17) — dieser Heilsgott weiß es, daß der von ihm und zu ihm gerichtete Mensch

war ein verlorenes, aber doch noch ein nach seinem Ursprung, nach seinem Vaterhause sehnsuchtsvoll anschauendes Kind Gottes ist. Er ist ein schwer Kranker, den nach Heil und Errettung dürstet; ein Gelähmter, der gesund werden möchte; ein edler Sklave, der in „Scharfangeßlossenen Kettenzwey“ nach Freiheit und Erlösung schreit; ein Sterbender, in welchem der noch nicht gelöste Lebensfunke immer wieder die Hoffnung weckt und nach dem Arzt anschauen heißt, der ihm allein Heil und Hilfe bringen kann (vgl. *Wb. I. S. 262 ff.*).

In diesem Heilsbedürfnis, in dieser Heilssehnsucht auch des natürlichen Menschen liegt also der erfahrungsmäßige Nachweis für seine noch nicht ausgefüllte Heilsempfänglichkeit. Das in ihm sich regende Heimweh mahnt ihn an die ursprüngliche Heimath; jenes „sich mühselig und beladen fühlen“ ist ein Zeugniß dafür, daß er um ein verlorenes Paradies trauert. Jenes „immer sterbend sich bemühen“ weist auf seine Erlösungsfähigkeit hin.

Diese sogenannten empirische Heilsempfänglichkeit schließt durchaus nicht die Fähigkeit zu einer auch nur theilweisen Selbstheilung ein. Wie werden vielmehr sehen, daß der von Gott verlassene Mensch in seiner Heillosigkeit verkommen, dem Tode verfallen möchte. Aber die Fähigkeit geholt zu werden, die Heilsempfänglichkeit in dem rein verirrten Sinne (*capacitas morae passiva* im Hinsicht auf jene *scintillula*, wie die Alten bei in ihm noch glühenden göttlichen Lebensfunken nannten) dürfen wir ihm nicht abschreiben, wenn wir nicht — wider alle Erfahrung — den Menschen zu einem Thier oder Zauch machen wollen. Der Bewußtseinswurzelpol in seinem Innern ist und bleibt die Signatur des erst menschlichen Wesens. Heillich kann der stündliche (degradirte) Naturmensch jenem qualvollen Selbstgericht entgegen wollen und so auf das Niveau des Untermenschlichen herabsinken. Andererseits mag der dämonisch sich verhaltende Geistesmensche den „Gewissenstisch“ sogar „unabhängig“ finden, indem er sich selbst auf das Niveau des Uebermenschlichen erhebt (Niegische). Beides aber ist Entartung (*degradation*) in des Wortes beiderseitiger Bedeutung. In sich selbst „Rein“ sagen können, ist die Bedingung für das freudige „Ja“ gegenüber der Heilsothekheit. Nur in dem gewohnten Schuldgefühl, wo es sich gerade kein erfahrener Christen bedarf und durch das Evangelium, das „arme Sünder“ macht, verleinert, liegt mit der Gewis für den tragischen Charakter der „neben einge-

kommenen“ Sünde. Diese kann also auch nicht der Ausgangspunkt für die christliche Heilslehre sein. Sie trägt vielmehr einen secundären Charakter an sich (*WbJm. II. Hamantologie*) und stellt die Errichtung des Ziels: die Heilsbestimmung der Menschheit (*WbJm. III. Teleologie*) zunächst sogar in Frage, weil sie die vollkommene Heilslosigkeit zur notwendigen Folge zu haben scheint (*WbJm. II. S. Hamantologie*). Erst wenn wir die gottgewollte (ursprüngliche, urwesenhafte) Menschheitstheorie, wie sie unserem Denken zu Grunde liegt, zu erforschen versucht haben, wenn wir auf die scharfsichtig geübte Analyse des Menschen hinklicken, die uns keine Gottes- und Weltbildlichkeit erkennen läßt (*WbJm. I. S.*), werden wir im Stande sein, zu verstehen, warum und inwiefern auch der gegenwärtig von der Bewußtseinsruhe zerquälte und nach Erlösung anschauende Mensch — trotz der ihm anhaftenden Sünde wirklich und machthafte Heilsfähig ist. „In des Erzens Tiefen“ sagt in seiner fromten Weise Dr. Kästler (Der lebendige Gott, 1897, S. 19) — „wie doch keiner unter uns Gott ist. Was dem Weh der Vergänglichkeit und dem bunten Wirbel des Scharfens streift die Seele sich aus und schreit nach dem lebendigen Gott.“ Jenes augustinische „Tu fecisti nos ad te“ ist geradezu der Schlüssel für das geheimnißvolle Räthsel des „cor nostrum iniquitatem esc.“ (*Wb. I. S. 285 f.*). Gegenüber allem heidnischen Dualismus (*Wb. I. § 10. 3*) und monichischen Pessimismus (*l. S. 288 ff.*) werden wir also die Erlösungs- und Heilsfähigkeit des zu Gott geisthaften Menschen und vor Allem klar zu machen haben (*WbJm. I.*), während wir dem oberflächlich optimistischen Pelagianismus gegenüber das intensive Heilsbedürfnis werden beschreiben müssen (*WbJm. II.* Der christocentrische Charakter unserer gegen dogmatischen Weltentwidelung wird sich aber insofern schon hier kund geben müssen, als die Möglichkeit, Selbstbewußtsein und Wirklichkeit eines Menschwerdung Gottes in Christo mit der Voraussetzung Weis und fällt, daß die menschliche Natur als eine gotteshedliche auch für Gottes Einwohnung empfänglich ist (*inquit capax inquit*). Jenseit andersseits: das Gott, als das Heilich geistliche Wesen, als die zur Welt sich bezaubernde ewige Liebe auch bei Verteilung (Erfahrung) in Raum und Zeit föhig erscheint (*inquit capax inquit*). Der „weile Adam“ aber, wie er uns zum Heil thätigst erscheinen (Kreuzprinzip) und wie er uns ins Heilsgelunden persönlich zu eigen geworden ist (Zentralprinzip), weist uns jurid auf jenen „ersten Adam“, dessen Gottes- und Weltbildlichkeit uns seine ursprüngliche (urwesenhafte) Heilsfähigkeit erst verständlich macht.

2. Sehen wir nun näher zu, welcher Grundgedanke in dieser gegenwärtig noch vorhandenen (realen) Heilsempfänglichkeit und jener ursprünglich ihm eignenben (idealen) Heilsfähigkeit

leit des Menschen enthalten ist. Wir dürfen uns da nicht ohne weiteres auf einen unserer Erfahrung fernliegenden, ja durchaus unzugänglichen Paradieseszustand, auf einen sogen. „Urstand“ wie auf ein „goldenes Zeitalter“ berufen. Der in dieser Beziehung uns vorliegende biblische Bericht bliebe nicht bloß dogmatisch unverständlich, sondern auch in religiös-sittlicher Hinsicht wertlos und praktisch unfruchtbar, wenn nicht der jetzige Zustand auch des „natürlichen Menschen“, vollends aber des durch das Heilsergebnis zur Gotteskindschaft und Reichsgemeinschaft gelangenden „neuen Menschen“ auf jene ursprüngliche Eigenart unseres Geschlechtes hinwiese, die uns seine gottgewollte und schöpferisch gestiftete Anlage noch heute lebensbig zu vergegenwärtigen und zu erfüllen im Stande wäre. Die „ursprüngliche Gemeinshaft des Menschen mit Gott“ — wie sie z. B. Philippi zum Ausgangspunkt des ganzen Systems christlicher Heilswahrheit macht — bliebe ein unverständenes Stück „Rückgeschichte“ oder ein bloßer „Mythos“, wenn nicht in dem gegenwärtigen Heilsergebnis des Christen die Anknüpfungspunkte nachweisbar wären für jene, unsere Heilfähigkeit begründende gottes- und weltbildliche Anlage.

Fassen wir zunächst die natürliche Menschheit ins Auge (s. w. u. § 2). Trotz ihrer Degeneration, ja mit durch die charakteristische Form ihrer Entartung oder Un-Krit läßt sich ein Schluß ziehen auf die ihr eignende, selbst durch die Sünde nicht ganz zerhörte höhere Wesens-Bestimmtheit und -Bestimmung. Es ist zunächst jenes geheimnisvolle Zusammen von Geist und Leib, von Person- und Naturleben, wodurch sich das Doppelantlig — nicht das Doppel-Zeh, sondern die Doppel-Art des Menschen in seiner Gott- und Weltverwandtschaft kennzeichnet (Ab. I, S. 139 ff.). Offenbar liegt gerade in dieser Zweifeltigkeit, in dieser Verknüpfung von Geistigen und Leiblichen (Pneumatischen und Somatischen), von „himmlischen Bedanken“ und „weltlichen Bedenken“ das Tragische, das ihn mit sich selbst Entzweiende, das ihn fort und fort Zerquälende! Er faßt sich zunächst als Bürger dieser sinn-

lich bestimmten Naturwelt. Er ist in ihr wie zu Hause. Er wechselt zwischen Wachen und Schlaf und schwebt allseitig zwischen Leben und Erleben. Wie die niederen, ihm verwandten Naturwesen bewegen Hunger und Liebe auch ihn, kraft des Selbsthaltungstriebes sich und sein Geschlecht vor dem drohenden Todesmächten zu wahren und die irdischen Lebensbedingungen sich zu schaffen. Er arbeitet und ringt zunächst für seine leibliche Existenz. Aber — er findet da nicht seinen Frieden, geschweige denn volle Befriedigung. Die innere Lurche läßt ihn nicht los. Sein Sehnen und Streben drängt ihn zur Beschäftigung mit einer höheren, geistigen Idealwelt. Trotz seiner zeiträumlichen Beschränktheit wird er den Ewigkeitsgedanken nicht los. Trotz der ihn bindenden und bedingenden Naturnotwendigkeit fühlt er den Hatenbrang, weiß er von seiner höheren Bestimmung zu sagen und bewegt sich als „freies Wesen“ nach normativen, den Willen bestimmenden Gesetzen. Er sucht sich seine eigene Kulturwelt zu schaffen. Es wirken Verwust oder unbewußt, sich mit unüberprüflichem Gewalt Religions-Ideen und -Motive mit. Und selbst wo er wider Gott und den Gottesgedanken sich auflehnt, wo er in titanenhaftem oder promethesischem Uebermut sich selbst zu behaupten sucht, ist er nicht im Stande jenen unenen qualvollen Zwiespalt zum Schweigen zu bringen. Es liegt etwas Faustisches in seinem Naturell, während das rein Rephephopelische, das ausgeprägt Dämonische im Grunde seines eigentlichen Wesen ebenso fern liegt, als das rein Tierische oder ausgenüßte Bestialische, es sei denn, daß er in übermenschlicher oder untermenschlicher Tendenz sich verfestigt und so zu vollständiger Entartung (Degeneration) gelangt (s. o. S. 4 f.). Mensch sein heißt ein Kämpfer sein. Und die Selbstbekämpfung ist die notwendige Reifseite des Trachtens nach dem Reiche Gottes.

Allerdings heißt es vom schwächlichen Menschen: „Er sieht sich bald die unbedingte Ruh“. Aber es läßt ihm eben keine Ruh nach Ruh. „Dem Himmel fordert er die höchsten Sterne, und den der Erde jeh höchste Luft; und alle Ruh und alle Ferner befriedigt nicht die liebste Braut.“ Das ist jener „unersättliche Schmerz“, der „alle Lebensergung hemmt“. Und doch



logie Abschn. II, § 20) näher nachweisen werden. Für die reinen Geisteswesen — nehmen wir vorläufig an, daß es solche gibt — wäre der eigenwillige Wille von Gott aus mit ihrer Bewußtheit. Ihr Willensstand trägt den Charakter der klar beschäftigten Empfindung, die der göttlichen Liebe und Erboerung des eigenwilligen Trost entgegensteht. einer Verstockung wider besseres Wissen, die von keiner Vergebung, also auch von keiner Sühne nach ihr eine Spur auszumachen vermöcht. Zu solch ähnenlicher Verfestigung im Bösen kann, wie wir sehen werden (§ 22), auch der Mensch es schließlich bringen. Er würde eben dadurch zeit zum Gericht der Verdammnis, die einerseits die Heilandslichter ausschließt, andererseits die heilig-richtige Liebermacht des göttlichen Willens wach rufen muß, wenn Gott nicht seiner Speeren und dem Reich des Bösen im Kampf wider das Reich Gottes den Sieg lassen soll. Wäre also der Mensch bloßes Geisteswesen oder hätte er (wie z. B. die platonische und aristotelische Lehre von einer Präzisierung der Seelen es mit sich bringt) in einem vorzeitlichen, rein leiblichen Zustande sich vollbewußt wider Gott aufgelegt, so wäre seine Heils- und Erlösungsfähigkeit ernstlich in Frage gestellt. Es liegt aber auf der Hand, daß dies Alles spirituell-idealistische und spiritualistische Träumereien sind, die dem wirklichen, geschichtlichen und daher für eine geschichtlich und natürlich sich entfaltende Sottungsgemeinschaft von vornherein angelegten menschlichen Wesen nicht gerecht werden. Gerade die ihm eignende gleichmässige Naturstränge und irdische Behandbarkeit bedingt für das geistige und persönliche Wesen des Menschen nicht bloß besten Entwidlungs- und Geschichtsfähigkeit, sondern ermöglicht auch einen solchen Eintritt der Sünde, daß der Fortwerg offen blieb, und zwar ebenfalls auf dem Wege allmählicher, geschichtlicher, resp. heilsgeschichtlicher Entwicklung (s. u. n. Abschn. III, Kap. 2). Weil er also nicht bloß Gottes Bild, sondern auch das Weltbild, weil er Christusart und Naturart in geschinnigvoller Vermischung an sich trug und noch trägt, konnte und kann der Mensch bei der ihm auferlegten Probe seiner Freiheit in jene verhängnisvolle Verstockung geraten, stoll in der Gottesinvidiosität sich zu betören, die Selbstherrlichkeit und Welt Herrschaft anzustreben. In seiner Naturstränge, wie wir sehen werden (Abschn. II, 2 Sarko(logie), liegt es mit bestimmt, daß er ein irrendes, aber kein verstocktes Sündler d. h. daß er nicht schlechterdings heillos ist, sondern daß in der Art seines Heilsbedürfnisses mit das Zeugnis dafür liegt, daß er von vornherein, seinem Wesen und seiner anvertrauten Anlage nach heilsempfänglich und heilsfähig ist.

Für den in der Heilsverfassung stehenden Christen ist die gottgegebene Heilsanlage des Menschen nicht bloß eine Sache seiner innerlichen Glaubensüberzeugung; sie ist ihm auch tatsächlich da-

durch verbürgt, daß Gott durch Christus, den Menschensohn, die Menschheit zu einer Heilsgemeinschaft im Reich Gottes berufen und befähigt hat. So muß denn auch ihre ursprüngliche Heilsanlage und ihre gottgemollte Kultur- und Kampfsaufgabe gegenüber der „weden eingewonnenen“ Sünde als die notwendige, bedingende Voraussetzung im System christlicher Heilswahrheit erscheinen. Und zwar genügt hier nicht der Rückblick in einen vormalig und zeitlich und fern liegenden, für unsere Erfahrung schlechterdings unzugänglichen und dochfast unverständlichen, weil rein vorgehichtlichen oder gar mythisch-übergeschichtlichen (präexisten) „Urzustand“; sondern es handelt sich um jenen Geschichtsanfang, der uns das noch gegenwärtig bestehende Doppelantith des gottes- und weltbildlichen Menschen verständlich macht und zugleich den Schlüssel darbietet für das Problem seiner sündigen Fehlentwicklung und seiner trotz allen Sündentend unauflösbaren Gottessehnsucht. So wird der Ausgangspunkt für unser Lehrsystem wahrhaft menschlich (anthropocentrisch) sich gestalten und doch im steten Hinblick auf die Menschheitsvollendung in Christo, dem Gottes- und Menschensohne, dem Real- und Idealprinzip unserer Heilsgemeinschaft entsprechend, zugleich christocentrisch geartet sein. Wie Christus, der zweite Adam, das Gottes- und Weltbild an sich trug und tragen mußte, die heilsbedürftige, an die Welt verlorene und doch nach Gott sehnsüchtige Menschheit zu erlösen und zu versöhnen, d. h. das Gottesbild in ihr wiederherzustellen und ihre die Gotteskindchaft wiederzubringen, so wird und muß auch der erste Adam und die von ihm stammende adamitische Menschheit in ihrer eigenartigen Gottes- und Weltbildlichkeit auf eine Gemeinschaft im Reich Gottes angelegt, d. h. als eine heilsfähige aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen sein. Welch ein reicher, mit unserer christlichen Heilserfahrung eng zusammenhängender dogmatischer Stoff und welche selbstmerkwürdige Wiederung sich für den ersten Abschnitt unserer Glaubenslehre daraus ergibt, haben wir nunmehr durch Analyse dieses gewonnenen Grundbegriffs darzulegen.

3. Daß dem Menschen, als der einzigen uns bekannten geschichtsfähigen Creatur, die Heilsfähigkeit — auch bei etwa eintretender krankhafter Fehlentwicklung — eignet, beruht auf einem Glaubensurtheil, das durch die Heilsforschung des Christen bestätigt wird. Aber bereits dem natürlichen Bewußtsein muß sich jene Auffassung als eine Art Werthurtheil aufdrängen im Hinblick auf die eigenartige Stellung, die der Mensch, diese Welt im Kleinen, auf dem Boden der großen und weiten Naturwelt einnimmt. Schon als Culturmensch trägt er sein Haupt höher und überragt die ihn umgebende anorganische und organische Daseinsphäre durch seine zweckende, ja in gewissen Sinne geistig-schöpferische Thätigkeit. Er erscheint uns nicht bloß als ein Mikrokosmos, sondern auch als eine Art Mikrotheos, denn fleisch die gottgesetzte Aufgabe der „Weltbeherrschung“ unerfüllbar erscheinen muß, wenn er der Schranken seines Daseins, ja seiner sündbedingenden Gottentfremdung schmerzlich inne wird. In selbstherrlichem Bewußtsein, zu gehelligtem „Selbstgefühl“, geschweize denn zu einer rückwärtslosen „Serrenmoral“ ist da wahrlich kein Grund vorhanden. Je höher sein Ideal sich gestaltet, je mehr er sich's zum Bewußtsein bringt, daß er „göttlichen Geschlechts“ ist (Apoß. 17, 28 f.), desto demüthiger erscheint die tragische Wirklichkeit. Aber jenes Werthurtheil über die höhere Anlage bleibt bestehen; ja es vertieft sich und wird ihm unumstößlich durch das schmerzliche Gefühl des Abstandes zwischen Idee und Wirklichkeit. Der Wirklichkeit menschlichen Suchens nach dem „unbekannten Gott“ muß doch ein Urtheil entsprechen, nach dessen Verwirklichung der gläubige Christ nicht bloß sehnd ausschaut, sondern das ihm, menschlich und zugleich göttlich geartet, in dem geschichtlichen Gottes- und Menschenjahre verkörpert entgegentritt. Das allgemeine Werthurtheil in Betreff der höheren Anlage der geschichtsfähigen und heilsfähigen Menschheit wird so zu einem berechtigten Seinsurtheil in Betreff der wesentlichen und ursprünglichen b. h. der schöpferisch gesetzten Grundlagen menschlicher und gottmenschlicher Eigenart. Nicht um eine theosophische oder specu-

lativ Metaphysik, nicht um eine logische Deduction des göttlichen Urseins oder menschlichen Seins handelt es sich hier, wo von der ursprünglichen Heilsfähigkeit der Menschen auf Grund seiner Weltbildlichkeit die Rede ist. Wir bleiben vielmehr in dem Kreise unserer anthropocentrischen und christocentrischen Untersuchung, wenn wir den in der Idee der Heilsfähigkeit enthaltenen dogmatischen Lehrtroß als christliche Seinslehre (Ontologie) darzulegen suchen. Denn hier müssen sich uns die bedingenden Grundlagen für eine christliche Gottes-, Welt- und Menschheitslehre ergeben; und zwar so, wie sie den in Christo gespaltenen Offenbarungswegen des zur Menschheit sich herablassenden Heilsgottes entsprechen. Dazwischen in gewissen Sinne die menschliche Heilsfähigkeit mit darin, daß sich in ihm, in diesem „Mikrokosmos“ die Welt bewußt abspiegelt, um ihn — als einen Mikrotheos oder sagen wir lieber als ein Gottes- und Menschenfiad — durch sein Selbstbewußtsein bis zum höheren Gottesbewußtsein zu erheben. Mag für ihn zunächst die Frage noch offen bleiben, ob ein persönlicher Heilsgott als Vater der Menschheit wirklich existirt und in dem Gottmenschlichen für uns geschichtliche Gestalt gewonnen hat: das Gottes-, Welt- und Selbstbewußtsein auch des natürlichen Menschen (s. § 2) kann uns schon den Wahrscheinlichkeitsbeweis liefern, daß jenem dreifach gearteten Bewußtsein auch ein dreifach unterschiedenes Sein entsprechen muß.

a) Für den in der Heilsforschung stehenden Christen wird diese Wahrscheinlichkeit (Hypothese) zur Gewißheit auf dem Grunde der Heilsthatsachen. Es muß daher die christliche Heilslehre, gerade ihrem empirischen, menschlichen und gottmenschlichen Ausgangspunkte gemäß, bei der Frage nach der wesentlichen Seinsgrundlage zunächst auf den Heilsgott als den geistigen Urquell und schöpferischen Urheber unserer Heilsanlage uns hinweisen (Cap. I). Die eigenartige christliche Theologie und dogmatische Gotteslehre wird uns also in erster Linie beschäftigen, aber so, daß wir nicht „von Oben“ konstruierend das „absolute Sein“ oder die „ewige Substanz“ zum Ausgangspunkte nehmen, sondern

den Heilsgott als den persönlichen und lebendigen Gott heiliger Liebe so zu erfassen suchen, wie er sich uns Menschen menschlich naht, d. h. der allein geschichtsfähigen Creatur auch in geschichtlicher Weise kraft seiner Herablassung und Selbstbeschränkung in Wort und That bezeugt hat und fort und fort bezeugt (f. Bd. I, § 7, S. 83 ff.; § 16, S. 262 ff.). So wird uns Sphären der Gottesbegriff lebendig. Gott ist und bleibt uns nicht ein unverständliches und unfassbares „jenseitiges“ Wesen, das wir in dunklem Gefühl abnungsvoll uns einbilden oder in logischer Beweisführung als Produkt unseres Denkens zu „deduciren“ versuchen. Nein, es ist der heilige Gott, den wir fürchten, und der gnadenreiche Herr, den wir lieben lernen, weil er, der Willensstarke, unsern Willen demegt und uns innerlich übermocht hat im heißen Kampf der Seele. Als höchstes Gut und Urquell alles Lebens, als Hort des Heils und Gott alles Trostes wiew er uns aber nur dann erfassbar und erfahrbar, wenn er in Christo dem Sohne Gottes als der ewige Vater durch das Zeugniß des heil. Geistes in uns erkannt und erlebt wird. Diese erfahrbare „Dreieinigkeit“ ist nicht bloß im religiös-ethischen Sinne für die unbedingte vertrauensvolle Herzengestimmung, sondern auch für die systematisch-wissenschaftliche Aussage — gemäß unserem Real- wie Idealprincip — der einzig richtige und entscheidende Gesichtspunkt (f. § 3) für die Darlegung des spezifisch christlichen Gottesbegriffs, wie er dem idealen Religionsbegriff (Bd. I, § 6) allein entspricht, d. h. eine kindliche Andeutung Gottes im Geist und in der Wahrheit ermöglicht und immer wieder wahrhaft (vgl. Bd. I, S. 239 ff.).

b) Wie dieser lebendige Gott als der Ursprung und Urquell unserer menschlichen Heilsanlage und Heilsfähigkeit uns entgegen treten wird, so die von ihm, durch ihn und zu ihm geschaffene Welt als der Heilsboden, als die Naturgrundlage für die allmähliche Verwirklichung eines Reiches Gottes auf Erden (Cap. II). Da die eigenartige Heilsanlage der Menschheit — wie wir oben sahen (S. 8 ff.) — auf dem geheimnißvollen Ineinander von Geist und Natur, von Gottes- und Weltbildlichkeit beruht, so läßt sich

die Idee der Heilsfähigkeit nicht durchführen ohne eine spezifisch christliche Kosmologie. Auch hier ist es charakteristisch für das System christlicher Heilswahrheit (im Unterschied von naturwissenschaftlicher oder rein philosophischer Betrachtung f. Bd. I, § 21 f.), daß wir die Welt nicht in ihrer physischen Beschaffenheit oder ihrem metaphysischen Hintergrunde, nicht nach ihrem elementaren Werdegang oder ihrem planetarischen Kreislauf ins Auge fassen, sondern als den gottgesetzten, bedingenden Boden für die geschichtliche, resp. heilsgeschichtliche Entwicklung des Gottesreiches. In diesem Sinne werden wir in der Schöpfungalehre (ätiologisch) nach ihrer Entstehung, in der Erhaltungelehre (ontologisch) nach ihrem geschäftigen Bestande und in der Lehre von der Weltregierung (teleologisch) nach ihrem gottgewollten Ziele zu fragen haben. Die betreffenden Glaubenslehren, die man sonst vielfach, als dem „natürlich-religiösen Bewußtsein“ angehörend, den speziell christlichen „Dogmen“ vorausgeschicken pflegt, werden wir nur von unserem christostheologischen Real- und Idealprincip aus zu verstehen und zu entwickeln im Stande sein; denn uns erscheint die Welt vom Gesichtspunkt des Heilsglaubens als ein Spiegelbild des Heilsgottes, von dem und durch den und zu dem alle Dinge sind. Und nur sofern sie durchs „Wort Gottes“ (den *logos theou*) geworden in seinem „Geiste“ (*in spiritu*) ihren Lebensbestand hat, also nur vom Gesichtspunkt eines im christlichen Sinne dreieinigen (trinitarischen) Schöpfergottes betrachtet, erscheint uns die Welt geeignet, der zeiträumliche Boden für die geschichtliche Verwirklichung der Heils Idee und für eine allmähliche Ausbattung des „Reiches“ in einer „Menschheit Gottes“ zu sein.

c) Das führt uns denn notwendig weiter zum Endziel dieses ganzen ersten Abschnitts: die Menschheit in ihrer Gottes- und Weltbildlichkeit als die spezifisch heilsfähige Creatur zum Verständnis zu bringen (Cap. III). Da handelt sich nicht etwa um rein biblische Darlegung eines unserer Heilsverfahren fernliegenden Paradieseszuhandes (f. o. S. 6 f.) oder um eine abstract-speculative Beleuchtung und Begründung der „unfindlichen Vollkommen-

heit" des Menschen oder der „Protoplasten“. Vielmehr wollen wir auch hier, unserem Ideal- und Idealprincip getreu, das in Christo, dem zweiten Adam, verwirklichte Abbild menschlicher Gotteskindheit, wie es uns im Olden erkaufen ist, ja wie wir es als begnadigte Gotteskinder erlebt haben, zum Maßstab und methodischen Ausgangspunkt uns dienen lassen. Die christliche Anthropologie, auch wo sie auf den schöpferischen Ugrund zurückgeht, muß auf den Heilegedanken sich gründen und den centralen Begriff menschlicher Heilsfähigkeit im Auge behalten, um sie nennlich bis in ihren gottgelehnten Anfang zu verfolgen. So wird uns erst der biblische Bericht von der menschlichen Urgeschichte lebendig, fruchtbar und verständlich werden.

Aber noch Eines kommt bei dieser methodischen Analyse unseres menschlich-christlichen Bewußtseins in Betracht. Wir sahen: zum Selbstbewußtsein kommt es nicht ohne Gottes- und Weltbewußtsein. Eine dogmatische Anthropologie ohne die Voraussetzung einer christlichen Theo- und Kosmologie wäre nicht verständlich, weil eben des Menschen Heilseanlage nur kraft der geheimnißvollen Vereinigung von Gottes- und Weltbild in ihm gemäßtestens erscheint. Eben deshalb ist es, wie ich glaube, von tiefgreifender Bedeutsamkeit im Gesamtssystem christlicher Heilslehre, daß von vornherein die Lehre von der Heilsfähigkeit des Menschen in engste Beziehung gestellt werde zur Lehre von der Geisteswelt oder den Engeln.

Wir ist vollkommen bewußt, welchen Anstoß ich damit allen denen gebe, die dem „modernen Bewußtsein“ gemäß nicht bloß den „Teufel ins Habelbuch“ geschrieben, sondern die Ueberzeugung, daß es ein unsichtbares Reich gottgeschaffener und lebensvoll wirkender Geisteswesen gebe, für ein Ueberbleibsel heidnischen Aberglaubens oder für eine Ausgeburt spiritistischer Einbildung, im besten Fall für ein Product der kindlich und volkstümlich blickenden frommen Phantasie ansehen. Allenfalls im kirchlichen Reich oder in liturgischer Bildsprache sei dieser Gedanke, wie z. B. Schleiermacher meinte, netzwerthbar, aber im wissenschaftlichen

System christlicher Heilslehre sei er einfach unmöglich, ja ein Anachronismus schreiendster Art.

Selbst in der positiv-kirchlichen Dogmatik wird die sogen. Engellehre oft wie ein Stiefkind oder Riesenbräutl behandelt, dem der Ehrenplatz im Hause — an dem Tisch der sogen. Grundartikel des Glaubens — versagt ist. Die neueren Dogmatiker behandeln sie (selt Schleiermacher) meist nur umfangsweise. Biedermann z. B. hebt in seiner „Encyclopaedie“ (D. II, S. 213 f.), wie er die „Lehre von der Geisteswelt zwischen Gott und dem Menschen“ sonderbarer Weise begründet, ausdrücklich hervor, daß diese Lehre eine „Erhöhung“ des christlichen Glaubens sei und keine „innere Verbesserung im Princip des Christenthums“ habe; ja er waltet über den Vortrag v. Hofmann's, die „biblische Engellehre in ein System zu bringen“ (vgl. Schriftbew. I, 214 ff. und Biedermann u. a. D. II, S. 26). — Unter den kirchlichen Dogmatikern gehen manche (wie Thomajus) ganz an ihre vorbei. Selbst Philippi rechnet sie zu den „weniger fundamentalen“ Lehrenpunkten. — Ruardinck hat Fr. Klyß (in seiner „speciellen Dogmatik“ 2. Aufl. S. 320 ff.) sehr richtig die „Lehre vom Satan“ verurtheilt, ohne vorher auch nur ein Wort über das Vorhandensein einer Geisteswelt gesagt zu haben. Es folgt diese (§ 26) — und zwar noch bloß als „Anhang“ d. h. hoch (wie oben bei der Soteriologie) als gar nicht in den geliebteren Zusammenhang christlicher Heilslehre hineinzuweisend — erst nach der Lehre von der Weltregierung (§ 25). Wo man, wie es meist in der neueren Dogmatik geschieht, mit vornehmlichem Nachdruck an der Angelo- und Soteriologie vorübergeht (z. B. Raftan), da genahet es mich immer an das fauße Wort: „Die Geisteswelt ist nicht beschaffen; dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt“. Verilich: „Gehemnißvoll am lichten Tag“ bleibt uns wie die Natur, so die Geisteswelt unverständlich und unersachbar, ja gleichgiltig, so lange wir sie nicht im Zusammenhang mit dem Gottes- und Heilsgedanken belauschten und betrachten. Aber in die christliche Werts- und Glaubensanschauung, namentlich in die auf dem Selbstbewußtsein ruhende christliche Lehre gehört sie — wie wir dogmatisch und biblisch glauben begreifen zu können (Klyß I, 8; II, 1) — mit innerer Nothwendigkeit und als nicht unersichtliches Sein hinein.

Ich hoffe durch meine, mit der Idee der Heilsfähigkeit zusammenhängende Beleuchtung der Lehre von den Engeln (§ 17) den Nachweis zu liefern, daß sie ein wesentlicher Bestandteil christlicher Heilslehre ist. Eine dogmatische Ontologie läßt sich jedenfalls nicht durchführen ohne Entscheidung über die Frage: ob es außer der sichtbaren Naturwelt oder vielleicht gerade

heit" des Menschen oder der „Protoplasten“. Vielmehr wollen wir auch hier, unserer Axiom- und Idealreine getreu, das in Christo, dem zweiten Adam, verwirklichte Urbild menschlicher Gotteskindschaft, wie es uns im Glauben erschaubar ist, ja wie wir es als begnadigte Gotteskinder erlebt haben, zum Maßstab und methodischen Ausgangspunkt uns dienen lassen. Die christliche Anthropologie, auch wo sie auf den schärfsten Ursprung zurückgeht, muß auf den Heilsgedanken sich gründen und den centralen Begriff menschlicher Heilsfähigkeit im Auge behalten, um sie womöglich bis in ihren gottgesetzten Anfang zu verfolgen. So wird uns erst der biblische Bericht von der menschlichen Urgeschichte lebendig, fruchtbar und verständlich werden.

Aber noch Eins kommt bei dieser methodischen Analyse unseres menschlich-christlichen Bewußtseins in Betracht. Wir sehen: zum Selbstbewußtsein kommt es nicht ohne Gottes- und Weltbewußtsein. Eine dogmatische Anthropologie ohne die Voraussetzung einer christlichen Theo- und Kosmologie wäre nicht verständlich, weil eben des Menschen Heilsanlage nur kraft der geheimnißvollen Vereinigung von Gottes- und Weltbild in ihr gewährt werden erscheint. Eben deshalb ist es, wie ich glaube, von tiefgreifender Bedeutsamkeit im Gesamtsystem christlicher Heilswahrheit, daß von vornherein die Lehre von der Heilsfähigkeit des Menschen in enge Beziehung gestellt werde zur Lehre von der Geisterwelt oder den Engeln.

Wir ist vollkommen bewußt, welchen Anstoß ich damit allen denen gebe, die dem „modernen Bewußtsein“ gemäß nicht bloß den „Teufel ins Habelbuch“ geschrieben, sondern die Ueberzeugung, daß es ein unsichtbares Reich gottgeschaffener und lebensvoll wirksamer Geisteswesen gebe, für ein Ueberbleibsel heidnischen Aberglaubens oder für eine Ausgeburt spiritistischer Einbildung, im besten Fall für ein Product der kindlich und volksthümlich dichtenden frommen Phantasie ansehen. Allenfalls im kirchlichen Liebes- oder in liturgischer Bildsprache sei dieser Gedanke, wie z. B. Schleiermacher meinte, verwerthbar, aber in wissenschaftlichen

System christlicher Heilswahrheit sei er einfach unmöglich, ja ein Anachronismus schreibender Art.

Selbst in der positiv-christlichen Dogmatik wird die sogen. Engellehre oft wie ein Reliquium oder Ahrimabel behandelt, dem der Ehrenplatz im Ganzen — an dem Tisch der sogen. Grundartikel des Glaubens — verlagert ist. Die neueren Dogmatiker behandeln sie (seit Schleiermacher) meist nur anhangsweise. Biedermann z. B. hebt in seiner „Pneumatologie“ (D. II<sup>o</sup>, S. 213 f.), wie er die Lehre von der Geisterwelt zwischen Gott und dem Menschen — sonderbarer Weise bezeichnet, ausdrücklich hervor, daß diese Lehre eine „Erlösung“ des christlichen Glaubens sei und keine „innere Veränderung im Princip des Christenthums“ habe; ja er läßt über den Versuch v. Hofmann's, die „biblische Engellehre in ein System zu bringen“ (vgl. Schriftbew. I, 214 ff. und Biedermann a. a. O. II<sup>o</sup> S. 25). — Unter den kirchlichen Dogmatikern gehen manche (wie Thomassin) ganz an ihre vorbei. Selbst Philippi rechnet sie zu den „weniger fundamentalen“ Lehrpunkten. — Neuerdings hat Fr. Nitzsch in seiner „Speciellen Dogmatik“ 2. Aufl. S. 32) ff. sehr scharf die „Lehre vom Satan“ berührt, ohne vorher auch nur ein Wort über das Vorhandensein einer Geisterwelt gesagt zu haben. Es folgt diese (§ 26) — und zwar auch bloß als „Anhang“ d. h. doch (wie oben bei der Satanologie) als gar nicht in den geliebtesten Zusammenhang christlicher Heilswahrheit hineingehörend — erst nach der Lehre von der Weltregierung (§ 25). Wo man, wie es meist in der neueren Dogmatik geschieht, mit vornehmlem Gehörn an der Angelo- und Satanologie vorübergeht (z. B. Kasten), da genügt es nach immer an des französischen Wert: „Die Geisterwelt ist nicht beschaffen; kein Sinn ist zu, kein Herz ist in ihr“. Freilich: „Weheimuthvoll am lichten Tag“ bleibt und wie die Natur, so die Geisterwelt unerschöpflich und unerschöpfbar, ja gleichgültig, so lange wir sie nicht im Zusammenhang mit dem Gottes- und Heilsgedanken betrachten und betrachten. Aber in die christliche Welt- und Glaubensanschauung, namentlich in die auf des Selbstzeugnis Jesu ruhende christliche Lehre gehört sie — wie wir dogmatisch und biblisch glauben beglaubend zu können (Nitzsch, I, 2; II, 1) — mit innerer Nothwendigkeit und als nicht unterlassendes Stütz hinein.

Ich hoffe durch meine, mit der Idee der Heilsfähigkeit zusammenhängende Beleuchtung der Lehre von den Engeln (§ 17) den Nachweis zu liefern, daß sie ein wesentlicher Bestandteil christlicher Heilswahrheit ist. Eine dogmatische Ontologie läßt sich jedenfalls nicht durchführen ohne Entscheidung über die Frage: ob es außer der sichtbaren Naturwelt oder vielleicht gerade

im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen eine Geisteswelt gibt, deren Dasein und Wirken mit der christlichen Gottes- und Welt-Idee sich aus Engtiefe berührt. Außerdem erhält eine Verlegung der Heilsanlage der Menschheit in der dogmatischen Anthropologie erst dadurch ihr volles Licht, daß die Geistwesen, obwohl dem Reiche Gottes und seiner heilsgeschichtlichen Bewirkung in providentieller Weise dienend, doch im Fall ihrer Aufnehmung wider Gott vom Heil ausgeschlossen erscheinen, also ihrer Eigenart und Anlage nach nicht heilsfähig sind. Dieses negative Moment würde zwar an und für sich noch nicht das Interesse rechtfertigen, das ich für diese tiefmütterlich behandelte Lehre machen möchte. Aber es kommt — wie wir später sehen werden (Abschn. II, 1) — noch ein anderer Gesichtspunkt hinzu, der unsere lebhafteste Theilnahme beansprucht. Wie die christliche Anthropologie als Lehre von der Heilsanlage des Menschen nur durch den Zusammenhang mit der Angelologie ihr volles Licht empfängt, so erscheint diese bedingend für die christliche Lehre von der Sünde (Hamartologie Abschn. II, 1). Denn ohne das Zugeständniß einer Entziehung der Sünde in der Geisteswelt (Satanologie) würde die Heilsfähigkeit der Menschheit erstlich in Frage gestellt sein (s. S. 10).

### § 1. Zusammenfassung.

1. Im engsten Zusammenhange mit dem (Vd. I, § 15 ff.) gewonnenen Real- und Idealprincip christlicher Glaubenslehre läßt sich die Heilsempfänglichkeit der sündigen, aber nach dem Heil sehnsuchtsvoll ringenden Menschheit als die erste bedingende Voraussetzung für das System christlicher Heilswahrheit bezeichnen.

2. Diese erfahrungsmäßige (subjective) Heilsempfänglichkeit weist uns aber hin auf eine wesentliche (objectiv-ontologische) Anlage, wie sie dem geistlich gearteten Menschen im Unterschied von allen (übermenschlichen) Geist- oder (untermenschlichen) Naturwesen eignet. Dadurch erweist uns die Menschheit

als die einzige geschichtsfähige Creatur, die kraft ihrer Gottes- und Weltbildlichkeit zu einer im Gottes- und Menschen-johne (Christus) wirkenden Heilsgemeinschaft (Reich Gottes) befähigt ist.

3. Der in der Idee der Heilsfähigkeit enthaltene Lehrstoff läßt sich als christliche Seinslehre (Ontologie), entsprechend unserm Gottes-, Welt- und Selbstbewußtsein, dreifach gliedern, indem wir zuerst (Cap. I) in der dogmatischen Theologie den Heilsgott, sodann (Cap. II) in der Kosmologie die Welt als den Heilsboden und endlich (Cap. III) in der Anthropologie — mit innerlich notwendiger Beziehung auf die Angelologie (§ 17) — den gottes- und weltbildlichen Menschen als die specifisch heilsfähige Creatur ins Auge fassen.

a) Für unseren leiblich orientirten Eintretungs-Paragraphen verweise ich den Leser auf Vd. I, S. 233 ff. und das architektonische Bild im Anbange der Principienlehre. Hier schon eine biblische Begründung für unsern Weg geben hieße den folgenden Capiteln vorzuziehen. Aber behaltens für diese einleitenden Gesichtspunkte muß es uns doch erscheinen, daß die gesammte h. Schrift in ihrem geschichtlichen und lehrhaften Zusammenhang jenem Grundgedanken, von dem unser systematische Weiterentwicklung ausgeht, in beständiger Weise das Siegel ausstrahlt. Sie gibt uns nicht eine allgemeine „Lehre von Gott und seinem Wesen“, sondern weist uns gleich in ihren ersten Wärttern darauf hin, daß die Welt (Himmel und Erde) durch sein Wort und seinen Geist (1 Mos. 1, 2) in geordnetem Nacheinander auf den Menschen hin geschaffen worden (1 Mos. 1, 26). Im Menschen aber tritt das Gottesbild genau mit dem Erdgebilde (1 Mos. 2, 7) und der Gattungseigenschaft (1 Mos. 1, 26 Mann und Weib) ins Bewußtsein entgegen, daß auf dem Wege der Kultur (1 Mos. 1, 26) die Weltbeherrschung seitens des Menschen (2, 15) erzielt werde. So wurde die „Einkerbung Himmels und der Erde“ (1 Mos. 2, 4) der Anfang einer Geschichte (nach-), die zwischen Gott und dem zur Gottes- und Weltbildlichkeit erschaffenen Menschen vor sich gehen sollte. Erstlich der hohe und hehre Sabbath-Gebante (1 Mos. 2, 2 ff.) hat nur in dem Zusammenhange vollen Sinn, daß der Mensch in göttgeheiliger Ruhe, d. h. in der Lebensgemeinschaft mit seinem Schöpfer den Frieden und das ideale Ziel seines Strebens und Sehns nach und finden sollte. So ist der Mensch nicht bloß von und zu Gott geschaffen, um im Gehorsam gegen das Gottesgebot sich zu behaupten. Es wird auch von vornherein die Möglichkeit der eigenwilligen Fortentwicklung mit der verhängnis-

vollen Lebensfolge ins Auge gefaßt, ja ausbreitlich als gottgewollte und gottgeordnete Prüfung und Vorbereitung für den Menschen dargestellt (1 Mos. 2, 15 ff.). Und weil die Befragung zur Sünde — wie unten zu sehen hier noch nicht wie und woher — jedenfalls von Außen an ihn herantritt und nach eingetretener Fall die Scham und innerer Seelenunruhe noch der „Fürcht vor Gott“ (1 Mos. 3, 10 ff.) ihn zersplittert, leitet neben dem ausgesprochenen Wunsch (1 Mos. 3, 11 f.) von vornherein das Heils- und Trostwort der Verheißung mit der Aussicht auf den heilbringenden Sieg des Weibes „samens“ uns entgegen. Auch die erste, des Rächens Wille bezeichnende Sinnethal Gottes (1 Mos. 3, 21) weist nicht bloß auf Javams Heilsabsicht, sondern auch auf das gesüllenen Menschen Heilsfähigkeit hin. — Sedann wird in dem „Buch über die Knospenen Rabans“ (1 Mos. 5, 1 ff.) mit Rückbeziehung darauf, daß der Mensch „Welt ähnlich“ und zwar als „Mann und Weib“, also zugleich naturgemäß geschaffen wurde, ausdrücklich hervorgehoben, daß Kham einer Sünde ergriffen, der „ihm gleich als sein Abbild“. Und nach 1 Mos. 9, 2 ff. soll das Vergehen von Menschheit deshalb so heftig geahndet werden, weil der Mensch — auch als Sinder — das ursprüngliche Gottbild noch an sich trägt (vgl. Joh. 3, 9). Jenelei aber pflanzt sich der „Same“ fort, von Geschlecht zu Geschlecht, jeder Same einer beginnenden neuen Menschheit, in welchen „gesegnet werden sollen alle Geschlechter der Erde“ (1 Mos. 12, 1; 18, 18; 22, 16; vgl. Apoc. 3, 12), auf daß „der Segen Abrahams unter die Völker käme in Christo Jesu“ (Gal. 3, 8, 14). Darin liegt für uns bereits auf alttestamentlichem Boden die Wirklichkeit einer trotz der eingetretenen Sünde noch verankerten, der Heilsfähigkeit entsprechenden Heilsfähigkeit der Menschheit. Freilich wird, namentlich in den prophetischen Fragmenten des N. B. wiederholt hervorgehoben, daß in Folge der Sünde der Mensch „heillos“ geworden. „Es kann dich Niemand heilen“ (Jer. 30, 11.); „das ganze Dampf ist krank, das ganze Herz ist matt“ (Jes. 1, 5.); denn „Schade ist herabgewallen über und deine Wunden unheilbar“ (Jer. 30, 12). Ja, das menschliche Herz wird geradezu als ein „Steinernes“ bezeichnet (Hes. 36, 26) und die einzelnen Stieber selbst der Gewand der Gottesvolles im prophetischen Bild des Eschels als „verdorrt Gebeins“ geschildert, deren Heilung fraglich und ungewiß erscheint (Ez. 37, 1 ff.). Aber dieser heil. Ernst der Selbstbeurteilung, dieser tief einschneidende Feststandes erweist gerade das tiefe Heilsbedürfnis und die Heilsfähigkeit des Menschen unter dem Gesichtspunkt der allmenschlichen Sünde und Liebesabsicht Gottes. Er sieht das sinnige Volk „in seinem Mute liegen“ und spricht zu ihm: „Du sollst leben“ (vgl. Ezek. 16, 5; v. m. v. 1. a. 26. I. S. 237). Gottes Gütlichkeit kann auch die tief schmerzenden Gebeins lebendig machen (Ez. 37, 6). Daher der Seufzer: „Weile du mich, Herr, ja werde ich heil“ (Jer. 17, 11); daher die prophetische Insaug Gottes dem sinnigen

Israel gegenüber: „Dein Heil siehet allein bei mir“ (Jes. 13, 4. v. 14). Es gilt also „Gottes Angeicht zu suchen, daß Er uns heile“ (Jes. 5, 22). Ich sehe wohl „in Finsterniß“ aber „der Herr ist mein Licht“; ich will „auf den Herrn schauen, und des Gottes, meines Heilandes, harren“ (Mich. 7, 7, 1) — So zieht sich mit der Heilsabsicht auch die Bewußtheit der Heilsführung durch die Psalmen hindurch. Der Seufzer Jakobs: „Herr, ich warte auf dein Heil“ (1 Mos. 49, 15) ist die Signatur aller Frommen des N. B. (Ps. 14, 1; 119, 81. 120. 125 ff.; vgl. Ps. 38, 20; 27, 1; 42, 2; Ps. 12, 2 f.; 45, 17; 49, 6 f.; 52, 7). Vgl. überhaupt für den centralen biblischen Heils-Gedanken Bd. I, S. 259 ff.

Diese persönliche Heilsfähigkeit zielt zugleich ab auf das „Kommen seines Reiches“ (Mt. 23, 1 f.; 145, 22), auf ein „einiges Volk Gottes“, da nicht bloß Israel (Jer. 27, 7), sondern „die Menschen die Herde seiner Weibe“ werden sollen (Ez. 34, 26 f.; vgl. Jer. 49, 4; Joh. 10, 12 ff.). Dann erst wird das „Reich der Heiligen der Höchsten“ (Tom. 7, 15 f., 12) zu gottgewollter Verwirklichung in der Wirkwelt gelangen (vgl. Bd. I, S. 113). Diese schließliche Heilsbestimmung der Menschheit ruht aber wesentlich darauf, daß Gott dem Menschen (vgl. besonders Ps. 8, 2 ff.) eine geradezu einzigartige Stellung in der gottgeschaffenen Welt hat geben wollen, indem er ihn „zum Herrn gemacht über seine Hände Werk“ und die Menschenkinder als seine „als Gottes Kinder“ erhen (Ps. 144, 2), in zu „Schalen seiner Weibe wachsen mü“ (Ps. 100, 3; 95, 5). Die Engel, die Heilswesen heißen zwar in besonderem Sinne „Kinder Gottes“ (1 Pet. 1, 2; 1 Mos. 6, 5 vgl. Job. 38, 7) und erscheinen dazu bestimmt, der Herstellung seines Reiches in der Menschheit als „starke Heben“ zu dienen (Ps. 103, 20; 104, 4; Ez. 1, 1). Aber ihr Heil (Jud. 8, 2) und ihre naturbedingte Verweisung mit den „Töchtern der Menschen“ hatte ein Geschlecht von Uebermenschen („Gewaltige in der Welt“) herbeigeführt (1 Mos. 6, 4 ff.), deren Heilsfähigkeit in Folge ihrer titanenhaft kühnsten Selbstüberhebung in der Thut zerstückt erschien, so daß sie dem Gericht verfallen mußten (1 Mos. 6, 7; 7, 22). Aber gerade daraus ergibt sich, daß nach alttestamentlicher Glaubenslehre auch in das Gerettete und in Abrahams Samen gesegnete „Menschheit“ ihre Heilsbestimmung und somit ihre Heilsfähigkeit nicht eingebüßt hat. Sie tragen noch „Gottes Keit“ an sich und sind „als unmal Kinder des Höchsten“ (Ps. 82, 6), die zwar um der Sünde willen sterben (Ez. 18, 20; 5 Mos. 24, 15), aber durch Gottes Gnade leben sollen (Ez. 33, 11 ff.). Und es erscheint charakteristisch für den „von der Erde genommenen“ Menschen (Kham), dem „Gott seinen Odem einblies“ (1 Mos. 2, 7), daß er die einzige „Lebendige“ auf der Welt ist, von der es heißen mag: „der Stand muß zwar zur Erde zurückfallen, wir er gewinnen, aber der Geist wieder zu Gott, der ihn gegeben hat“ (Pred. Sol. 12, 7). In dieser Doppel-Natur,



im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen eine Götterwelt giebt, deren Dasein und Wirken mit der christlichen Gottes- und Welt-Idee sich aufs Engste berührt. Außerdem erhält eine Darlegung der Heilsanlage der Menschheit in der dogmatischen Anthropologie erst dadurch ihr volles Licht, daß die Geistwesen, obwohl dem Reiche Gottes und seiner heilsgeschichtlichen Bewirklichung in providentieller Weise dienend, doch im Fall ihrer Auflehnung wider Gott vom Heil ausgeschlossen erscheinen, also ihrer Eigenart und Anlage nach nicht heilsfähig sind. Dieses negative Moment würde zwar an und für sich noch nicht das Interesse rechtfertigen, das ich für diese stufenmütterlich behandelte Lehre wachrufen möchte. Aber es kommt — wie wir später sehen werden (Abschn. II, 1) — noch ein anderer Gesichtspunkt hinzu, der unsere lebhafteste Theilnahme beansprucht. Wie die christliche Anthropologie als Lehre von der Heilsanlage des Menschen nur durch den Zusammenhang mit der Angelologie ihr volles Licht empfängt, so erscheint diese bedingend für die christliche Lehre von der Sünde (Hamantologie Abschn. II, 1). Denn ohne das Zugeständniß einer Entstehung der Sünde in der Götterwelt (Satanologie) würde die Heilsfähigkeit der Menschheit erwidlich in Frage gestellt sein (f. v. S. 10).

### § 1. Zusammenfassung.

1. Im engsten Zusammenhange mit dem (Wd. I, § 15 ff.) gewonnenen Real- und Idealprincip christlicher Glaubenslehre läßt sich die Heilsempfänglichkeit der sündigen, aber nach dem Heil sehnsüchtig ringenden Menschheit als die erste bedingende Voraussetzung für das System christlicher Heilswahrheit bezeichnen.

2. Diese erfahrungsmäßige (subjective) Heilsempfänglichkeit weist uns aber hin auf eine wesentliche (objectiv-ontologische) Anlage, wie sie dem geistlich gearteten Menschen im Unterschied von allen (übermenschlichen) Geist- oder (untermenschlichen) Naturwesen eignet. Dadurch erscheint uns die Menschheit

als die einzige geschichtsfähige Creatur, die kraft ihrer Gottes- und Weltbildlichkeit zu einer im Gottes- und Menschenhohne (Christus) gipfelnden Heilsgemeinschaft (Reich Gottes) befähigt ist.

3. Der in der Idee der Heilsfähigkeit enthaltene Lehrstoff läßt sich als christliche Seinslehre (Ontologie), entsprechend unserm Gottes, Welt- und Selbstbewußtsein, dreifach gliedern, indem wir zuerst (Cap. I) in der dogmatischen Theologie den Heilsgott, sodann (Cap. II) in der Kosmologie die Welt als den Heilsboden und endlich (Cap. III) in der Anthropologie — mit innerlich notwendiger Beziehung auf die Angelologie (§ 17) — den gottes- und weltbildlichen Menschen als die (specifisch) heilsfähige Creatur ins Auge fassen.

a) Für unsern leitiglich orientirenden Einleitungs-Paragrafen verweise ich den Leser auf Wd. I, S. 288 ff. und das archaischenische Bild im Anhange der Principienlehre. Für ichen eine biblische Begründung für unsern Satz gehen die folgenden Capiteln vorzueisen. Aber bedeutsam für diese einleitenden Gesichtspunkte muß es uns doch erscheinen, daß die gesammte h. Schrift in ihrem geschichtlichen und lehrehaften Zusammenhang jenem Grundgedanken, von dem unsere systematische Vorentwickelung ausgeht, in beständigster Weise das Siegel aufdrückt. Sie giebt und nicht eine allgemeine Lehre von Gott und seinem Werken, sondern weist uns gleich in ihren ersten Milteln darauf hin, daß die Welt (Himmel und Erde) durch sein Wort und seinen Geist (1 Mos. 1, 2) in geordnetem Nacheinander auf den Menschen hin geschaffen worden (1 Mos. 1, 26). Im Menschen aber tritt das Gottesbild geeint mit dem Erdergeilde (1 Mos. 2, 7) und der Sattungsnatur (1 Mos. 1, 26 Mann und Weib) und herart enigeren, daß auf dem Wege der Cultur (1 Mos. 1, 28) die Weltbeherrschung seitens des Menschen (2, 26) erzielt werde. So wurde die „Entstehung Himmels und der Erde“ (1 Mos. 2, 4) der Anfang einer Geschichte (1, 5), die zwischen Gott und dem zur Gottes- und Weltbildlichkeit erschaffenen Menschen vor sich gehen sollte. Selbst der heile und heure Sabbath-Gebante (1 Mos. 2, 3 ff.) hat nur in dem Zusammenhange vollen Sinn, daß der Mensch in gottgeheiliger Ruhe, d. h. in der Lebensgemeinschaft mit seinem Schöpfer den Frieden und das ideale Ziel seines Strebens und Sehnsüts suchen und finden sollte. So ist der Mensch nicht bios von und zu Welt geschaffen, um im Scherem gegen das Weltgötzebild sich zu behaupten. Er wird auch von vornherein die Möglichkeit der eigenwilligen Selbstentwickelung mit der beherrsch-

vollen Lebenslage ins Auge gefaßt, ja ausdrücklich als gottgewollte und gottgeordnete Prüfung und Erprobung für den Menschen dargestellt (1 Mos. 2, 16 ff.). Und weil die Verlobung zur Ehe — wie unterirdisch hier noch nicht wie auf Erden — jedenfalls von Außen an ihn herantritt und nach eingetretener Ehelicheit die Ehemann- und innere Seelenanrede nicht der „Kraft vor Gott“ (1 Mos. 2, 24) ihm gerichtet, tritt neben dem ausgesprochenen Ehelicheit (1 Mos. 2, 24) von vornherein das Gesehene und Kraftwort der Verlobung mit der Aussicht auf den heilbringenden Sieg des „Weibessemens“ und entzogen. Auch die erste, des Menschen Wölbende Gebendheit Gottes (1 Mos. 2, 24) weist nicht bloß auf Jannes Heilsabficht, sondern auch auf des gesunden Menschen Heilsfähigkeit hin. — Sodann wird in dem „Buch über die Nachkommen Adams“ (1 Mos. 3, 1 ff.) mit Rücksicht auf das, daß der Mensch „Gott ähnlich“ und zwar als „Mann und Weib“, also zugleich naturbildlich geschaffen worden, ausdrücklich hervorgehoben, daß Adam einen Sohn erzeugt, der „ihm gleich als sein Abbild“, und nach 1 Mos. 3, 2 ff. soll das Vergehen des Menschentum behald so hart geahndet werden, weil der Mensch — auch als Sündler — das ursprüngliche Gottesbild noch an sich trägt (vgl. Gal. 3, 2). Zugleich aber pflegt sich der „Same“ fort, von Geschlecht zu Geschlecht, jener Same einer beginnenden neuen Menschheit, in welchem „geordnet werden sollen alle Geschlechter der Erde“ (1 Mos. 12, 1; 18, 18; 22, 17; vgl. Kroph. 3, 12), auf daß „der Segen Abrahams unter die Völker käme in Christus Jesu“ (Gal. 3, 14). Derselbe liegt für uns bereits auf alttestamentlichem Boden in der Hinsicht einer trotz der eingetretenen Sünde noch vorhandenen, der Heilsfähigkeit entsprechenden Heilsfähigkeit der Menschheit. — Fernlich wird, namentlich in den prophetischen Aussagen des N. B., wiederholt hervorgehoben, daß in Folge der Sünde der Mensch „heillos“ geworden. „Es kann dich Niemand heilen“ (Jer. 30, 11 f.); „das ganze Land ist leere, das ganze Herz ist kalt“ (Hes. 1, 4); kein „Schade ist verzweifelt löse und keine Wunden unheilbar“ (Jer. 30, 12). Ja, das menschliche Herz wird geradezu als ein „Heimort“ bezeichnet (Hes. 30, 26) und die einzelnen Glieder selbst der Gemeinde des Gottesvolkes im prophetischen Gesicht des Hageziel als „verdorrene Hebeine“ gezeichnet, deren Belebung fraglich und ungewis erscheint (Hes. 37, 1 ff.). Aber dieser heil. Kern der Selbstbelebung, dieser tief einschneidende Pfandstein, dem erweist gerade das tiefe Heilsbedürfnis und stellt die Heilsfähigkeit des Menschen unter den Gesichtspunkt der allmählichen Erneuerung und Heilbräutigartigkeit Gottes. Er sagt das „Unbegreifliche“ in seinem Munde liegen“ und spricht zu ihm: „Du sollst leben“ (vgl. Hes. 16, 4 mit v. 20; f. a. Bd. I, S. 227). Gottes Geisteshauch kann auch die tief einschneidende Sünde lebendig machen (Hes. 37, 1). Daher der Segner: „Heile du mich, Herr, so werde ich heil“ (Jer. 17, 14); daher die prophetische Aussage Gottes dem sündigen

Jedem gegenüber: „Dein Heil steht allein bei mir“ (Hes. 13, 1. 2. 14). Es gilt also „Gottes Angeficht zu suchen, daß Er uns heile“ (Hes. 5, 15). Ich sage wohl „in Finsternis“ aber „der Herr ist mein Licht“; ich will „aus den Toren schauen, und des Gottes, meines Heilandes, Thore“ (Mich. 7, 1 f.) — So zieht sich mit der Heilsabficht auch die Gewißheit der Heilsabficht durch die Palmen hindurch. Der Segner Jakob: „Herr, ich warze auf dein Heil“ (1 Mos. 49, 24) ist die Signatur aller Frommen des N. B. (Hes. 14, 2; 119, 61. 122. 125 f.; vgl. Ps. 33, 10; 37, 1; 42, 4; Jer. 12, 8 f.; 45, 17; 49, 2 ff.; 52, 2). Vgl. überhaupt für den centralen biblischen Heils-Gebanken Bd. I, S. 269 ff.

Diese ursprüngliche Heilsabficht zielt zugleich ab auf das „Kommen eines Heiles“ (Hes. 28, 1 ff.; 145, 11), auf ein „einiges Werk Gottes“, da nicht bloß Israel (Jer. 27, 7), sondern „die Menschen die Herde seiner Weide“ werden sollen (Hes. 34, 20 f.; vgl. Jer. 49, 25; Jer. 10, 16 ff.). Dann erst wird das „Reich der Heiligen des Himmels“ (Rom. 7, 16 f. 22) zu gottgewollter Verwirklichung in der Welt erfüllt gelangen (vgl. 1. Th. I, S. 113). Diese ursprüngliche Heilsabficht der Menschheit zielt aber wesentlich darauf, daß Gott dem Menschen (vgl. besonders Ps. 8, 3 ff.) eine geradezu einzigartige Stellung in der gottgeschaffenen Welt hat geben wollen, indem er ihn „zum Herrn gemacht über seiner Hand Werk“ und die Menschenkinder als seine, als „Gottes Kinder“ nannte (Ps. 144, 2), in zu „Schöpfung seiner Weide machen will“ (Ps. 100, 3; 95, 7). Die Engel, die Geistwesen heißen zwar in besonderem Sinne „Kinder Gottes“ (1. Th. 1, 10 ff.; vgl. 1. Th. 1, 10 ff.; vgl. 1. Th. 1, 10 ff.) und erscheinen dazu bestimmt, der Verwirklichung seines Reiches in der Menschheit als „starke Heiden“ zu dienen (Ps. 108, 23; 104, 4; 136, 1, 2). Aber ihre Kraft (Jud. 6; 2 Pet. 2, 4) und ihre naturwidrige Verwirklichung mit den „Töchtern der Menschen“ hatte ein Geschlecht von Liebesmenschen („Gemalliche in der Welt“) herbeigeführt (1 Mos. 6, 1 ff.), deren Heilsfähigkeit in Folge ihrer Unmenslichkeit demüthigen Selbstverleugung in der That zerfallen erschien, so daß sie dem Gericht verfallen mußten (1 Mos. 6, 1; 7, 22). Aber gerade daraus ergibt sich, daß nach alttestamentlicher Stundenrechnung die in Noah gestellte und in Abrahams Samen gesegnete „Menschheit“ ihrer Heilsabfichtung und somit ihrer Heilsfähigkeit nicht eingestrichelt hat. Sie tragen noch „Gottes Wort“ an sich und sind „adäquat Kinder des Himmels“ (Ps. 82, 6), die zwar aus der Sünde wieder herben (Hes. 18, 20; 5 Mos. 24, 16), aber durch Gottes Gnade leben sollen (Hes. 33, 11 ff.). Und es erscheint charakteristisch für den „von der Erde gesammelten“ Menschen (Adam), dem „Mott seinen Ohren einblies“ (1 Mos. 2, 7), daß er die einzige „lebendige Seele“ auf der Welt ist, von der es heißen mag: „der Staub muß zwar zur Erde zurückkehren, aber er gesendet, aber der Geist wieder zu Gott, der ihn gegeben hat“ (Pred. Sal. 12, 7). In dieser Doppel-Natur,



lei. Die dogmatischen Systeme des Mittelalters kennzeichnen sich dabei stets als einseitig theologisch gefärbt, mochten sie vom Thomistischen oder Scotistischen Gottesbegriff ausgehen. Erst die Reformatorischen Bekenner sich auf den wahren anthropocentrischen und christocentrischen Grundgedanken der Heilsslehre. Freilich nicht auf die Lauer und mit voller Klarheit. Welscher lauchlicher selbst ging (in der Ausgabe der loci von dem Jahre 1521 vgl. Corp. Ref. XXI, p. 86 ff.) bekanntlich davon aus, daß man — mit Rücksicht der unerschöpflichen „Specialitäten über Gott und sein inneres Wesen“ — vor Altem de hominis virtute adcoquo de libero arbitrio handeln müsse. Um der romanisierenden Gefahr der wenn auch nur theilweisen Mitwirkung des Menschen bei seinem Heilssprogruß zu entgehen, wurde nicht nur von Melanchthon (1. und 2. Ausgabe der loci, sowie schon in seiner Theol. instituta Corp. Ref. XXI, 58), sondern auch von Luther (de servo arbitrio 1525) die Unfreiheit und Willensunfähigkeit des natürlichen Menschen so einseitig in den Vordergrund gestellt, daß eine Erlösung nur auf rein göttliche Wirkung hin (Delectationibus, Reformation) möglich erscheint. Infolge dessen findet sich — zum Theil im Gegenjah zur früheren melanchthonischen Behauptung von der activen Fähigkeit des Menschen sich dem Heil hinzuwenden (voluntas a se applicandi ad gratiam) — in den lutherischen Bekenntnisschriften der Gedanke von der capacitas (salutis) more passiva ausgesprochen. Die humanae virtus (Rugb. Conf. ed. Müller p. 46) erscheinen abgesehen von der Wirkung des h. Geistes pleneque inopis affectibus et in potestate diaboli. Aber die pavida conscientia (p. 45) gilt doch als Beweis für die noch vorhandene schwächliche der Heilssfähigkeit. Und selbst die Form. Conc. (II de lib. arb. p. 598 ff.), obwohl sie mit Verweisung auf die „heilige Schrift“ (Sg. 36, c.), die das Herz des natürlichen, sündigen Menschen einem harten „Stein“ (lapis rudis truncatus) vergleicht, ihn für die geistliche Erneuerung in eigener Kraft absolut reiferen (proprus emortuus p. 599) nennt, weist ihm doch als vernünftiger Creatur (rationalis creatura) nicht bloß das libre agere (die Willsfreiheit in robis civilibus) zu, sondern auch jene capacitas non activa, sed passiva für die Heilssanierung. In dieser Hinsicht sei der Mensch, sein Stein oder Block, sondern dazu erschaffen — ein Gotteskind zu werden (ad hanc renovationem nullus lapis, nullus truncatus, sed solus homo creatus est pag. 594). Während also die spiritus nulli in aeternum von Gott verwehrt sein, ist (kraft jener schwächlichen) die natura hominis lapsi vitae aeternae rapax geliebten, wenn auch nicht activa sed efficiendi habitata, sondern kraft der mera miscralia Dei. In dieser Richtung bewegen sich auch mehr oder weniger die älteren lutherischen Dogmatiker. Melanchthon selbst spricht ausnahmslos das cognoscere beneficia Dei auf seine Gotthe. Er zieht mit Luther — unter Hinweis auf das quoniam Deum in Christo — die labyrinthos divinitatis zu meiden.

Später aber emigret er selbst (wie Jesus Nachfolger seit Gerharb) nicht der Befehle, den abstrakten (im Grund reformierten) Gottesbegriff in den Vordergrund zu stellen und den gesund anthropocentrischen Ausgangspunkt christlicher Gottes- und Heilsslehre mehr oder weniger aus dem Auge zu verlieren. So verkannte man die auch der sündigen Menschheit kraft der imago Dei noch innezuwohnenden elementare Aktivität und stellt die Heilssfähigkeit — wie wir später sehen werden — mit der fatalistischen Sünde weitentlich auf ein und dieselbe Stufe absoluter Heilsslosigkeit und Verdammtlichkeit. Dadurch aber erschien der wichtige Grundgedanke spezifisch menschlicher Heilssfähigkeit ernstlich gefährdet.

c) Der zu bekämpfende Gegenjah gegen die von uns entwickelte elementar menschlicher Heilssfähigkeit und gegen die sich daran knüpfende christliche Heilsslehre (Ontologie) wird sich uns als ein doppelter herausstellen. Entweder begründet man den Menschen zu einem statisch gebundenen Naturwesen, das auf dem Wege fortschreitender „Entwicklung“ durch den Prozeß des Selbstbewußtseins“ sich zur (immanenten) Gottes- und Weltliebe emporebeilt, um schließlich selbstgemachten Untergang in das Meer der Notwendigkeit (Determinations) Naturgesetzes, mit pantheistischem Hintergrund; vgl. W. I, S. 171 ff.). Oder aber man erhebt den Menschen in die Sphäre freier Existenz, jedoch er kraft seiner „vernünftigen Willens“ zur Erkenntnis des überweltlichen Gottes sich zu erheben im Glauben sein soll, um schließlich im Sinne der von ihm erfassten (transzendenten) Gottesliebe die Welt frei zu beherrschen und durch Herstellung eines Reiches Gottes moralisch zu erneuern (indifferentistischer Rationalismus mit heiligerem Hintergrund; vgl. W. I, S. 177 ff.). Der für die christliche Gottes- und Weltanschauung entscheidende Heilssgedanke wird hier wie dort bestritten und eine Art Selbstbestimmung an die Stelle gesetzt mit Ignoranz der heilsgeschichtlichen Voraussetzungen. Wie weiter in unserer dogmatischen Entwicklung christlicher Theol., Kosmo- und Anthropologie freis liebes Extreme im Auge zu behalten haben, um den von ihnen geschöpften Grundgedanken menschlicher Heilssempfänglichkeit und Heilssfähigkeit mit Beziehung auf Gott und Welt, Geist und Natur consequent durchzuführen. Methodisch richtig kann das u. g. weder geschehen durch ein vorausgeschicktes, gleichsam neutrales Gebiet „allgemeiner Gottes- und Naturtheol.“ (Rahnis), noch auch durch eine ipsenegative Konstruktionslehre über die „Abstraktion“ Gottes und „Relativität“ des Weltbegriffs (Biederwinn, H. Schweizer, Ripps, Dörner). In dem j. W. in Schliermaier's Glaubenslehre gerade die Entwicklung des „reinen Naturgefühls“ ohne Verhinderung des centralen Heilssbegriffes zum Zusammenstoß pantheistischer Ideen gemachen, während die rationalistische Einbildung einer „natürlichen Religion“ dem heilsgeschichtlichen Gottesbegriff Theol. und Theol. gegenüber hat. Auch die Erkenntnis eines „Reiches Gottes“ als der Vermittlung

des „Selbstwortes“ Gottes zur „sittlichen Verheerung der Welt“ (Ritschl, *Rel. Lehre* § 2) ist nicht dazu angethan, jene beiden Grundrhythmen a limine abzumessen. Die Verurteilung aber auf die ursprüngliche Gottesgemeinschaft der Menschen“ (Philippi) droht ohne den centralen Heilsgedanken und den Nachweis der gegenwärtig noch vorhandenen Gottes- und Weltbildlichkeit des Menschen unfaßbar zu bleiben. Und die an die Spitze des Systems gestellte Entwicklung des Begriffs der „Wohlfahrt“ Gottes (Jennf), aber gar der „absoluten Substanz“ (Philippi) ist nicht dazu angethan, dem Heilsgedanken das ihm zutrommelnde Primat zu nehmen. Es erscheint mir daher sehr zweckdienlich, daß neuerdings Fr. Nitsch („*Spezielle Dogmatik*“, 2. Aufl. 1896 S. 256 ff.) von der Anthropologie seinen Ausgangspunkt nimmt. Was erscheint es als ein Erfolg, daß er die Lehre von dem gottes- und weltbildlichen Menschen, ja sogar das Wesen der Sünde (S. 277 ff.) meint entwickeln zu können, ohne die christliche Gottes- und Weltidee zu berühren. Der Heilsgedanke und die Person des Gottes- und Menschensohnes muß auch hier als principielle(r) (realer und idealer) Ausgangspunkt für die dogmatische Tyro, Kosmo- und Anthropologie sich bewahren (vgl. *Wb.* I, § 15. 3).

### Erstes Capitel.

## Der lebendige Gott des Heils als Urquell menschlicher Heilssfähigkeit.

(Dogmatische Theologie.)

### A. Voraussetzungen der christlichen Gotteslehre (§§ 2—4).

#### § 2. Das „natürliche“ Gottesbewußtsein und die „Beweise“ für das Dasein Gottes.

1. Die Frage, ob das sogen. „natürliche Gottesbewußtsein“ als Anknüpfungspunkt für die Entwicklung der specifisch christlichen Gotteslehre wertvoll und bedeutsam sei, hat von je her unter den Dogmatikern eine verschiedene Antwort gefunden. Von der einen Seite suchte und fand man in der „natürlichen Religion“ und in der dem Menschen „angebotenen“ Gottesidee die Spuren der Gottheit selbst und sah in der großartigen, christlichen Gotteslehre nur die läuternde Correctur jenes allgemeinen Gottesbewußtseins (so

schon die Apologeten der alten Kirche und die Scholastiker des Mittelalters, dann Leibniz, Cartesius u. a.). Von der anderen Seite sprach man jenen natürlichen Gottesbewußtsein theils wegen seiner (obj.) Unklarheit, theils wegen seiner (subj.) Ungewißheit jede positive Bedeutung für die christliche Theologie ab (so bei manchen älteren Dogmatikern unserer Kirche, wie Melancthon und Chemnitz). Ja, man ging so weit, die „natürliche Religion“ geradezu für eine Selbsttäuschung und Einbildung zu erklären (so neuerdings A. Ritschl und seine Schule).

Uns erscheint es von Wichtigkeit, zunächst jener Illusion, als sei die Gottesidee dem Menschen „angeboren“ (Cartesius), entgegenzutreten. Abgesehen von der gar nicht zu beantwortenden, hier jedoch entscheidenden Zweifelsfrage, welche Gottesidee es sei, die ihm innewohne, lehrt Erfahrung und Geschichte, daß der Mensch, als Einzelwesen gedacht oder auf sich selbst gestellt, gar nicht zu einer Gottesidee gelangt, wie er es denn auch als Einzelner (*homo solus*) weder zur Sprachentwicklung, noch auch zur sittlichen und kulturellen Ausgestaltung des Lebens bringen kann. Nur innerhalb der Gemeinschaft (vgl. *Wb.* I, § 8), also auf geschichtlichem Wege, durch Sprache und Sitte, im Anschluß an Natur und Gewissen kann es in der Menschheit wie zu einer wirklichen Cultur, so zu einem wirklichen Cultus, einer Gottesverehrung kommen. Freilich muß in dem Einzelnen, als einem aus der Gemeinschaft herausgehorenen und in ihr heranwachsenden Individuum das religiöse Organ, d. h. ein gewisser Sinn für die Entwicklung des Gottesbewußtseins angeboren sein, denn sonst könnte er durch Erziehung und Beispiel, durch Wort und That nicht ausgebildet und mit einem bestimmten Inhalt erfüllt werden. Aber das Gottesbewußtsein als solches oder gar eine bestimmte Gottesvorstellung kann gar nicht angeboren sein, da erst der Gemeinschaftsfactor auf Grund einer vorausgesetzten Selbstoffenbarung Gottes in Natur und Gewissen, in That und Wort das religiöse Bedürfnis und seine Befriedigung im Gebetsleben des Einzelnen wahrhaft (I, § 7). Es ist mit dem religiösen Organ, wie mit dem Sprachvermögen

und dem Gewissen. Angeboren ist die Fähigkeit, der zu entwickelnde Sinn dafür. Aber inhaltlich erscheint das religiöse wie das sittliche Bewußtsein durch geschichtliche Entwicklung und die uns umgebende geistige Atmosphäre bedingt. Es gelangt auch ohne Ausbildung des Sprachvermögens (Wortüberlieferung) zu seinem bestimmten Inhalt.

Wie uns die Religionsgeschichte lehrt, prägt sich dieses Gottesbewußtsein höchst verschieden und in mannigfachen, meist krankhaften Verzerrungen aus (Vd. I, § 11 ff.). Aber trotz dieser pathologischen Erscheinungen lehrt uns doch die Thatfache der Religionsgemeinschaften auch auf außerordentlichem Gebiete, daß die Menschheit, wo sie in kulturlicher und sittlicher Gemeinschaft lebt, der Gottesidee nicht ledig gehen kann und durch betreffende Caste, wenn auch in unvollkommenen, oft geradezu kindisch abergläubischen (rudimentären) Formen ihrem Anbetungsbedürfnis Befriedigung zu schaffen sucht. Aus diesen verschiedenen Erscheinungsformen der geschichtlich vorliegenden Natur-Religionen einen „reineren“ allgemeinen menschlichen Gottesbegriff herausklauben und durch Vernunftargumentation oder moralische Beweise eine Allen zugängliche Gottesidee oder eine „natürliche Religion“ herleiten zu wollen (wie der vulgäre Deismus und Nationalismus sich angelegen sein ließ) — das beruhte allerdings auf purer Einbildung. Denn nie und nirgends hat noch diese natürliche Vernunftreligion oder die ihr zu Grunde liegende (heißtische oder pantheistische) Gottesidee Fleisch und Blut gewonnen d. h. wirklich religiöse Gemeinschaftsgebilde herzustellen oder auf die Dauer zu erhalten vermocht. Aber bedeutungslos für unsere dogmatische Gotteslehre sind jene Versuche gleichwohl nicht. Zunächst insofern nicht, als es von psychologischem Interesse ist, die Eigenart eines Menschen oder einer ganzen Zeit aus der betreffenden Gottesvorstellung zu erschließen. Es ist ein altes und mahres Wort: Sage mir, wen und was du anbetest, und ich werde dir sagen, wer du bist. Wo Jemand wirklich an einen Gott glaubt, da sucht er ihn auch ähnlich zu werden. Seine Gottesidee ist bestimmend für seinen Charakter, wie für seine

sittliche Lebensrichtung. Und was in dieser Hinsicht von dem Einzelnen gilt, läßt sich mit noch größerem Recht von den Collectivpersonen sagen, sofern sie einem Gott oder vielen Göttern dienen und es schlechterdings nicht lassen können, dem wahren Gott nachzuforschen.

Wie die religionsgeschichtlich sich immer wieder bildenden Cultusgemeinschaften, so bezogen uns auch die religionsphilosophisch sich immer erneuernden Versuche, die Gottesidee faßbar zu gestalten und zu ergründen, den unüberwindlichen Durst und Hunger nach dem lebendigen Gott. Es liegt darin für den Menschen ein thatsächliches Zeugnis seines Zu-Gottes-Geschaffenseins und somit seiner Heilsfähigkeit, daß er, getrieben von der Heilssehnsucht, nach dem „unbekannten Gott“ sucht oder ihm „unwissend“ Gottesdienst leistet.

Aber freilich liegt in diesem Ringen und vergeblichen Suchen zugleich der tragische Beweis dafür, daß er es nicht zu voller Befriedigung seiner Heilssehnsucht bringt. Meist bildet sich auch der Einzelne, je nach Bedürfnis und Erfahrung, seine eigne Gottesvorstellung, in welcher er sein „Ideal“ aus sich herauszusehen (zu projicieren) sucht. Und wie leicht wird dieses Ideal zum selbstgemachten Joch! Was er in peinlicher Angst fürchtet oder in schwingenollen Augenblicken sich erschreckt, ist dann im Grunde nur ein Spiegelbild seiner jeweiligen Gemüthsrichtung. Weber der „furchtbare Gott“, den die Schwärzste, noch der „liebe Gott“, den die schwärmende Phantasie sich ausliefert, wird uns zu tröstlicher Bewußtheit und zu lebensförderndem Hebelpunkt. Gott, so lange er sich nicht als Heilsgott veridical und geschichtlich mit Wort und That kund giebt, bleibt auch für den heilsfähigen und nach dem Heil sich sehnen den Menschen ein gewolliges Fragezeichen, ein ungelöstes Problem, ein seinem Verstande unzugänglicher „Grenzbegriff“ oder ein verschwommenes, seinem jeweiligen Strebeziele angepasstes Phantasiegebilde. Wir können solch ein Gebilde für unsere dogmatische Gotteslehre weder in sachlicher Hinsicht, noch auch als Anknüpfungspunkt verwerthen.

2. Gleichwohl ist und bleibt es merkwürdig und darf u. E. nicht von dem Dogmatiker vornehm ignorirt werden, daß durch alle Jahrhunderte menschlicher Denkarbeit, ja durch die Jahrtausende religiösen Gottsuchens immer wieder die ernstesten Versuche sich erneuert haben, das Dasein Gottes direct zu beweisen d. h. die Gottesidee als eine für die menschliche Natur- und Geschichtsbeziehung schlechthin notwendige auch dem Bestande darzulegen. Freilich kann und darf hier von einem Beweise im mathematischen oder streng logischen Sinne nicht die Rede sein. Handelt es sich doch nicht um eine abstracte Formel oder um eine denknothwendige Forderung. Im Gegentheil. Gott ist und muß uns gelten als die gewaltigste Realität. Ein Gott, der bewiesen, also auch mit dem bloßen Bestande erzeugt und jedem denkenden Menschen zwingend andemonstrirt werden könnte, hätte für den Menschen nur eine theoretische Bedeutung. Er wäre dann ein Geschöpf unseres Denkens, nicht viel besser als jedes Ihol. Ja auf dem logisch-mathematischen Wege des Beweises könnte vielleicht ein Gottesbegriff (und wohlspätlich ein falscher, erschlichener), aber nimmermehr eine religiöse Gesinnung, ein wirkliches Verhältnis, eine gläubig-anebende Kindesstellung zu ihm als dem Vater, als dem Gott des Heils hervorgerufen werden. Das kann nur innerlich erlebt, erfahren, auf ethisch-religiösem Wege d. h. kraft innerer Freiheit und sittlicher Bewußtseinsnötigung errungen werden, und zwar auf Grund der göttlichen Selbstoffenbarung, die unser Bewußtsein ergreift und uns ins Gehet treibt, sei es auch zunächst nur in der Form des unaussprechlichen Sehens, im Gefühl der eigenen Sündenschuld und sittlichen Noth.

Aber für den religiös bereits bewegten und erregten Menschen kann es allerdings von klärender und glaubenstärkender Bedeutung sein, wenn mit Benutzung auf Vernunft und Bewußtsein der Nachweis erbracht wird, daß die Welt der Natur und des Geistes ohne eine Alles beherrschende, regelnde und zweckende höchste Macht, ohne den Glauben an einen schöpferischen und weltregierenden Geist unvorhanden bliebe, ja als ein sinnloses Spiel des Zu-

falls oder blinder, alle Freiheit erlöbender Nothwendigkeit und erscheinen müßte. In diesem Sinn und in solchem Zusammenhange gebraucht, haben jene sogenannten „Beweise“ eine unverkennbar große, apologetische Bedeutung. Sie sind des ein Zeugniß, daß der menschliche, zu Gott geschaffene Geist es nicht lassen kann, den in der Welt der Natur und Geschichte sich kund gebenden Spuren Gottes zu folgen und sich so, durch das Nachdenken über Weltursächlichkeit (ätiologisch), Weltethik (antologisch) und Weltzweck (teleologisch), eine zusammenhängende Weltanschauung mit religiösen Hintergründe und Zielpunkt auszugestalten (s. u. § 11, 3).

Wenn es sich nun um Eigenart, Zahl und Eintheilung solcher „Beweise“ oder vielmehr Nachweise handelt, so läßt sich schwer eine Grenze ziehen oder eine bestimmte Gliederung angeben. Es ist mit Recht gesagt worden (Ranini): wenn das Dasein Gottes aus dem Dasein der Welt begründet werden soll, so müßte es aus jedem Strohhalm hergeleitet werden können. „Jeder Papierschnitzel“ — sagt Zimmermann — „predigt mir den allgegenwärtigen Gott.“ Und so ist denn in der That die Zahl der Versuche Legion — was kein günstiges Vorurtheil für ihre Berechtigung und ihren Erfolg wahrzunehmen geeignet ist (s. u. die historisch-kritische Darstellung sub c). Aber es liegt doch auf der Hand, daß die Einzelinge und Einzelercheinungen nur im Zusammenhange mit dem Gesamtdasein für sich eine Argumentation bedeutsam machen können. Die gesamte Erscheinungswelt gliedert sich aber — ohne doch wir einen Zwiespalt zwischen beiden Gebieten anzunehmen brauchen — in die Welt der Natur und des Geistes oder sogen wir lieber: der physischen Ordnung, wie sie allen Lebewesen eignet, und der geschichtlichen Entwicklung, wie sie nur in der Menschheit (s. o. S. 8) nachweisbar ist. Will man jene als die Welt des Realen, diese als die Welt des Idealen bezeichnen (D. Strauß), so sollte man doch nicht vergessen, daß auch der sinnfälligen Natur mit ihrer sinnvollen Schönheit ein ideales Moment innewohnt, und daß andererseits die in der Menschheitsgeschichte sich auswirkenden Ideen (vor Allem die Gottesidee selbst) von allerschärfster

Realität sind und thatsächlich auch die realen Wirkungen ausgeübt haben. Jedenfalls steht fest, daß man aus der Bedingtheit (Relativität) der Welterscheinungen auf ein Unbedingtes, alles Bedingendes, d. h. auf ein „Absolutes“, wie es unser denkendes Ich fordert, auf eine hinter Zeit und Raum verborgene ewige „Substanz“, auf eine bewegende Ursache, auf einen zweckhenden weltlenkenden Willen meine schließen zu müssen.

So ergab sich vor Allem im Zusammenhange mit der angenommenen (logisch freilich nicht beweisbaren) Realität der Naturordnung einerseits der kosmologische, andererseits der teleologische (physikotheologische) Beweis. Jener sucht (ätiologisch) die allseitige Bedingtheit der Naturwesen und ihrer auf einander wirkenden Bewegungen (Atome, Dynamiden) kraft des Causalitätsgebanten auf eine letzte, unbedingte Ursächlichkeit, kurz auf Gott, als die real baselnde, der Welt zu Grunde liegende (substantielle) Urkraft (primum movens) zurückzuführen; dieser — der teleologische — stellt sich die Aufgabe, den gesammten reichsgegliederten Naturorganismus und seine „zielrebigem“ Einzelercheinungen vermittelst des Zweckbegriffs auf Gott als den intelligenten und weisen Weltlenker zurückzuführen.

Aus der geschichtlich, innerhalb der Menschheit sich ausprägenden Welt des Geistes konnte ebenfalls eine Doppelgruppe von Beweisen entnommen werden, je nachdem man die (theoretische) Erkenntnisseite oder die (praktische) Willensseite in den Vordergrund stellte. Der Menschengeist, die tiefer forschende Vernunft sei genöthigt, die Idee Gottes als des vollkommensten Wesens zu denken; zu dieser Vollkommenheit gehöre aber, daß Gott nicht bloß gedacht werde, sondern thatsächlich existire (ontologischer Beweis). Und was im forschenden Einzelgeiste sich als Denknothwendigkeit herausstelle, das werde bekräftigt durch die unter den Völkern allgemein verbreitete Gottesidee, wie sie den verschiedenen Culten zu Grunde liege (Beweise e consensu gentium). — Nach der praktischen oder Willensseite suchte man aus der gesetzgeberischen Macht des Bewußtseins und aus der damit zusammen-

hängenden sittlichen Rechtsordnung auf das Dasein eines Gesetzgebers und Weltrichters zu schließen (der moralische Beweis e diotamine conscientiae, von F. A. Dörner auch als das „juridische Argument“ bezeichnet); und indem man den Gesichtspunkt erweiterte, vom Einzelgewissen auf die geschichtlich sich gestaltende Völkerbewegung den Blick richtete, entstand der sogen. historisch-theologische Beweis, der aus den zusammenhangsvollen Ereignissen der Menschheitsentwicklung (resp. aus der biblisch bezugten Heilsgeschichte) auf einen providentiellen Weltlenker meine schließen zu müssen.

Wir wollen und können nicht bestreiten, daß jeder tiefer denkende Mensch an diesen Verdunen nicht gleichgültig oder rein ablehnend vorübergehen kann. Auch die Dogmatik kann sie nicht ignoriren, wenigstens sie ihre eigentliche Beweiskraft bestreiten muß. Nur durch den Appell an das moralische Bewußtsein (Gewissen) und die religiös (oder moralisch) gerichtete Vernunft können sie einen bedeutsamen Nachweis dafür liefern, daß sowohl in theoretischer wie praktischer Hinsicht die Annahme eines baselnden Gottes dem innersten Denk- und Herzsehbedürfnis des Menschen entspricht. Denn das zeigen sie uns allerdings, daß ohne die Gottesidee eine tiefere, ätiologisch und teleologisch begründete Auffassung des Natur- und Geschichtszusammenhangs, kurz eine einheitliche Weltanschauung und Weltklärung unmöglich ist. Ohne Annahme eines schöpferischen und weltordnenden Gottesgeistes bliebe — wie wir oben (§ 12 f.) schon sahen — nicht bloß das Herz unbetriedigt, sondern auch das Weltträufel ungelöst. Die Natur würde zu einem zufälligen Durcheinander (Conglomerat) unbewußt wirkender Kräfte und Urstoffe; die Geschichte zu einem unnißen und sinnlosen Lärm der im Kampf ums Dasein sich gegenseitig aufzehrenden Menschen. Die Sinnlosigkeit einer materialistischen Weltbetrachtung oder einer „Philosophie des Unbewußten“ tritt uns hier in greller Beleuchtung entgegen.

3. Trotz alledem müssen wir nicht bloß die Unzulänglichkeit, sondern — falls sie als zwingende Beweise geltend gemacht werden

— die vollkommene Principwidrigkeit jener Versuche behaupten. Die Nützlichkeit für den wahren Gottesbegriff, der sich nimmermehr demonstrieren, sondern höchstens im Gesamttzusammenhange christlicher Weltanschauung nachweisen läßt, bieten sie keinesfalls. Und was hätte es, das Dasein eines Gottes beweisen, ohne nähere Bestimmung seines Seins d. h. ohne Nützlichkeit für die Wahrheit des betr. Gottesbegriffs. Außerdem könnten solche Demonstrationen, wenn sie fröhen wären, eben nur einen Gottesbegriff (einen Kopfglauben), nimmermehr aber ein lebendiges Kindesverhältnis (Herz glauben) gegenüber dem wahren Gott des Heils begründen. Unser Hauptbedenken aber bezieht sich auf Folgendes: sie gehen allesamt von der grundtätlich falschen Voraussetzung (*petitio principii*) aus, daß dieser räumlich und zeitlich bedingten Welt und unserer nachdenkenden Weltklärung, d. h. unserer (subjectiven, unbeweisbaren) Annahme eines physischen und moralischen Weltgesetzes und Weltzweckes ein höherer Beweiskraft zukommt, als dem die Welt sehenden und durchwaltenden ewig-unendlichen Gott. Das potenzierte Endliche ergibt nie und nimmermehr das Unendliche. Gott ist weder eine Concentration von Kräften, sei es physischer, sei es geistiger Art, noch auch eine Abstraction, eine Art Substanz, indem wir etwa aus der Materie auf ihn als *res extensa*, aus dem Geist auf ihn als *res cogitans* den Schluß wagen dürfen. Jeder ernstliche Versuch aber, aus dem endlich beschränkten (zeiträumlichen) Welt-dasein zur Gewisheit des ewigen weltbeherrschenden Gottes aufzusteigen, muß wegen des in ihm enthaltenen logischen Sprunges (*μετάβασις εις άλλο γένος*) mißlingen, bezw. auf Irrwege, auf einen falschen oder ungenügenden, der christlichen Grundanschauung fremden Gottesbegriff führen. Am nächsten liegt hier die pantheistische Gefahr (s. I, § 11, 2), Gott und Welt, Gott und Naturordnung, respektive Gott und Geschichtsordnung zu vermischen; ja es kann sich auf diesem Wege der Argumentation nur zu leicht der materialistisch-naturalistische Gehalt von der im Stoff sich kundgebenden (rein unpersönlichen und ungeistigen) Urkraft ein-

schleichen. Gott wird z. B. durch den kosmologischen Beweis zur bloßen Welterschöpflichkeit (Schleiermacher) oder zur immanenten Weltseele (Plato); durch den ontologischen zur Weltidee oder zum absoluten Begriff (Fogel). Und beruft man sich auf den Weltzweck (teleol. Beweis) oder appelliert man an das moralische Bewußtsein (Bewissen) und die zweckgebende, in der Menschheitsgeschichte sich kundgebende moralisch-gesetzgebende Urmacht jenseits von Raum und Zeit (historisch-theol. und juridischer Beweis), so naht uns das Gespenst eines heidnischen, rein überweltlichen Gottes, der als Weltfabrikant „von außen her“ oder als ein im „Jenseits über den Sternen“ thronender „absoluter“ Weltlenker sich weder innergeschichtlich zu offenbaren, noch auch in wunderbarer, freier Entablassung der Menschheit menschlich zu nahen im Stande wäre.

Wir werden weiter unten sehen, daß die einzelnen Beweise für Gottes Dasein in ihrer geschichtlichen Ausprägung sich ebenso unzulänglich erweisen haben, als die mit ihnen parallel gehenden Beweise für die Unsterblichkeit der Seele (Goethe). Einen positiven Anhaltspunkt oder Ausgangspunkt für unsere dogmatische Theologie, wie Anthropologie, sind sie außer Stande uns darzubieten. Die schlechthin geistige, persönliche Eigenart wie des Geistes Gottes, so der heilsfähigen, weil gottesbildlichen Menschenseele wird uns nur auf dem Wege der inneren Glaubenserfahrung sichtbar und verständlich. Und vollends: zu innerlicher Glaubensgewisheit wird uns der väterliche Gott des Heils nur in dem Maße, als das schuldbeladene Gewissen durch die Heilsbotchaft in Christo zu innerem Frieden mit Gott und zu gebetsfruchtiger Aufschwung gelangt. Daß solches nicht ohne göttliche Selbstbezeugung in einer für uns Menschen zugänglichen, Herz und Sinn uns bewegenden Kundgebung seines heiligen Namens geschehen kann, ja daß ohne den Namen, den Gott sich selbst in heilsgeschichtlichem Fortschritt gegeben hat, der lebendige Urquell unseres Heils und unserer Heilsfähigkeit überhaupt für uns unerkenntbar bliebe, wird uns der nächste Paragraph lehren.

## § 2. Zusammenfassung.

1. Das Gottesbewußtsein, wie es sich im Anschluß an Natur und Gewissen religionsgeschichtlich innerhalb menschlicher Gemeinschaft mannigfach ausprägt, ist zwar als Zeugnis für die Heilsfähigkeit des zu Gott geschaffenen Menschen bedeutsam, verbürgt ihm aber weder die Wahrheit seiner Gottesidee, noch auch die Befriedigung seiner Heilssehnsucht.

2. Die bisherigen Versuche, das Dasein Gottes aus der Welt der Natur und des Geistes zu beweisen, können mit Verneinung auf Verneinung und Beweisen nur den Nachweis liefern, daß ohne die Gottesidee jede tiefere (ästhetische und teleologische) Auffassung des Natur- und Geschichtszusammenhangs auf unlösbare Schwierigkeiten stößt.

3. Die Unzulänglichkeit und Principwidrigkeit jener Gottesbeweise tritt darin klar zu Tage, daß sie lediglich einen von der endlichen Welt abstrahierten, pantheistisch oder deistisch gefärbten Gottesbegriff zu erzeugen, aber nimmermehr den wahren, lebendigen Gott des Heils uns zu innerlicher, gebetsfreudiger Glaubensgewißheit zu bringen im Stande sind. Sie sind daher nicht geeignet, für die dogmatische Entwicklung der christlichen Gotteslehre den Ausgangspunkt zu bilden.

a) Im Lichte der heil. Schrift haben wir ein Recht, von einem natürlichen Gottesbewußtsein, ja von einer durch Natur und Gewissen bedingten allgemein-menschlichen Gotteserkenntnis zu reden. Wie der „Ahor“ in seinem Herzen sprechen: „Es ist kein Gott“ (Hf. 14, 1; 53, 1); der „Kunge“ fragt nach ihm“ (Hf. 14, 2), und allen Bäumen erzählen die Himmel die Herrlichkeit Gottes“ (Hf. 19, 1 ff.; 104, 24 ff.). Ja zweien werden Jahwe Ahr, die ihn suchen sprechen: „Wie ist dein Gott“ (Hf. 22, 1; 97, 1). Wie im A. T., so wird auch in der neutestamentlichen Predigt (bes. Apoff. 14, 1; 17, 24) diese Thatsache der allgemeinen göttlichen Selbstbezeugung und des Suchens nach Gott verwendet. Was Paulus an der bekannten Stelle Röm. 1, 19 ff. sagt, steht durchaus nicht als Heilige Aeußerung da. Einerseits wird hier hervorgehoben, daß die factische Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen die Wahrheit (την ἀληθειαν) der Gotteserkenntnis mittelst der Natur (ἐκ τῶν γενεῶν) aufhalten (καταγγέλλω) habe, weshalb sie unerschuldbar (ἀνεκλόγητοι) seien (cf. v. 25); andererseits wird zugestanden, daß das „Erkenntnis Gottes“

(τὸ γνωστὸν ἐκ θεοῦ), d. h. seine ewige Kraft und Gottheit (ὅτι ἄδικον ἀδικῶν ἀναγκάζει καὶ δικαιοσύνη) durch Gottes eigene Manifestation (ὁ θεὸς πρὸς ἀνθρώπους ἐμφανισθεὶς) seit der Schöpfung der Welt aus den Werken geistig erkannt werden könne (ἐκ τῶν νοσημάτων νοσημάτων καθ' ἑαυτοῦ). Dazu kommt, daß unter den Heiden ihr sich mitbezeugendes Gewissen (συμπεπραμένην ἀνθρώπων τῆς συνειδήσεως) sie vor Gott unerschuldbar macht (Röm. 2, 14 ff.). Aber nirgends stellt die Schrift diese durch Natur und Gewissen vermittelte, an sich unzulängliche Gotteserkenntnis als eine dem Einzelnen angeborne hin, obwohl die Organe dafür (ὄφθαλμοὶ καὶ οὐσίδες) ihm von Natur eigner. Das Suchen nach dem „unbekannten Gott“ zeigt und zeigt, daß der Mensch „göttlichen Geschlechts“, also auch heilssähig ist. Davon weisen sowohl Paulus (Apoff. 17, 28 τὸν πρὸς πάντας θεοῦ) als auch Petrus hin, wenn er „in allen Welt“ (ἐν παντί) dem Gott suchenden als „ernehmbar“ (θεωρεῖς Apoff. 10, 35) bezeichnet. Aber ihn suchen und finden kann man eben nur im Glauben. Denn wer zu Gott kommt will, muß im Glauben stehen, daß er bei (ἐκείνῳ) Ebr. 11, 6). Die Heiden werden daher, weil sie keine Glaubensgewißheit zu dem wahren, lebendigen Gott haben, als „Gottlose“ (θεοὶ ἄθεοι Apf. 2, 12) in dieser Welt geschilbert. Nicht in dem Sinne, als müßten sie von Gott nichts (das widersprechend den obigen Aussprüchen Röm. 1, 19 ff.; 2, 14 ff.); sondern von dem Gesichtspunkte aus, daß sie keine Gewißheit in Betreff des Heilsgottes haben (ὡς οὐδὲν θεοῦ ἐδοκίμασαν τὸν θεόν, οὐκ ἔγνωσαν τὸν θεόν, οὐκ ἔβουλησάντες θεοῦ, πᾶσι δὲ προσεχόμενοι ἐκείνῳ θεῷ Gal. 4, 9 ff. vgl. 1 Petr. 1, 11, wo Petrus die Christen bezeichnet als ἄθεοι, d. h. durch Christum μετὰ τοῦ θεοῦ) 1, 8 3. a. — Von einem natürlichen Beweise für das Dasein Gottes kann also nach biblischer Glaubensfeststellung keine Rede sein. Mit Recht führt v. Hofmann aus (Schriftbew. I. S. 60 ff.), die Dogmatik erweise sich herein nicht als schriftgemäß, daß sie recht sagen oder beweisen zu müssen glaube, daß Gott sei. Wenn Paulus 3. B. die Heiden hinweist auf den „unbekannten Gott“ (Apoff. 17, 24 ff.), so bemüht er ihnen nicht, daß Gott sei, sondern lehrt sie nur „den Gott recht finden, den sie suchen, wo er nicht ist, oder den sie übersehen, ohne zu kennen, was er ist“. Selbst jene als „Ahorner“ (Hf. 14, 1 ff.; 53, 1) gekennzeichneten Gotteskugner müssen nicht etwa gelehrt werden, daß sie nicht wissen, sondern „sie müssen gefragt werden, weil sie vertragen, was sie wissen“. — „Ich erinnere an jenes gewaltige alttestamentliche „Ich bin“ (Gen. 28, 13 vgl. 49, 12; 5 Mos. 4, 31; 52, 10; Jes. 47, 8 ff.; Ich bin der Erste und ich der Letzte und außer mir gibt es keinen Gott); sowie an das neutestamentlich im Munde Jesu besonders bedeutsame Wort: „Ich bin“ (ἐγὼ εἰμι Joh. 8, 24, 50; 18, 19 f. a. 18, 6). An denjenigen Beweiskraft übertrug solche Zeugnis alle menschlichen Argumente. Die „Zeichen“ der Gottheit kann aber nur der Geist Gottes selbst

sei es erforderlich, sei es überzeugungserregend und beruhend (1 Kor. 2, 4. 10 ff., vgl. § 3). Der Geist der Welt kennt es nicht. Sie sieht ihn nicht und kennt ihn nicht (Joh. 16, 12). Ja es bleibt ihr der Gottesgedanke, geschweige denn das wirkliche Dasein des lebendigen Gottes eine Thorheit (*stupiditas*), etwas Unverständliches und Unbegreifliches. Denn es will „geistlich ergründet werden“ (*spiritualmente investigari* 1 Kor. 2, 14). Daher gilt es nicht auf „Schulweise menschlichen Weisheit“ (*doctrinis doctrinaticis cogitare λόγος* v. 13) nicht auf Klug „Arbeitsbungelkunst“ (*verbalis cogitatio λόγος*; 1 Kor. 2, 4) sondern auf den „Erweis von Geist und Kraft“ (*invidelicet spiritus et virtutis*) Gottes Tafeln gründen.

b) In der kirchl. Lehrüberlieferung findet sich von Anfang an fast allgemein der Gedanke, daß eine gewisse natürliche Gotteserkenntnis dem Menschen angeboren sei und daß die christliche Offenbarung daran anzuknüpfen habe. Ich erinnere an die Iher der griechischen Apologeten (namentlich Justin<sup>1</sup>) von der samenartigen Erkenntnis Gottes bei den Heiden (*λόγος σπέρματος*); namentlich ihren Philosophemen wurde eine gewisse vorbereitende anbahnende Bedeutung für die geoffenbarte Gottesidee zugeschrieben. Der bekannte Kirchvater Tertullianus von dem *testimonium animo naturaliter christiano* (Kpol. 17 vgl. de test. animae 1) geht nicht weniger auf das philosophische ausgebildete Gottesbewußtsein der Heiden, als auf die Jugantigkeit der höchsten Menschenseite für den erst in der Heilsoffenbarung sich voll kundgebenden Gottesgedanken. Arnobius (Contra gent. I, 33) war es besonders, der unter den Lateinern das Angerorenssein der Götterbilder behauptete (das insensit, inanimatum, immo puerum in genitalibus matris impressum esse). Bei den Scholastikern (bes. Thom. v. Aquino) wird der philosophische und natürliche Gotteserkenntnis als Werkstoff und Rohstoffe (*praematerialia*) der wahren, erst im trinitarischen Gottesbegriff gegebenen Iher Gottes angesehen. — Bei den alten lutherischen Dogmatikern (Flacius) die cognitio Dei naturalis (im Unterschied von der unvern. und revelata) immer mehr in die Glaubenslehre eingeführt. Man bezeichnete sie theils als angeborene (*innata*), theils als aus der Weltordnung der Natur kraft des Bewußtseins erlangene (*acquisita*, *ex libro naturae* oder *o libamine conscientiae hausta*). Die bekanntlich durch Wolfenstus philosophisch verwerthete Annahme einer „angeborenen Götteridee“ beruht auf dem Verkennen der geschichtlichen Bedingungen, unter denen allein in dem „natürlichen Menschen“ das Gottesbewußtsein erwacht und sich entwickelt. Angeboren kann also nur das Organ dafür, nicht die wirkliche, irgendwie inhaltlich bestimmte Gotteserkenntnis sein (s. o. S. 27 f.). Diese ist stets eine *acquisita*, niemals eine *innata*. Mit vollem Recht aber betonen die a. D. E., daß die cognitio

Dei naturalis trotz ihrer utilitas paedagogica (sic lehre jedoch nach dem wahren Gott), didactica (sic lehre ein zum Fortschritt in der wahren Gotteserkenntnis) und paeducalia (um stilles Nachdenken zu fördern) eine unzulängliche sei zur Erlangung des Heilsgotts. Obwohl ein bunter Rest (socialitatis) der ursprünglich reinen Gotteserkenntnis (Gedanke) ist sie doch eine languida, imperfecto, ja, wie ich demnach hervorheben und Melanchthon behauptete, im Grunde gar keine (*immo nulla*). Warum? Weil sie nichts von verhehlten Gott weiß (de reconciliationis nihil novit. Mel.). Weiter hält im Gegensatz zu allen christlichen Bekenntnissen davon fest, daß Gott außer Christo wolle anerkannt bleiben und daß nur die theologia erasis (oder das consistere ad propehse Christi hominis) zum wahren Gott führe; denn — wie es im gr. Kat. heißt — Deum habere nihil aliud est quam illi ex toto corde fidere et credere. Haec duo: fides et Deum, una copula coniungenda sunt. Ja er betont, daß die fiducia cordis Deum pariter utique idem facit, je nachdem man Christo oder seinen eigenen Gedanken folgt. Mehrwörtig ist nur, daß bereits Melanchthon (streitlich erst in dem Artikel de creatione) neun verschiedene Beweise für das Dasein Gottes aufnahm, um die verungläubigen in erweichung dazuzuthun. So begann denn die bereits in der alten Philosophie und mittelalterlichen Scholastik eine Rolle spielenden Demonstrationen einen immer breiteren Raum in der Dogmatik einzunehmen. Sie sollten zur Vereinfachung der natürlichen Gotteserkenntnis durch Verstand und Natur dienen; jener zur Begründung im Glauben (ad fidei nostrae confirmationem), zur Widerlegung des Unglaubens (ad eorum, qui Deum negant, confutationem), zur Verwirklichung der natürlichen Gotteserkenntnis (ad nat. notitiam perfectionem nach Gebard). Zuß alles dies auf Mission beruht, werden wir aus unserer historisch-kritischen Behandlung der einzelnen Beweise bis in die Unterführung hinein darzulegen im Stande sein. Jene Klarheit in der Unterführung der actuali mixti (zu denen auch jene aus der Schöpfung entnommene allgemeine Gottesidee gehört) und der act. puri (wie sie nur in der Heilsoffenbarung wurzelt) macht sich hier in ihren bedeutsamen Folgen geltend. — Wie wir sehen, läßt sich die gesamte Behandlung der „natürlichen“ Gotteserkenntnis (sowie jener „Beweise“ bei den Dogmatikern des 17. Jahrhunderts auf Einflüsse Heide der scholastischen (Joh. Tomatorius, Kasim. Thom. Aquina), theils der reformirten Gotteslehre zurückführen. Für letztere ist es charakteristisch, was Calvin (Instit. I, 2, 1) behauptet: Gott sei zuerst einfach als Schöpfer (entsprechend der natürlichen Gotteserkenntnis) darzustellen (primum simpliciter creator apparet); dann erst teils er im Anknüpfen Christi als Erlöser; und endlich. Hinc duplex emergit cognitio, quarum nunc prior tractanda est, altera deinde suo ordine sequetur. Es ist doch ein höchst merkwürdiger, wie er und in Schützermadens, von dem reformirten

Gottesbegriff so stark beeinflussten Glaubenslehre entgegentritt. Obwohl er die „Beweise“ fürs Dasein Gottes ablehnt, entwickelt er doch in dem ersten Theil seines Systems das „fromme Selbstbewußtsein“, sofern sich darin „das Verhältnis zwischen Welt und Gott ausdrückt“ (I, § 36 ff.) noch ganz abgesehen von Christo und dem Heilandskrisis von Sünde und Gnade. Dies kann (wie wir weiter unten sehen werden) nur eine naturalistische oder pantheistische Gotteslehre ergeben.

c) Was in die neuere Zeit hat sich der pantheistisch (resp. naturalistisch) oder deistisch (resp. rationalistisch) gefärbte Gegensatz gegen die theistische oder theistisch-kristliche Idee eines Heiligengottes einzufleischen gesucht in die Form der theoretischen oder praktischen, speculativen oder moralischen Beweis für das Dasein Gottes — Grund genug, ihnen von vorn herein mit einem gewissen Mißtrauen zu begegnen. Wenn D. Strauß sagt (Gl. II, S. 368): Die Entdeckung dieser Demonstrationen sei „ein Beweis, daß die Dogmatik ohne Philosophie nicht anerkennen könne“, so möchten wir im Gegensatz dazu behaupten, daß durch ein unerschütterliches Sicherdürfen die Religionsphilosophie es mit verschuldet, daß die christliche Glaubenslehre fremdes Braut auf ihren Altar brachte. Dem conträren, methodisch verfahrenen Dogmatiker erscheint die theoretische Beweisbarkeit des göttlichen Daseins nicht bloß fraglich. Nein, sofern sie die logische Beweisbarkeit oder gar die Tragbarkeit Gottes aus dem Menschensein in sich schloße, müßten wie sie als eine der theologischen Erkenntnistheorien in sich sprechende, also auch wissenschaftlich unzulässige Konfession zurückweisen (vgl. I, § 19 ff.). Das Christum pro Aristotele vendere, wie es Luther den Scholastikern vormals, läßt sich an der Geschichte der Gottesbeweise mit am besten nachweisen.

Die ersten Anfänge finden sich bereits bei Plato (Timaeus) und Aristoteles (Metaph. 12, 8), sehr eingehend (besonders der kosmologische Beweis) bei Cicero (De divin. II, 28). Auf Gott als die ursächlich bewegende und Alles beherrschende Weltursache weist wiederholt auch Augustin das Problem der Gotteslehre (non inventendo Deum invenire sei besser als inventendo non invenire) bietet der große Kirchenvater mit seiner Auffassung von der substantia als dem weichensten Sein Gottes (essentia) doch für die scholastische Argumentationsweise den Anknüpfungspunkt (vgl. Was Eckert, D. Gottesbeweis in der patr. Zeit mit bes. Beacht. Augustins 1869).

Ihre eigentliche Blüthezeit erlebten diese Beweise in der Leibniz-Wolff'schen Philosophie. Da meint man, alle Erdemöglichkeit hänge von ihnen ab. Leibniz' Theodicee ist nichts anderes als ein Versuch, das Dasein eines weltbeherrschenden und weltvollenden Gottes (auch gegenüber dem factischen Uebel in der Welt) so darzutun, daß diese Welt als „die beste“

der möglichen Welten erscheine. Er vulgäre Rationalismus (insbesondere der „Freimurerei“ unter den englischen Theisten, wie Gb. Hervey u. Grewbach u. U.) glaubte jedem „denkenden“ Menschen den „weisen und moralischen“ Welturheber und Richter andenkenswerten zu können. In ein solches ging hinein, die Beweise fürs Dasein Gottes für das beste Sittlichkeitsbewußtsein anzusehen; denn wenn Gott nicht sei, so habe es ja nichts, um ihn anzuzweifel (eventuell: 1) laudens Finvante!) meinte Napoleon, um der Volkspädagogik willen!). Wenn er aber wirklich existire, sei es gefährlich, zu leugnen. Also das Dasein vorauszusetzen und mit allen Verstandesmitteln zu beweisen, sei für alle Fälle das Sittliche (Höcker), argumentum a tunc ist nicht bloß von „apocryphem Werth“ (Höcker), sondern geradezu freivol und dürfte mit Recht als ein Passivum auf alle jene Behweise beschränkt werden.

Ein gewisser Umkehrpunkt trat ein durch die Kant'sche Vernunftkritik. Er erklärte mit Hinweis auf die Widerspruch (Antinomie), wie sie durch unerkauften Rückschlus aus der endlichen Erscheinung auf eine unendliche Weltursache notwendig entstünden, alle theoretischen Beweise für unzulänglich und wollte, als Erfolg dafür, nur den moralischen Beweis (s. u. u.) aus den „Postulaten der praktischen Vernunft“ gelten lassen. Hegel dagegen suchte gerade die logisch-speculativen Elemente in der Deduktion des Gottesgedankens als eines begrifflich notwendigen (im Anknüpfen an Anselm und Gaunilo) durchzuführen (Religionsphil., Ab. 2, Kuban). Charakteristisch für die Hegel'sche Theodicee auch innerhalb der christlich gehaltenen Speculation sind Göttinger's „Beweise für die Unsterblichkeit der Seele“ (1837), die er mit den Gottesbeweisen in Parallele stellte. Dagegen wollte ein F. Jacobi nur von einem Geschichtsargument etwas wissen; und wie Reinhard in Anknüpfen an Kant, so suchte Schlegelmacher (II, § 33) im Anknüpfen an Jacobi dieses ganze Beweismaterial aus der Glaubenslehre zu entfernen.

Gleichwohl machten sich bis in die Gegenwart die Versuche, in der positiven Dogmatik sie einzubringen, immer den Raum geltend. Obwohl Thomassin (I, S. 12), Philippi (II, I ff.), u. Hofmann (Schriftth., I, S. 66 ff.), Frank, G. Cremer (Höcker's Handbuch) u. A. sich abstecken verhalten, haben doch neuerdings auch kirchlich geführte Dogmatiker nicht nur ihren apologetischen Werth (vgl. Kitzhardt, Apol. Beitr. I, 2; Comp. d. E. u. A. I, S. 81 ff.) anerkannt, sondern — wie z. B. Kahnis (I, S. 153 ff.) — sie geradezu als entscheidend für den christlichen Weltgedanken zu verwerthen gesucht. Auch Zöckler in seinem reichhaltigen Buch „Theol. natur.“ I, 202 ff., sowie im Vorwort zu James Douglas Kennedy's „Gottesglaube und moderne Weltanschauung“ (Berlin 1883) spricht sich für ihre positive, ja entscheidende apologetische Bedeutung aus. Keutlich unter den katbolischen

Apologeten H. Schell, Die göm. Wahrheit des Christenthums, Bd. I. 1890, wo vier „kosmologische“ und vier „psychologische“ Beweise ausgeführt werden. Bezugsätze dagegen die kritischen Gedanken von Franz in einem seiner letzten geistvollen Aufsätze über: „Natürliche Theologie“ N. F. 1893, 7. Es ist ein unbestreitbares Verdienst H. Ritschl's und seiner Schule (s. u. S. 49 f.), der mit diesen Beweisen zusammenhängenden „natürlichen Theologie“ einen Todesschlag versetzt zu haben. Vgl. H. Ritschl's Gesch. Studien zur Christl. v. G. Gott in den Jahrb. für deutliche Theol. 1865 S. 277 ff.; 1888 S. 67 ff. — E. auch Reischle: Erkennen wir die Tiefen Gottes? (Zeitschr. f. Theol. u. K. 1891, S. 297 ff.). — J. Dörner, Ueber die Wichtigkeit erneuter Behandlung der Gotteslehre, Jahrb. f. D. Theol. 1856, S. 361 ff. W. Kohler, Der lebendige Gott, 2. A., 1897 (S. 82; Kai eines Gottesbeweises hat sich Jesus nicht eingelassen). Vom Standpunkte der A. Günther'schen Philosophie hat neuerdings Dr. H. Melzer (Der Beweis für das Dasein Gottes und seine Verknüpfung mit Ritschl's auf die herkömmlich. Gottesbeweise, 1864) das schlagenden Nachweis geführt, daß nur der pantheistische, nicht der wahre persönliche Gott auf diesem Wege zu erheben sei. Ob seine Umwandlung des „kosmologischen“ in einen „psychologischen“ Beweis mehr zu leisten im Stande ist, dürfte fraglich sein. (S. auch Melzer, Die Unsterblichkeit auf Grundbegriffe der Schöpfungstheorie, 1896). — Auf die Entwicklungsgegeschichte weist sogar ein „Kantischer Hörtensich“ Betrachter neuerer Schwärmer hin (H. v. Herbig, Der ontologische-physiologische Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes, 1892; vgl. von demselben: Der erste und sicher einzige U. v. G. Beweis ist, 1887). Hier wird gerade nicht behauptet: Die ganze Entwicklung der Beweise bis zum denken. Der geistbegabte Mensch wisse notwendig auf „eine mittelnde geistige Potenz“ hin. Wie diese aber beschaffen sei, erfahren wir nicht. Neuerdings ist in den Grenzboten (1897, Heft 26) ein beachtenswerther Aufsatz über den „Kantianismus“ erschienen, der den Nachweis liefert, daß auch die strengsten Vertreter der Entwicklungs- und Teleogenetheorie (Häkel, Weismann u.), „um Gott nicht zu bemerken“, sei es daß sie das „Schöpfungswunder“ auf den Ursprung beschränken, oder in jedem Punkte neue Lebensentwicklung so wirksam werden lassen (s. a. D. S. 612). — Entwicklungsgegeschichte vom Standpunkte einer „geistgesichtlichen“ Betrachtung“ hat auch Axel Schurz (Die Beweise f. d. G. 1890 und daßer gegeben, daß der Gottesbeweis nur in der Menschengemeinschaft durch Kultur und Cultus zur Entwicklung gelangt. Für die Geschichte und Beurteilung der einzelnen Gottesbeweise vgl. A. Arndt, Gesch. der Theol. f. D. Gottes, 1876. — Säger, Der moral. Gottesbeweis (nach Kant und

Freiburg), Jahrb. f. prot. Theol. 1878, 3 u. 4. — Künze, Der entol. Gottesbeweis, 1892. — J. Centraln., Der teleol. Gottesbeweis (Zts. Th. Cult. Schrift 1887, 7. S. 375 ff.). Sein eingehend behandelt (in anmerkungreichen Sinne) H. v. G. u. die Natur, S. 380 ff.; 481 ff.; 505 ff.) namentlich die kosmologischen Beweise, die er fünfjährig gliedert und so die Begründung auf ihren Höhepunkt bringt.

Wenn es sich nun um einen Eintheilungsgrund für die verschiedenen Beweise handelt, so erscheint es nicht vortän, die „Welt“ und das „Ich“ (Wirk, Subjekt, Molekten, Schell u. A.) zum Ausgangspunkt zu nehmen; denn das „Ich“ gehört doch mit zur Welt. Der Unterschied von „Welt- und Selbstbeweisen“ des Menschen (Fr. Nitsch) könnte schon eher dafür verwertet werden. Aber für das „Weltbeweisen“ des Menschen handelt sich's doch gerade um Unterscheidung dessen, was wir Sinnwelt und Geisteswelt nennen. Die erstere ist das „Reale“, die zweite als das „Ideale“ zu bezeichnen und darunter die Gottesbeweise zu subsumieren (wie A. H. D. Strauch will) erscheint mir nicht klar (s. a. S. 31). Denn abgesehen von dem hin- und hergehenden Streit der Realisten, Nominalisten und Idealisten müßte (s. H. im Hinblick auf Kant, Herbart, Fichte) die Frage offen bleiben, was denn das „Reale“ und was das „Ideale“ sei. Gerade die Gottesbeweise soll ja (nach dem ontologischen Beweis) das höchste Maas von Realität in sich schliessen und die Welt der Erscheinungen nur gegenüber dem „absoluten Sein“ zum Nichtsfinden oder nur relativ Dasein sein. Die von H. Schell (s. a. S. 41) durchgeführte Gruppierung in vier kosmologische Beweise (s. cosmogonia, ätiologisch, nomologisch und teleologisch) und vier psychologische (idologisch, moralisch, moralisch, religiös) ist gravell, aber nicht consequent, da alle Ätiologie und Teleologie nicht schon idologisch oder noethisch geführt erscheint. Die von Häkel (Handbuch) empfohlene Eintheilung in theoretische (Kausal- und Finalbeweise) und praktische (arg. ethnomomien und conscientiae) dürfte ebenfalls nicht consequent durchzuführen sein, da ja alle „Finalbeweise“ (physico-theol. und ethico-son historico-theol.) auch eine praktische Seite aufweisen. Das G. Künze (Antichismus der Dogmatik, 1898, S. 44 ff.) indem er die Gottesbeweise als religiös-philosophische Voraussetzungen des dogmatischen Systems entwirft, dem „kirchlichen Gottesbeweis“ (!) (sonstlich behandelt (S. 46) und im Anknüpfen an J. W. Dörner (GLL I, S. 24) das „juristische Argument“ (S. 23) von den „verschiedenen Formen des Moralbeweises“ (S. 24) unterscheidet, scheint mir verfehlt zu sein. Am einfachsten ist es, die fünflich nachweisbare Naturwelt einerseits und die geistlich in Wort und That sich kundgebende Geisteswelt andererseits (vgl. Bd. I, S. 21) zum Ausgangspunkt zu nehmen und als Eintheilungsgrund zu verwerten. So ergeben sich uns zunächst:

A. Die Beweise aus der Überweltlich sich aus darstellenden Naturwelt und zwar:

1. der kosmologische;
2. der teleologische.

B. Die Beweise aus der geschichtlich sich documentirenden Geisteswelt. Diese tritt und zunächst

1. in dem theoretischen und praktischen Beweisen des Einzelmenschen entgegen: a) ontologischer, b) moralischer Beweis;
2. in der intellektuellen und moralischen Gesamtbewegung der Völkerwelt: a) argumentum e consensu gentium; b) historico-theologicae.

Suchen wir unter diesen Gesichtspunkte die sich ergebenden sechs Hauptbeweise im Eingehen zu verstehen und in ihrer Tragweite zu beurtheilen. A) Die zwei leztern Naturbeweise sind die ältesten, gangbarsten und populärsten.

1. Der kosmologische Beweis schließt aus der Welt als einem in steter Bewegung befindlichen Ganzen von aufeinander wirkenden Kräften auf Gott als letzte bewegende Weltursache, die dann notwendig als sich selbst bedingend (causa sui) vorzusetzen, die in der Unendbarkeit eines regressus in infinitum liegt der eigentliche Kern des Beweises. So wie Aristoteles auf jenes *deus* hin, das er als *ἀκίνητος ἐνὸς κινήσεως* bezeichnete, Arietoteles auf jenes *deus* hin, das er als *ἀκίνητος ἐνὸς κινήσεως* bezeichnete. Durch Cicero (Tusc. I, 28) wurde dieses Argument im Abendland populär. Unter dem Reichthum hat es besonders Augustin entwickelt (vgl. Conf. X, 6, wo er es auf dem bedingten Sein der Naturdinge aus der motion sume, auf Gott als das einzig wesenhafte schöpferische Sein, auf die *essentia* und substantia als solche, den Schluß zieht). Nach dem Scholastiker waren es besonders Joh. Dam. (Oratio, sid. I, 3) und Thom. Aquino (Summa I, qu. 2 art. 8), die ihn eingehender zu begründen versuchten. Der letztere schließt (*per primum quod movet ex parte motus* wie Arist.) auf ein *primum movens, ex ordine causarum efficiendum* auf eine aliqua (!) *causa efficiens prima*, aus dem höch möglichen und vollstättigen Dingen (*ex possibili, ex contingentibus*) auf ein *ex se* sich notwendiges „Etwas“ (*aliquid per se necessarium*)! Durch Rückschluß aus dem relativ Ganzen auf ein absolut Ganzes, aus der Zweckmäßigkeit der Weltanordnung auf eine höchste Intelligenz greift er in das teleologische Argument über (I. sub A, 2). Hier bereits tritt uns das Analogemessen, ja Vergleichende dieses Arguments entgegen: Gott wird als immortale und absolute Weltursächlichkeit gefaßt. Zudem übergeht es sich bei unsrem a. 2., denn auch unter manchen Entzelen ein (so bei Bechard und namentlich Wutahs). Von Leibniz

(Leibn. I, 7; princ. phil. § 36) und dann besonders durch die Wolffsche Popularphilosophie wurde der Satz vom zureichenden Grunde (*principium rationis sufficientis*) hier verworfen, aus Gott als dem unendlichen Grund der Welt herzuleiten. Kant (vor ihm schon Leibn. Gume) trat dem Argument energisch entgegen, indem er den Causalkettengebanen als einen lediglich in unserer Subjektivität begründeten bezeichnete (vgl. u. den ontologischen Beweis). Freyer hielt er dem Entzelen aus dem Anendliche für unbedenklich, weil „alle Erschöpfung“ übersteigen. Jedenfalls hat F. Strauß vollkommen Recht, wenn er meint, dieses Argument führe consequent durchgeführte nur zu einem immortellen Argumente, nicht zum persönlichen Schöpfer und Weltzuber, diese also nur dem pastischen (s. B. bei Schleiermacher der schließlichen Weltursächlichkeit) und schließlich dem naturalistisch-materialistischen Gedanken (s. z. B. bei Feuerbach, Kriele, Schott, Häcker als Refrat = Refekt!). Wenn Luthardt (e. u. D. S. 68) dagegen meint, unter Denken fordere „mit starker Notwendigkeit“ (?) für den Complex des Endlichen überhaupt ein „Absolutes, welches als lezter Grund von Allem Causa sui, als solches zugleich ein einheitliches und persönliches (?) sein müsse“, so greift er über den kosmologischen Beweis in den teleologischen und moralischen über. Auch aus diese werden sich aus (s. u. u.) in Bezug auf den persönlichen Schöpfergott und Schöpfer im Sinne des heiligen Glaubens als unzulänglich erweisen.

2. Der teleologische Beweis — auch als der physikotheologische bezeichnet — geht von der Naturwelt als einer zweckmäßig geordneten aus und schließt daraus auf eine höchste Intelligenz, auf Gott als weisen Weltbauherrscher. Schon im vorc des Aristoteles, in der *de anima* *propterea*, wie Aristoteles den vorstehenden Gottesglauben bezeichnet, so wie bei Sokrates (Monoc. IV, 3) tritt und dieses Argument entgegen. Das Nützliche und zweckmäßig Fingerzeige in der Naturwelt sei nimmermehr als Werk des Zufalls, sondern nur als Product verständiger Absicht zu betrachten (ähnlich Cicero, De nat. Deorum II, 37). Auch der hellenistisch angehauchte Jude Philo (de monarchia I, 215) weist darauf hin, daß die Welt als das höchste „Kunstwerk“ nicht „von selbst“ entstanden sein könne, sondern von einem Guten und weisen Ueberer stammen müsse. Sie stelle sich unserer bestenken Betrachtung als ein *κόσμος*, nicht als ein *χάος* dar. — Die Platoniker und Aristokratiker nahmen sich dieses „Beweises“ mit besonderer Vorliebe an. So Min. Felix, Octav. 17 f.: Auge und Verstand weisen darauf, *esse aliquid nunquam praesentissimum mentis, quod omnino natura inspiraret, alacrit, gubernaret*. Nächstl. Tert. adv. Marc. III, 14; Aug. de civ. Dei VIII, 6; Gregor v. Naz. Orat. 28, 6. Selbst bei Athanasius (Or. c. gr. 34) finden sich Spuren davon. Er wurde bei den Scholastikern und protestantischen Dogmatikern gäng und gäbe. Mit besonderer Vorliebe

— und wohl zu brachten ist — nahmen sich dieses populärsten Arguments die Vertreter der sog. „natürlichen Theologie“ an (Kleinmann, die engl. Theisten, besonders Paley in seiner „Natürlichen Theologie“). Und auch der Meister der Kritik „seiner Zeitgenossen“ meint, dieser Beweis verdiene, jederzeit „mit Achtung“ genannt zu werden; denn er bezeuge „den Glauben an einen höchsten Richter bis zu einer unüberwindlichen Ueberzeugung“. Diese „Achtung“ vor der überaus großen Macht des teleologischen Beweises veranlaßte sogar in unserem Jahrhundert einen frommen Engländer Bridgewater († 1829) ein besonderes Stipendium für Schriften zu stiften, die im Sinne dieses Arguments eine teleologische Weltbetrachtung zu fördern geeignet seien. Ugl. über die zahlreich erschienenen „Bridgewater'scher“ Rächlin, Gott in der Natur u. 2 Bde. 1851/2; Merck a. a. O. S. 410 ff. — Föster, Theol. nat. I. 802 ff. und das oben erwähnte Werk von Kenned. — Trotz alledem erscheint es mir unbegreiflich, wie auch positive Dogmatiker der Neuzeit (Nathardt a. a. O. S. 84 mit Hinweis auf Ehrenfelsburgs Log. Antec. II, 1 ff., f. a. Rehnis a. a. O.) diesem teleologischen Argument eine zwingende Beweiskraft zusprechen können. Selbst Hr. Nitzsch (Lehrb. der D., 2. Aufl., S. 332) scheint mir zu weit zu gehen, wenn er meint: „unserer erfahrungsmäßige Erkenntniß der sinnlichen Welt weise aus, um es als eine überwiegend wahrcheinliche Hypothese erscheinen zu lassen, daß in der Natur Zweckmäßigkeit herrsche“. Wegen solche für uns nachweisbare Gebraute“, sondern die ganze herrliche Kaffschöpferei, um nicht zu sagen, brutale Uebermacht der geschilderten Naturgewalten. J. Rastan (Dogmatik 1897, S. 146) hat vollkommen Recht, wenn er sagt, daß die hohe Betrachtung der sog. Zweckmäßigkeit in der Natur leicht eine „Näherung der Gewißheit Gottes und seines Daseins“ herbeiführen könne, weil so vieles in der Welt uns zweckmäßig, so grausam erscheinen müsse. Erst für den an Gott Götterlichen lösen sich diese Widersprüche und Auflösung, indem wir als Christen zu verstehen lernen, wie und warum Gott durch das Uebel und zur Ergebung der Natur erstehen ließ. Erst dem geschilderten und erfahrenen Glauben an Gott immermanu z. B. bekannt offen und eulich: „Aus der Natur allein würde er den weisen Gott der Höhe immermanu erkennen. Auch Pl. 19 u. 104 sind nur aus dem Bewußtsein des Daseins an Gott Glaubenden herausgehoren. Wie viel „Angst und Beklemmung“ — wie Zimmermann sagte — erzeugen konnte doch ein Erdbeben in Babylon mit seinen schrecklichen Folgen Goethe in seinem Glauben an die göttliche Vorsehung ihre machen. Und nun — dieser ewige, ganzsame „Kampf und Dasein“, wo Ewig das Andere fröhlich! Und die so brutal grausamen Todesangste und Brandheilnächte! Bergehen

wir doch nicht, daß die Welt als eine von sündigen und dämonischen Elementen durchsetzte und durchwühlte, Gottes Allmächtigkeit klar zu liegen vermöge. Da uns tiefer gebunden werden. In ein Gäßel (Nat. Schöpfungsgesch. 3. Aufl., 1872) scheint mir nicht ohne Grund darauf hinzuweisen, daß „bei tieferer Betrachtung mit der Ökonomie der Natur“ die Allgüte und Weisheit eines Schöpfers mehr als positiv erschiene (vgl. auch Zimmer, Im Kampf um die Weltanschauung, 12. Aufl., S. 37 ff.). Den herrlichsten Zweckgedanken an dem höchsten Naturgebiet nachzugehen, dürfte trotz aller dort sich findenden zusammenhängenden, Entwicklung und Zielstrebigkeit“ (R. v. Wae) schwer, ja unmöglich sein. Denn im Zweckbegriff liegt schon die Annahme eines zwecksetzenden (persönlichen) Willens. Spinoza hätte so Unrecht nicht, wenn er (Eth. P. I. Appendix) es als ein solitare bezeichnet, Alles in der Natur in einem hominum deuten zu wollen. Gott man (sein optimistisch in la Reibung) die Naturwelt auf als einem „zwecklosen Mechanismus“ etwa nach Art eines vollkommenen Uhrwerks — wie die rationalistisch-heißliche Systemigkeit will — so kommt man bei dieser (an sich unrichtigen) Prämisse doch nur auf einen Gott, der als weiser Weltbeherrscher erscheint, was dem lebendigen schöpferischen Heilsgott nicht entsprechend ist. Oder aber man verliert dem Gedanken zweckgebender Freiheit und bewusster Zweckführung ganz aus dem Auge und schließt aus dem Naturzusammenhang auf eine „prästabilierte Harmonie“ (Reibung) oder auf einen, wenn man es so nennen will, „göttlichen Naturproceß“, in dem die natura naturans sich als nur extensum im Menschen erst zur ratione cognans entwickelt (Spinoza). Dem Gottgläubigen und Geschichtsbewußten predigt die Naturwelt Großes und Herrliches. Aber erst auf dem Boden der Geschichte, resp. der Heilsgeschichte entfaltet sich ein Verständnis für die gottesfällige und gotteserleuchtete Geisteswelt. Wir wollen sehen, ob die Versuche, aus dieser geistigen Weltgeschichte das Dasein eines lebendigen, geistigen Gottes zu erweisen, eine solche Basis darbieten.

B. Die vier Beweise aus der geschichtlich sich dokumentierenden (menschlichen) Geisteswelt gehen zunächst vom theoretischen und praktischen Gottesbewußtsein im Einzelmenschen aus (S. u. 5), um Johann aus der Uebereinstimmung der Volkermut und dem gemeinsamen Geschichtszusammenhang (4 u. 6) den weitesten Schluß zu ziehen.

3. Er sog. ontologische Beweis (arg. ontologicum, e notionis ontis perfectissimi deductum) greift wohl an riefen. Er appelliert an das Gottesbewußtsein im Einzelmenschen (aus (S. u. 5), um Johann aus der Uebereinstimmung der Volkermut und dem gemeinsamen Geschichtszusammenhang (4 u. 6) den weitesten Schluß zu ziehen.

der Boethius (De consol. philos. III, pr. 2 f. 10). Berühmt wurde er durch Anselm's Ausföhrung in seinem Prolegomen (2—4). Auch der Thor (insipiens), sagt er, ist davon überzeugt, daß im Intellect etwas sei, quo nihil majus cogitari potest. Diese Gottesidee kann aber nicht bios im Intellect sein. Si enim in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod majus est. Quia ergo procul dubio aliquid (V), quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. Hier wird also das wirkliche Dasein als ein notwendiges Moment des gebachten vollkommener Wesens hingestellt. Schon damals spezifische der Mensch Gemüthe D. Anselm's gegen die Verdüchtigung dieser Argumentation. Man konnte sich doch eine vollkommenere Insel im Meere denken, ohne daß sie deshalb zu existiren brauche. Gegen diesen freilich etwas oberflächlichen Einwand wies Anselm darauf hin (f. 1 über apoloq. c. Gauniloneo respondentem pro insipiente), daß die Gottesidee eben eine zufällige und willkürliche, sondern eine innerlich notwendige im menschlichen Intellect sei und daß ihr wenn man das zugeben wolle, Niemand der Schluß verleiht, daß die Idee der Vollkommenheit auch die Wirklichkeit der Existenz in sich schließe. Denn das Wirkliche reicht oft als das Unvollkommenste und das vollkommenste Ideal erwanget bei unvollkommenen Wirklichkeit. — Gleichwohl fand dieser ontologische Beweis eine energische, wenn auch etwas modifizierte Vertretung durch Kartesius (Modi V), indem er bezugnahm auf, daß die Gottesidee wieder als eine zufällige (adventitia), noch als eine bios auf Einzelerhebung beruhende (factitia) anzusehen sei, sondern mit innerer (logischer) Notwendigkeit dem Menschen innewohne (innata), also auch von diesem höchsten Wesen selbst in uns eingetaucht sein müsse. Was das cogito ergo sum für unser Selbstbewußtsein, das sei das cogito Deum, ergo est Deus für unser Gottesbewußtsein. Obwohl Theosophen wie Leibniz (Ep. Ad Herling), D. Kantelajewa, ja anfangs selbst Kant (resp. der Kantianer Weist) darauf hingewiesen, daß „Gottes" kein Moment der Vollkommenheit sei und daß hier eine Verwechslung von Idealem und Realem, von Möglichkeit (Denkbarkeit) und Wirklichkeit (Existenz) vorliege. — Hegel aber nahm den Beweis wieder auf (Encycl. § 64 u. 76), um ihn für seine pantheistisch-spermatide Grundidee vom Selbstbewußtseinsproph. Gottes im menschlichen Geiste zu vertretben. Hier freilich erweist es ganz consequent, lichkeit „identisch" zu sein (vgl. Schelling's Subject-Object). Denn der Begriff des „Absoluten" verweist sich ja nach Hegel nur im Proceß des menschlichen Selbstbewußtseins. Und zwar nicht des Einzelmenschen, sondern (wie F. Strauß weiter ansieht) nur in der Gesamtheit. So läßt also

der sog. ontologische Beweis auf eine Befestigung des einzigen, persönlichen Heilgottes aus und wir haben statt dessen die pantheistisch gefärbte Gottesidee, die mehr „die religiöse Erfahrung abspiegelt" (Fr. Nijhoff a. a. D. S. 357), noch auch den lebendigen Gott als „eine Notwendigkeit der Vernunft" (Kant hat Dogn. S. 84) uns bezugnehm im Stande ist. Zudem aber der ontologische Beweis von der vernunftmäßigen Gottesidee des Einzelmenschen auf das Gottesbewußtsein der Gesamtheit hinweist, berührt er sich mit dem dritten Beweis, den wir ins Auge zu fassen haben.

4. Das argumentum e consensu gentium (von einigen auch als historicum bezeichnet) geht aus von der Allgemeinheit der Gottesidee und dem religiösen Bedürfnis in allen Völkern und schließt darnach auf die Notwendigkeit, resp. auf die innere Wahrheit und Wirklichkeit des Gottes, dem sie Verknüpfung oder unbewußt andenten dienen. Hierzu, der für diesen „Beweis" sich begeistert, kommt zu dem Schluß, daß „Aberkennung aller als ein Naturgesetz anzusehen sei" (consensus omnium lex naturae putanda est vgl. de nat. Doer. I, 17; Tanc. I, 18). Kirchenschilder wie Clemens (Klg. Strom. 5, 14) und Lactanz (Divin. Inst. I, 2) traten für ihn ein. Und bis in die Gegenwart hinein haben sich Kologeraten um ihn bemüht. Aber es läßt sich doch lächeln (f. c. 2. 35) aus dem allgemein menschlichen Religionsbedürfnis — wenn es wirklich nachweisbar sein sollte, was immerhin fraglich erscheint — nur das unabweisbare Vorhandensein eines Gottesbewußtseins, aber nimmermehr die Existenz des wahren, lebendigen Gottes darthun. Zur Gegenheil. Es mißt sich in die allgemein menschliche Gottesbeziehung so viel Mißtrau, je so viel Betrag und Selbstbetung ein, daß aus ein Gram und Bangen daher überkommt. Die große Verschiedenheit der Gottesvorstellungen in den einzelnen Völkergruppen, sowie die gegenwärtige Entwertung der polytheistischen Cultusformen selbst einen Rückschluß auf die Existenz des Einen und wahren Gottes unmöglich. Oder sollte hier, in der religiösen Centralfrage, ein Majoritätsbesatz, ein Plebiszitt entscheiden? Bei der Vielheit der Gottesbegriffe in den Volkreligionen, wie bei ihren Philosophen, kann von einem consensus omnium so wenig die Rede sein, daß der allgemeine consensus eher der Zweifel an der wirksamen Selbstoffenbarung des wahren Gottes nachweisen könnte. Wenn da nicht festere Stützen als geboten werden, wir müssen an der Gewisheit und inneren Berechtigung unzer Gottesidee irre werden. Müßt da vielleicht — als ultimum refugium — die Berufung auf das profanisch-litelliche Element: auf das Gemüthen des Einzelnen und die moralische Weltordnung in der geschichtlichen Gesamtbewegung der Menschheit? Darnach haben sich die beiden letzten „Beweise" entwickelt, die wir noch ins Auge zu fassen haben.

5. Das argumentum morale (ethonomicum, oder e dictamine conscientiae, seu e voluntate humanae logibus sentium) weist auf

das Gewissen des Einzelnen hin, sofern es ein apodiktisches Sittengesetz enthält, das sich — unabhängig vom Willen — dem Menschen aufdrängt und ebenfalls auf einen absoluten Gesetzgeber und Richter als den göttlichen Hintergrund des Bewusstseins hinweist („juridisches Argument“). Schon Melancthon und Calvin bekamen den Werth dieses Arguments. Durch Rouss' Ausführung (Strit. d. polit. Vern. 6. Aufl., S. 182 ff., Kr. der Welttheilnahme, 3. Aufl., S. 423) hat es insofern eine Modifikation erfahren, als er nicht bloß die Unbedingtheit des sittlichen „Postulats“, sondern auch die auf Erden nicht aufzuhaltende Spannung zwischen Tugend und Glückseligkeit als Anhaltspunkt nahm für die Schlussfolgerung, daß ein unbedingter Gesetzgeber und Richter existieren müsse, der als stiftender Weltregent im künftigen Leben der Tugend ihren Lohn geben, resp. den Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit herbeiführen werde. — Es liegt auf der Hand, daß dieses Argument nur für diejenigen von Bedeutung sein kann, der das Gewissen als religiöses und sittliches Centralorgan anerkennt. Aber auch dann konnte dieser Beweis — wie es bei Kant selbst geschieht — und nur zu leicht auf den Primat der praktischen Vernunft und auf die Autonomie des menschlichen sittlichen Verhaltens (Praktik-Idee) schiefen lassen. Ferner ist es dem christlichen Gottesbegriff nicht entsprechend, Gott als den „seitigen Weltregent“ zu bezeichnen, der einst die Tugend mit „Glückseligkeit“ belohnen und das Böse strafen wird. Hier hatte Hegel ein gewisses Recht, die „enthomologisirte Tendenz“ dieses Kant'schen Arguments zu tadeln; und Bierbaum können wir nur zustimmen, wenn er sagt (a. a. O. S. 74): „Nur durch einen Sprung der Vorstellung führt dieser Beweis auf einen persönlichen Gesetzgeber vor und auf einen persönlichen Vergelter nach dem sittlichen Weltprozeß.“ Fichte's Verwerthung dieses Arguments für seine überhaupt pantheistisch gebaute „sittliche Weltordnung“ zeigt uns das Precäre dieser ganzen moralistischen Beweisführung, mag sie nun aus dem einklagenden Einzelbewußtsein, oder mit dem verbunden, schließlich noch ins Auge zu fassende historisch-theologische Argument aus der psychol. und sittlich geordneten Gesamtenentwicklung der Menschheit entnommen sein.

6. Das sogen. argumentum historico-theologicum schließt entweder aus dem geschichtl.-providentialen Gange der Weltgeschichte oder aus der Geschichte des Reiches Gottes selbst auf einen allmächtigen Gott der Erde, dessen „Vorlesung“ Alles „geschickl.“ (nach einer sittlichen Idee) lenkt und die Verwirklichung des „höchsten Gutes“ in einem vollkommenen Gottesreiche anbahnt. Gewiß ein gewaltiger, in unserm christlichen Heilsglauben tief angewurzelter Gedanke! Wie man aber etwa einem Naturalisten oder Positiven gegenüber diesen „Gott der Erde“ aus der Menschheitsgeschichte mit klaren Beweisen darlegen will, ist mir unverständlich. Neuredings hat es die kritische Richtung in unerkennbarem Nachhinein an Kant

(Krit. der Urtheilskraft, § 87—90) verurtheilt, die Bemerktheit dieses Arguments (freilich nur für die homines bonae voluntatis im Sinne von Joh. 7, 11) zu weiten. A. Ritschl, obwohl er sich sonst kritisch zu den gangbaren Beweisen verhält (vgl. Ritschl u. Herz, III, S. 29), meint doch, in diesem Argument liege „der richtigste Anseh“ vor: nämlich die Veranschaulichung einer Selbstentdeckung des Menschen von der Natur. Daß der menschliche Geist sich gegen die „Fremdungen der Natur“ im Dienste eines „sittlichen Gottesreiches“ zu behaupten vermöge, das fordert einem geistigen Weltlenker zur Verwirklichung jener Reichthides als des „göttlichen Erbschaffes“. Gott werde hier erwiehen als die „moralische Macht“, die dem Menschen in seinem „moralischen“ Werthe die „gehörbrude Stellung über die Welt gewähre“. Das mag immerhin ein Postulat der Kant-Ritschl'schen „praktischen Vernunft“ sein. Ihre Nichtchristen ist aber der Beweis nicht schlagend, und für Christen trifft er nicht den Kern der Sache. „Widerung des Geistes gegen die Fremdungen der Natur“ ist nicht das Charakteristische des christlichen Gottesbewußtseins; und das „Selbstgefühl der Seligkeit“, das Ritschl wesentlich beibehalten sein läßt, durch die Idee eines rein geistigen Gottes, dürfte den Verdacht eudämonistischer Motive nachrufen. — Jedenfalls trägt sich dieser durch den Kant-Ritschl'schen Reichtheden modifizierte historisch-theologische „Beweis“ auf die nur für den christlichen Glauben bestehende, unbestimmte und unbeständige Veranschaulichung, daß in der Geschichte sich jenes Gottesreich als ein Reich der Liebe theilhaftig verwirklichte; habe und fort und fort erwidert. — Freilich wird selbst das tiefer blickende Weltkind die Wahrheit des Schiller'schen Ausspruchs anerkennen müssen, daß die Weltgeschichte das beginnende Weltgericht sei; und daß sich im Chaos der Völkergeschichte ein Freiheits- und Fortschrittsbewegung und gibt, der jenem Ideal eines Gottesreiches die Wege zu bahnen sucht. Aber ob und inwiefern ein lebendiger, ewiger Gott des Heils und der Gnade diesen Entwicklungsangabe lenkt und lenkt, das wird nur dem erfahrenen Heilsglauben zur Gewißheit. In selbst der „verweilte Zusammenhang“ der Völkergeschichte und Weltgeschichte ist nicht so ohne weiteres klar oder theoretisch nachweisbar. Wenn A. Ritschl (in der ersten und zweiten Auflage seines großen Werkes N. u. W. III S. 184 ff.) behauptete: die theoretische Erkenntnis müsse den christlichen Gedanken von Gott aus als den Gedanken von „wissenschaftlicher Nothwendigkeit“ anerkennen, so hat er selbst diesen Gedanken und seiner eigenen Erkenntnistheorie widersprechenden Geh in der besten Auflage eliminiert. Während er früher durch jenen Gottesbeweis die „allgemeine Vernünftigkeit“ der christlichen Weltanschauung glaubte darlegen zu können, schrieb er später zu dem Gedanken zurück: die Annahme der christlichen Gottesreich sei durchaus „praktischer Glaube“ und nicht ein Act „theoretischer Erkenntnis“ (vgl. den trefflichen Nachweis dieses Selbst-

widerspruch bei Nicht in G. G. G. Die theol. Schule W. Nitsch's u. Bd. 1, 1897, S. 48 ff.). Wie unzulänglich jener „Beweis“ ist, sehen wir aus der Argumentation der Naturalisten und Pessimisten. Ein Häkel liegt — und von seinem Standpunkt aus consequent — in dem Wirbel der Geschichte nur der naturnotwendigen „Kampf ums Dasein“. Und der Schopenhauer'sche Pessimist wird mit Hohmischen die reinigende Idee von der „bessern Welt“ verspotten und uns — nicht ohne eine gewisse Berechtigung — auf die aus der Selbstthat herausgeborene tragische und jammervolle Selbstzerfleischung der Mütter hinweisen. Können wir es doch mit Händen greifen, wie Sünde und sittliche Heiligkeit, Gewissheit und Willkürherrschafft, Noth und Lob, Liebel und Elend im Wechen und Gengen zur Herrschafft gelangen, wie demönische Elemente der Höhe und Verführung — wenigstens für unser Auge — den Sieg erlangen und die Massen nach sich ziehen, dem Pfahl des Verderbens entgegen? Hat doch selbst die Gottesidee, wo sie fanatisch erfaßt und durchgesetzt wird, Verwundungen schwerster Art in der Weltgeschichte und Kirchengeschichte zur Folge gehabt! Die Wundspuren auf dem Wege der Menschheitsentwicklung zeigen so tauschend das Unterliegen des Guten (Märtyrer) und den Triumpf des Bösen (der Tyrannen), daß es selbst für den fleischlichen Menschen als eine der empfinden Glaubens-Berufungen erscheint, ob denn unter dem Hochdruck der fanatischen Weltanschauung auf einen Fortschritt und schließlich den Sieg des Gottesreiches in der Menschheitsgeschichte zu rechnen sei. Insbesondere hindert aber erstens wenigstens das Problem der bösen Freiheit (ja der Willensfreiheit überhaupt) den Glauben, eventuell jeden unzulänglichen vorgehenden Nachweis von Dasein eines allgütigen und weisen Vaters der Weltgeschichte und Völkerversehung. Wie näher läge es, nach Art des eben erwähnten Heidenthums, an ein schauerliches Heilum, an das unermessbare Schicksal (*ωραία, εὐμαρτυρία*) zu denken. Nur im Lichte der Erlösungs-offenbarung, nur vermöge jenes Heilsglaubens, der Gottes des Vaters in schmerzlicher und trübseliger Verkörperung inne geworden auf Grund geistlicher Selbstoffenbarung im gekreuzigten und auferstandenen Christus, ja nur im Zusammenhang einer Theologie des Kreuzes wird und auch die Weltgeschichte, trotzdem sie in gewissem Sinne als eine Leidensgeschichte Gottes und seiner Reichsgemeinde erscheint, mit dem Hinblick in die letzterbe und schändliche Reue der Leidens und mit dem Hinblick auf die kommende Herrlichkeit der Heilsgeschichte denkbar und im Zusammenhang verständlich. Sonst läge sie uns, wie dem Naturalismus und Pantheismus, eine dura necessitas oder ein naturnotwendiger Prozess; und der lebendige Gott des Heils würde uns bei solcher „natürlicher“ oder bloß „moralischer“ weltgeschichtlicher Betrachtung unter den Händen verschwinden. Ja, wir müßten diesem dunklen Schicksalagott gegenüber mit dem Gott'schen Prometheus rufen:

Hast du die Schmerzigen gelindert  
 Je des Belabenen?  
 Hast du die Leidenden getröstet?  
 Je des Weingüsters?  
 Hat mich nicht zum Manne geschmiebelt  
 Die allmächtige Zeit  
 Und das ewige Schicksal,  
 Meine Herren und deine!

Vergl. doch gerade in dieser untreuer Zeit etwas titanisch Kühnes und Ardes, aber auch etwas titanisch Unheiliges! Die Selbstvergötterung des „Urbewussten“ ist die tragische Reue der noch Gott suchenden, aber trotz eigenem Glauben nicht zum Selbsterlöser gelangenden und zum Gott des Trostes durchbringenden Pessimisten! Ich würde in dieser Hinsicht auf ein tiefes Wort Pascal's hinweisen, der in seinen Pensées den Gedanken anführt, daß Gott nur dem gekreuzigten Glauben zugänglich, verständlich und gewiß werde, ohne alle kluge Demonstration. Es sei sehr gefährlich, meint er, Gott zu kennen, ohne sein eigenes Glauben zu kennen, als das eigene Glauben zu kennen, ohne Gott als den Gott des Heils zu erkennen. Tu claris parvitas — wie sie durch jene Beweise angezogen, aber nie erreicht werde — servavit a temeritate et nimis a voluntate. — Es ist nicht zu langem, daß, wenn all diese Beweisführungen — wie J. Kajtan sehr richtig sagt (Damt. S. 145) — überzeugende Kraft hätte, sie für den christlichen Glauben geradezu gefährlich wäre. Denn „dann würde sie einen notwendigen Zusammenhang von Gott und Welt statuieren und damit zu pantheistischen Gedanken verleiten, während der christliche Glaube die Schöpfung als eine freie That der göttlichen Liebe verstehen wissen will.“ — Zum Schluß steht hier noch ein goldenes Wort aus Hegel's „Der Ästhetik“ und die menschl. Freiheit“ (1830, I. Aufl., S. 149 u. 184 f.): „Diejenigen, die Gottes Dasein und den Glauben an ihn zu beweisen suchen, gehören in die Reihe der Volkenschwärmer. Gott läßt sich glänzig nur dann erkennen, wenn man aus der Macht des Selbstgerichts zusammenfassen die Gewissheit der Gnade ausgeht. Für den aller Sündenkenntnis Poeten ist er — bei der Herrschafft von Hebel und Led — Gott entweder ein Göttergott oder — ein abstrakter Weltgott.“ — Das tiefe „Incongnito“ Gottes, wie es im Kreuz und im Wort vom Kreuz liegt, ist aber notwendig, um nicht zur Anerkennung Gottes (logisch) zu zwingen, sondern die „freie“ Menschen zum Glauben Gottes anzuregen.“ Erst durch den Mangel einer sinnlichen oder rein verstandesmäßigen Beweise Gottes wird „die sittliche That der Freiheit“ im Heil erleuchtet und endlich gebundenen Glauben an Gott ermöglicht. — Soll in der That die Welt und in ihr die christliche Genußsucht die „Hoffnung der Freiheit“ sein, so muß Gott geistlich und nicht sinnlich, moralisch und

nicht logisch erfasst werden. Jenseitens solcher zur religiös-sittlichen „Pädagogik der Menschheit“ gehört, wird uns der nächste Paragraph nach dem einem anderen Gesichtspunkte aus lehren.

### § 3. Die Erkennbarkeit des Heilsgottes auf Grund seines offenbar gewordenen Namens.

1. Die Frage nach dem Dasein Gottes (§ 2) gewinnt erst unter der Voraussetzung ein positives Interesse, daß Gottes Wesen für den Menschen überhaupt und für den Christen insonderheit erfassbar und erkennbar ist. Vor Allem hängt nicht bloß die Möglichkeit einer dogmatischen Gotteslehre (§ 4 ff.), sondern auch die Heilsfähigkeit (§ 1, 2) des Menschen und die Befriedigung seines Heilsbedürfnisses (§ 1, 1) davon ab, daß Gott kein unbekanntes Etwas, kein dunkler Urgrund, keine unbegreifliche, weil sich selbst nicht begreifende Urkraft oder Urschöpfung ist. Wäre er das schlechthin Einfache (*ἀπλοῦς ἔρ*), das schlechthin namenlos Unnennbare (*ἄκατονόμαστον*) und Unfassbare (*ἀνακάλυπτον*), kurz wäre er die unbewußt waltende Weltseele oder die willenlos Alles durchwaltende Weltseinheit (*natura naturans, substantia absoluta et infinita*) — wir könnten ihn weder kennen, noch ihn nennen und bekennen. Gefühl wäre Alles! „Name Schall und Rauch, unnebelnd Himmelsgluth!“ — Aber dann hätten wir überhaupt keinen Gott im religiösen Sinne, geschweige denn den lebendigen Heilsgott im Sinne des Christentums. Kindliche Anbetung kann ich nur dem Gotte zollen, der sich zu erkennen geben kann und will. Das ist bei einem „namenlosen Gott“ unmöglich. Ein namenloser Gott bedeutete für den nach Gott dürstenden Sünder namenloses Elend — möge dieser unbekanntere Gott nun überweltlich als Weltlenker „jenseits der Sterne“, oder innerweltlich als allwaltende „Naturkraft“; möge er (deistisch) als die „Vorsehung“, als das „Schicksal“, als der „Himmel“ oder (pantheistisch) als der „Weltgeist“, als das „Absolute“, als das „substantielle Sein“, als „Urgrund“, als „Weltursächlichkeit“, als „causierende Einheit der Welt“ oder gar als das „Unbewußte“, im Menschen erst zum Bewußtsein sich hindurchringende gedacht und demgemäß mit „menschlich

erfaunten Namen“ bezeichnet werden — wie sie Nietzsche in seiner „Götzen-dämmerung“ vorzüglich als „Spinwebgebilde“ menschlichen Denkens verspottet. Jedenfalls entspräche es mehr dem religiösen Bedürfnis — im Hinblick auf die Unfassbarkeit des schlechthin „Zweifeligen“ und „All-Einen“ — den anzurufenden Gott nach Art menschlichen Personwesens, nur in potenzieller Macht sich vorzustellen, wie wir das in den polytheistischen Religionen des Heidenthums finden. Denn das „Schicksal“ (*κατα, μοιρα*) wurde nie angebetet, da es für unabänderlich galt. Man schuf ihm keine Altäre und zollte ihm keinen Kultus. Aber die wirklich anzubetende Gottheit zerplüßte sich dann für das heidnisch-religiöse Bewußtsein wieder in eine Vielheit neben einander bestehender Götter und sank dadurch auf die Creatur- und Naturstufe herab. Jenen „unbekannten Gott“ (Apost. 17, 23) leisteten sie vielleicht ahnungsvolle Verehrung. Aber dieser selbst blieb ihnen namenlos und daher unerkennbar, in Folge dessen auch segensagen unanbetbar. Wir sehen daraus: der namenlose Gott hört eben für uns Menschenkinder überhaupt auf Gott, d. h. Gegenstand unbedingten Vertrauens und kindlicher Anbetung zu sein.

Es handelt sich hier durchaus nicht um Aufstellung etwa einer philosophischen oder theologischen Erkenntnistheorie (vgl. Bd. I § 2 u. 19 ff.) resp. um die Möglichkeit, von uns aus das Wesen Gottes zu erfassen und begrifflich zu construieren (s. w. u. § 4). Daraus haben wir ja von vorn herein bereits in unserer Grundlegung verzichtet (Bd. I, S. 29 ff., 32 ff., 83 ff.). Vielmehr stützen wir unsere Lehre von der Erkennbarkeit Gottes (nach ihrer objectiv-realen Seite) darauf, daß der lebendige Gott des Heils als ein sich selbst erkennendes geistiges Wesen unserem nach Gott dürstenden Gaiße deoart entgegenkommt, daß wir in anbetendem kindlichen Glauben ihn erleben und lieben, ihn erfassen und verstehen, ihm unbedingt vertrauen und seinen Namen anrufen können.

Es wäre freilich nur ein, sei es aus unserem religiösen Gefühl, sei es aus unserem vernünftigen Denkbedürfnis herausge-

borenes Postulat, vielleicht eine fromme Täuschung oder logische Selbstüberhebung, wenn wir ihm — nach unserem Begriffsvermögen — einen Namen geben wollten. Da hieße es mit Recht: „Wer darf ihn nennen und wer bekennen, ich glaube ihn?“ Nein, die Voraussetzung für die wirkliche (objectiv-reale) Erkennbarkeit Gottes ist, daß Er, als der lebendige Heilsgott sich einen Namen gegeben hat, der ihn uns offenbar macht, der auch für uns fassbar ist und unserem Heilsbedürfnis entgegenkommt. Dies kann gar nicht zur Verwirklichung gelangen ohne Gottes herablassende Selbstbezugung in Wort und That (Vd. I, § 7 u. § 16). Nur unter der Voraussetzung, daß der ewige Gott sich selbst in zeiträumliche Schranken begibt und in solcher Selbstbeschränkung als Gott der Geschichte und Heilsgeschichte sich eigenartig und charakteristisch zu erkennen geben will, kann von einer Erkennbarkeit Gottes für uns creatürlich beschränkte Menschen die Rede sein. Die concentrirte Selbstbezugung aber, durch welche und an welcher der offenbar werdende Heilsgott als solcher erkannt sein will, ist eben der Name Gottes.

Es handelt sich hier nicht um irgend welche zufällige oder willkürliche „Benennung“, wie sie die Religionsgeschichte der Völker oder die Traditionen ihres religiösen Sprachgebrauchs aufweisen. In dieser Hinsicht erscheint der Name „Gott“ (als nomen proprium oder appellativum) nicht nur in zahlloser Verbindlichkeit, sondern auch in ungewisser Deutung. Das lateinische *Deus* (möglichstweise von der Sanskrit-Wortart *div*, *devānā*) hat mit dem griechischen *θεός* durchaus keine etymologische Verwandtschaft. Für beide Worte ist die Herleitung ebenso unklar, wie für unser deutsches „Gott“. Manche leiten *θεός*, wie J. B. Gurtius will, auf den alten Stamm *de* = *fliehen* oder *dehincere* = *fliehen*, ordnen zurückzuführen. Das hebräische „Gott“ ist nicht von „gut“, sondern wahrscheinlich von *ghata* (Janke, lu — beim Opfer „anrufen“) hergeleitet, würde also der „Anrufende“ bedeuten. Für uns handelt es sich um die concrete Art und Weise, wie und wodurch sich uns Gott selbst in Natur und Geschichte, näher in heilsgeschichtlichem Geschehen durch Geist und in unendlicher Verbindung durch die heil. Schrift (s. m. u.) erkennbar gemacht hat. Der Name Gottes (als nomen personale et essentialis) bezeichnet hier die uns zugekehrte Seite, das offenbar gewordene Wesen des Heilsgottes. In seinem Namen wird uns, wenn auch geheimnißvoll, sein Wesen offenbar, d. h. lo,

wie wir ihn zu unserer Seligkeit erfassen können und anrufen sollen.

In dem Namen Gottes faßt sich Alles zusammen, was für uns von seinem Wesen werthvoll und erkennbar ist. Daher geht auch die Selbstbezugung seines Namens parallel mit dem allmählichen Fortschritt der existenziellen Wege des Gottes der Heilsoffenbarung in der Geschichte seines Reichs. Die biblischen Gottesnamen sind daher keine zufälligen, menschlich erdachten, sondern von Gott selbst geheiligte Typen, die uns den „anzurufenden“ Gott als den Gott der Schöpfung und Erlösung in charakteristischer Weise vergegenwärtigen (s. m. u. die Erklärung der biblischen Gottesnamen). Sie kennzeichnen den Gnademoillen des väterlichen Heilsgottes, der seinem Volk, wie schließlich der ganzen Menschheit menschlich nahe wollte, um abschließend durch den Namen Jesus Christus eine Heilsgemeinschaft, näher: ein kindliches Gebetsverhältnis zu ihm, dem heiligen Gott der Erlösung und Gnade, dem Gott barmherziger und mitleidender Liebe zu ermöglichen und thatsächlich anzubahnen.

Das selbste bereits auf alttestamentlichem Boden geschieht, regirt sich nicht bloß aus der Selbstbezugung Jahves als des Erlösers seines Volkes (2 Mos. 3, 15; 6, 2 ff. s. m. u. sub a), sondern vor allem aus der gesonderten Heiligung seines Namens im Dekalog (3 Mos. 20, 1 ff.) an dessen Spitze er sich selbst stellt mit dem geselligen: „Ich bin der Herr (Jahve) dein Gott“ (Vorders). Auch der Vater Name ist der alttestamentlichen Gemeinde nicht unbekannt (Jes. 48, 10; Jer. 31, 1); sonst könnte Israel nicht sein „erbgeworner Sohn“ heißen (2 Mos. 4, 22). Aber im vollen Sinne des Wortes erscheint für unsere Heilsbefahrung und persönliche Verknüpfung der Vatername Gottes erst menschenförmlich in Jesus Christo, dem menschgewordenen Gottesohne verbündet und in voller aber schonenuglicher Klarheit offenbart (2 Kor. 3, 1 ff. *εναγγελισθησα υμιν*; vgl. 4, 4 ff., wo von der Verkündigung der „Gemeinnutz der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht (ἐκ προσώπου) Christi“ die Rede ist (E. auch Eph. 3, 11 ff.). Das „Vater unser, geheiligt werde dein Name“ können wir in kindlichem Gebetsvertrauen und geliebtenem Aufschwung nur dann sprechen, wenn wir es „im Namen“ bitten thun, der sagen durfte: „Ich habe deinen Namen offenbart den Menschen“ (Joh. 17, 6), und der bei seinem die Verheißung gab: wenn ihr den Vater etwas bitten werdet „in meinem Namen“ (*ἐν τῷ ὀνόματι μου* Joh. 16, 26 ff.) wird er es euch geben. (S. m. u. sub a E. 66 ff.)

So führt uns die Frage nach der Erkennbarkeit des Heilsgottes auf Grund seiner Namensgebung zurück auf unser dogmatisches Realprinzip: den Christus für uns (I, § 15, 3). Wie der persönliche Name Jesus (Jeser, Heiland, vgl. Matth. 5, 21 mit Luk. 1, 31), der ihm bei der Bezeichnung gegeben wurde (Luk. 2, 21), auf seinen Erloserberuf, so weist sein Antisname Christus (der Beschaltete, der erwartete und erschienene Messias) auf seinen Reichsberuf hin, sofern mit der Königsherrschaft (*basileia*) im geistlichen Sinn die prophetische und hohepriesterliche Würde des gottmenschlichen Verhöhrers verbunden ist (s. Abschn. IV, 3).

Von Jesu Christus, dem „eingeborenen Sohn, der an des Vaters Rechten war“, heißt es (Joh. 1, 18), daß er allein uns den Gott, den „Niemand gesehen“, beschreiben oder erklärt hat (*ὁμοιωσαν*). Daher wird er, der Menschgewordene, geradezu als der „Weglau der Herrlichkeit und als die (charakteristische) Ausprägung des göttlichen Wesens“ bezeichnet (Ebr. 1, 3: *φανερὴ τῆς δόξης αὐτοῦ*, vgl. 2 Kor. 4, 4: *ὁ θεὸς αὐτῶν τοῦ θεοῦ*). Und insbesondere den Aemtlern (den in Geist Armen) soll der „Vater“ durch die Selbstoffenbarung des Sohnes erkennbar werden (Matth. 11, 27 ff. vgl. 5, 1 u. 2). Dem unberechtigten Anspruch gegenüber: „Reich und den Vater“, spricht Jesus das erschauende, weltbewegende, unsere Herzen auf den entscheidenden Punkt hinweisende Wort: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh. 14, 9). So erklärt sich uns das für die Erkennbarkeit Gottes als des Vaters entscheidende Wort des Apostels (1 Joh. 2, 22): „Wer den Sohn nicht hat, der hat auch den Vater nicht; wer aber den Sohn liebt, der hat auch den Vater“. Wer aber behauptet, daß Jesus Gottes Sohn ist, in dem blühet Gott und er in Welt. „Und wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, die Gott zu uns hat“ (1 Joh. 4, 10 f.; vgl. Joh. 6, 68: *μενωσάντων καὶ ὑπομένοντων*). — Jesus Christus wird uns aber als Offenbarer des Vaternamens Gottes nur dann ein glaubwürdiger Zeuge, wenn er uns als Heiland und Herr innerlichst zu eigen geworden. Das kann nicht geschehen ohne Zeugnis des heiligen Geistes, von dem er selber sagt, daß der Vater ihn „in seinem Namen“ (*ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς* Joh. 14, 26) senden werde, und von welchem Paulus bezeugt (1 Kor. 12, 5), daß er allein uns „Christum einen Herrn nennen“ lehre. Dieser Geist muß uns von der weltüberwindenden Heilsmacht jenes Namens überzeugen, durch den „allein wir gerecht werden sollen“ (Apostl. 4, 12); des Namens, der über alle Namen ist, so daß in dem Namen Jesu sich alle Kräfte bündeln sollen „zur Ehre Gottes des Vaters“ (Phil. 2, 9 ff.). „In diesem Namen“ (*ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου* Apostl. 2, 35) sollen alle Heiden den Weg zum

Sünden erlangen; durch den Glauben an jenen Namen (*ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου* Apostl. 3, 16) werden Kranke geheilt. Ja als „in dem Namen“ des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes“ (*ἐν τῷ ὀνόματι* Matth. 28, 20) hinzugebracht werden wie erst zu Jüngern Christi.

Eine so ungeheure Tragweite hat also nach durchgehender biblischer Anschauung der in Christo offenbar gewordene Name Gottes. Er ist grundlegend und entscheidend nicht nur für unser persönliches Seelenheil, sondern auch für die Möglichkeit einer wahren und wirklichen Gotteserkenntnis in der Reichsgemeinde Christi kraft der Theilhaberschaft des heil. Geistes (*κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* 2 Kor. 13, 12). Daher drängt sich uns schon hier in unserer Voruntersuchung über die Erkennbarkeit des Heilsgottes — ganz abgesehen von etwaiger dogmatischer Begründung der hergebrachten trinitarischen Formel (§ 7) — die innerliche Gewißheit auf, daß in der Gemeinde der Christgläubigen der Vatername Gottes nur durch Jesum Christum (als den „Herrn“) und in Kraft des heiligen Geistes (der ihn in uns verkörpert) wahrhaft erkannt und zuverlässig angerufen werden kann. Inwiefern thatsächlich — gemäß dem Realprinzip unserer Dogmatik — nur der Name des Dreieinigens uns in objectiv-realer Weise die Erkennbarkeit des lebendigen Heilsgottes verbürgt, werden wir weiter unten (§ 7) im Einzelnen nachzuweisen haben.

2. Nun aber stellt sich uns sofort die drängende Frage entgegen: Sind wir an Raum und Zeit gebundene Menschen überhaupt im Stande, den Namen und in ihm das Wesen des Unendlichen und Ewigen mit unserer Vernunft, mit unserem beschränkten Begriffsvermögen zu fassen? Ja, diese doch mehr erkenntnistheoretische Problemstellung wird zur praktisch-empirischen und beantwortenden Beweissfrage, wenn es sich darum handelt, ob nicht uns sündigen und gottentfremdeten Menschen der Name des heiligen Gottes ein unverständlicher, ja ein abschreckender ist. Muß nicht der natürliche Widerwille des gottlos gewordenen Menschen gegen die uns niederzuschlagende und demütigende Selbstoffenbarung des heiligen, wie des erbarmerkenden Gottes die wahre Erkenntnis stören, ja als ethisch hemmende Schranke sich geltend machen?

Mit andern Worten: entspricht der oben dargelegten, in dem Namen Gottes verbürgten (objectiv-realen) Erkennbarkeit Gottes auch unfreier die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit und Gewißheit, ihn als den wahren Gott zu nennen und anbetend zu bekennen, d. h. dürfen wir die Erkennbarkeit Gottes im subjectiv-idealen Sinne behaupten?

Da gilt es nun von vornherein einen doppelten Mißverstand zu begegnen. Es handelt sich hier weder um eine begriffliche (logisch-adequate) Wesensbestimmung des „absoluten und überweltlichen“ Gottes, noch auch um die später (§ 4) zu erörternde Frage nach der Möglichkeit einer wissenschaftlichen, d. h. methodisch folgerichtigen (dogmatischen oder philosophischen) Behandlung der Gottesidee und Verwerthung des „offenbar gewordenen“ Gottesnamens (f. o.). Hier stellen sich uns zunächst praktisch-religiöse Schwierigkeiten und zwar in doppelter Hinsicht entgegen: bewegt sich unsere menschlich beschränkte Gotteserkenntnis nicht allezeit in durch Raum und Zeit bedingten (relativen) und rein sinnlichen (analogen) Anschauungsformen, d. h. ist sie nicht stets menschenähnlich (anthropomorphisch) gefärbt? Und dann: kann der Mensch in seiner oben schon erwähnten sinnlichen Gottessehen sich zur liebevollen Gotteserkenntnis und kindlichen Gottesanbetung aufschwängen, da es ihm an klarer Gewißheit und begehrteter Flugkraft mangelt? Muß nicht trotz aller „Schnjucht nach dem Ewigen und Idealen“ mit dem Verlust des normalen Kindesverhältnisses auch der Spiegel der Gotteserkenntnis erblinden? Wird nicht eben dadurch für den „natürlichen Menschen“ die Erkennbarkeit Gottes — trotz des offenbar gewordenen Vaternamens — erstlich in Frage gestellt? Die peinliche Ungewißheit über Gottes Dasein und Wesen müßte dann auch das Eindringen in die Tiefen der Gottheit hemmen. Selbst die immerhin doch geheimnisvoll verhällte Selbstbezeugung des Heilgottes im fleischgewordenen Menschen- und Gottessohne (vgl. Vb. I, § 16, 1) vernag das Dunkel nicht zu lichten, wo kein Auge, kein inneres Organ des Verkündnisses ihm entgegenkommt, kurz wo das Heilsbedürfnis

und der Heilshunger fehlt, wo der lebendige Glaube als Organ der Heilsanfänglichkeit nicht gewedt worden ist. Wir müssen es uns klar machen, daß dann mit der Möglichkeit einer persönlichen (subjectiv-idealen) Erkennbarkeit Gottes auch die Heilsfähigkeit des Menschen zu Boden stürze. Er bliebe gottlos; er erschiene geradezu erlöschungsunfähig. Und weil er nun einmal — wie die Geschichte aller Zeiten lehrt — als geistig und sittlich sterbendes Wesen ohne Gottesidee nicht leben kann, müßte er zur Selbst- oder Weltvergötterung fortschreiten und dem Namen des sich selbst bezeugenden Heilsgottes den schärfsten Widerspruch entgegensetzen.

Wir sehen auch thatsächlich diesen Proceß der Selbstvergötterung und Weltverherrlichung in grauenerregender, ja antichristlicher Entschiedenheit überall dort sich vollziehen, wo der empfangliche Sinn für die erlösende Heilswahrheit nicht gewedt wird, wo mit der tragischen Selbstentzweiung oder illusorischen Selbstzufriedenheit jene pessimistische oder optimistische Weltansicht zur Herrschaft gelangt, die eine ohne Gott des mitleidenden Erbarmens, wie er allein in Christo offenbart geworden, nichts wissen will. Also: der sündliche Wille muß erst gebrochen, das eigene Elend tief empfunden, das Schuldbewußtsein nach gerufen, der Durst nach Gnade brennend geworden sein, wenn anders der heilsfähige Mensch durch die gewedte Empfänglichkeit der Glaubensgesinnung zu heilsamer und innerlich wahrer Gotteserkenntnis gelangen soll. Ohne Wieder- geburt des Willens ist eine persönliche Hingabe und daher auch eine tiefere Erkenntnis des Liebeswillens Gottes in Christo unmöglich. Wie die Erkennbarkeit Gottes im objectiv-realen Sinne durch die Selbstoffenbarung seines heiligen Vaternamens in Christo und durch das Zeugnis seines heil. Geistes bedingt erschien (f. o. sub 1), so die Erkennbarkeit Gottes im subjectiv-idealen Sinn durch die im Glauben sich vollziehende, vertrauende und willenskräftige Hingabe an die Liebesoffenbarung Gottes in Christo (vgl. Joh. 7, 17). Jene ergab sich uns als notwendige Folge unseres dogmatischen Realprinzips: des Christus für uns; diese stellt sich uns jetzt dar als gereifte Frucht unseres dogmatischen

Präsupposition: des Christus in uns, sofern wir in ihm, dem Gottes- und Menschensohne, unsere Gotteskindschaft verbürgt sehen und in bußfertigen Glauben mit ihm Eins geworden, Gott im Geist und in der Wahrheit haben anbeten, ja betend als unseren „lieben Vater“ erkennen lernen. So kleibt der alte Satz des h. Bernhard in seinem vollen Recht: *Deus tantum cognoscitur, quantum diligitur*. Auch für unser Verhältnis zu Gott gilt der Satz: „Nur Liebe hat Verhältniß“.

3. Ist das aber nicht doch vielleicht fromme Selbsttäuschung? Bewogen wir uns nicht, auch als gottgläubige Christen, die das „Abba Vater“ von Herzen sprechen, lernen, in lauter menschlich gearteten Bildern? Ist unsre, wie wir sahen, doch immer nur beschränkte (analoge und relative) Gotteserkenntnis auch eine wahre, sachlich und persönlich berechtigte?

In sachlicher Hinsicht weisen wir darauf hin, daß Gott selbst durch seinen offenbar gewordenen Vaternamen in Christo uns Menschen menschlich hat nahe kommen wollen, ja nur so in Wahrheit hat nahe kommen können. Die Selbstbeschränkung des liebenden Gottes ist also auch hier die Voraussetzung dafür, daß die Schranken unserer Erkenntnisfähigkeit kein Hinderniß für wahre, wenn auch noch unvollkommene (analoge) Erkenntnis Gottes zu sein brauchen.

Dazu kommt, daß Gott sich nicht bloß in menschlichen Bildern uns kund giebt. Freilich ist es ein Symbol, ein gleichnißhaftiges Wort, wenn es heißt: „Gott ist ein Geist“, „Gott ist eine feste Burg“, „Gott ist ein Licht“, „Gott ist die „Quelle“ des Lebens. Ja selbst, daß Gott unseren „Vater“ sich nennt, ist doch aus menschlicher Analogie der Vaterchaft und Kindschaft zu erklären. Gleichwohl liegt in allen diesen Bildern eine uns schärfere Wahrheit. Schon dem alttestamentlichen Bundesmittler Moise gegenüber wollte sich der Gott des Heils „offenbarlich“, d. h. nicht in Räthseln kund thun; daher ließ er ihm „die Gestalt“ *ἰσχυροῦ* (in *ἰσχυρ* 2 Mos. 12, 1 f.) schauen und redete persönlich *ὡς ὁ υἱός* zu ihm (2 Mos. 33, 11). Die Bildform (*ἰσχυροῦ*), auf die ja auch Jesus seine Jünger hinarbeitete (3 Joh. 16, 25), ist nur das zeitliche Mittel dafür, um ihnen schließlich nicht mehr in Bildern (*ὡς ὁ υἱός* *ἰσχυροῦ*), sondern frei *ἕκστατος* (*ἰσχυροῦ*) in Betracht des Vaters „die Wirkhaftigkeit“ durch den h. Geist (vgl.

Joh. 16, 13 f.). — Und wenn im 3. B. das Reich eröffnet wird mit dem gewaltigen: „Ich bin der Herr, dein Gott“, wenn Ja hm sich als der heiligsteinlich sich offenbarend, in allem Werden sich selbst gleich bleibende treue Bundeskraft zu erkennen giebt, wenn *ἰσχυροῦ*, der allmächtige starke Schöpfergott, der als solcher „Gegensatz der Frucht“ ist, unser Gott sein zu wollen erklärt, so kund das Worte, d. h. in menschlichen Laut geäußerte Beziehungen geistiger, ewiger Gedanken, die eben durchs Wort uns hehrer, verständlich und — worauf im Grunde Alles ankommt — auch in welchem Sinne faßbar werden.

Wenn Gott in der Fortschritt seiner reichsgegeschichtlichen Offenbarung seinen Namen immer deutlicher zu erkennen giebt, wenn er dem Menschen menschlich ersahbar erscheinend — also durch wiederholte Theophonie — sich mit seinen Worten und Thaten als Gott der Geschichte erweist, wenn er sich schließlich in Christo, dem menschgewordenen Gottessohne leibhaftig (*σωτηριῶν* Kol. 2, 9) kund thut, ja wenn er uns durch das Wort Jesu als der im Geist und in der Wahrheit anzubetende Geist, als „unser Vater in den Himmeln“, als der heilige und barmherzige Gott der Gnade entgegentritt, so ist das mehr als Symbol, es ist die uns zugängliche Selbstbezeichnung und Selbstkundgebung seines Wesens, nicht wie es „an und für sich“ sein mag, sondern wie es in uns und für uns in Wahrheit faßbar, glaubbar und erlebbar ist. Daß aber Gott, als er den Menschen schenkt, in herablassender Liebe sein „Bild“ im Menschen ausstrahlt, d. h. in die creatürliche Erdform seinen „Geist“ hineinbrachte (1 Mos. 2, 7 f. u. a. § 16); daß er also — wie Jacobus es ausdrückt — schon bei der Menschenschöpfung theomorphisirte, giebt uns ein Recht, die anthropomorphisierende Gottesvorstellung, wenn sie sich nur an Gottes Selbstbezeugung hält und nicht selbstgemachte „Bilder“ (Sägen f. 2 Mos. 20, 4 f.) andecket, in gewissem Sinne und in bestimmten Schranken für vollberechtigt anzusehen.

Freilich werden wir Gott kein materielles „Angezicht“ (in menschlich-ähnlicher Weise), geschweige denn einen naturhaften Leib zuschreiben (f. u. a. § 5). Wir dürfen mit der h. Schrift nur in bildlicher Sprache von seinem Auge und Ohr, von seiner Hand und seinem Fuß reden. Wenn wiederholt von der „Stimme Gottes“ die Rede ist (1 Mos. 3, 8 f.; 2 Mos. 12, 4 f.); wenn es heißt (5 Mos. 8, 2; Matth. 4, 4 f.): der Mensch lebe nicht vom Brod

offen, sondern von einem jeglichen Wort, das aus dem Munde Gottes geht; oder (Jes. 55, 11; Jer. 23, 12): „des Heren Mund redet“, so ist das gleichnißhaftige gesagt. Uebersetzt: daß Gott „spricht“ (1 Mos. 1, 3), daß er Menschen menschlich erscheinend, mit ihnen verkehrt und wie ein Freund mit dem Freunde redet (2 Mos. 23, 11; 4 Mos. 12, 8), ist eben Alles ein Zeugnis dafür, daß der Heiligste sich zum menschlichen Bedürfnis herabläßt, um sich erkennbar zu machen. Wie müssen auch hier und das Willkürliche der Redeweise bemüht bleiben. Ja selbst wenn wir gemäß der Schrift Gott ein überauswandelndes „Weg“ der Erde zuschreiben (s. u. § 6), so wissen wir es, daß es kein im Blutkreislauf pulsierendes Organ wie das unsere ist und daß Gott als dem ewigen selbstherrlichen Geiste (§ 5) keine irgendwo Leiblichkeit bedingte „Gestalt“ oder „Natur“ eignet. Von göttlicher „Natur“ kann überhaupt — wie wir weiter unten sehen werden — nur *caro grano salis* die Rede sein, indem wir damit seine „Eigenart“ (2 Petr. 1, 4) oder die Fülle seiner Herrlichkeit (*Gl'ia*) bezeichnen. Aus der „Natur“ selbst aber, in ihrer sinnlichen Beschränktheit, sei es „im Himmel, oder auf der Erde oder im Wasser“ sollen wir uns kein „Bild“ (*εἰκών*) Gottes entziehen oder machen. Das verbietet er selbst (2 Mos. 20, 4); denn es hieße nichts anderes, als sich ein Idol (Exz. 5 Mos. 4, 17 ff.) schaffen.

Das innerste geistige Wesen des Menschen, unser Selbstbewußtsein und unsere Selbstbestimmung, unser Erkennen und Wollen spiegelt trotz Alledem in gewissem Sinne Gottes ewiges Erkennen und Wollen in Zeit- und Raumform ab. Weil wir von Gott „erkant“ sind, können wir ihn auch anbetend erkennen (intelligo, quin intelligor, wie Fr. v. Baader es sinnvoll bezeichnete). In dem Maße also, als das geistige Gottesbild im Menschen auf dem Grunde der Selbstgemeinschaft im Reiche Gottes und Christi zur Verwirklichung und charaktervollen Ausgestaltung gelangt, wird sich auch die Gotteserkenntnis wachsend entwickeln, bis zu jener Bekräftigung, wo alle „die reinen Herzen sind, Gott schauen sollen“ (Matth. 5, 8), und wir ihn erkennen werden, wie wir von ihm erkant sind (1 Joh. 3, 2; 1 Kor. 13, 12). Bis dahin müssen wir uns an der Pilgrimsstheologie (*theologia viatorum*) genügen lassen, die für uns eins ist mit der „Theologie des Kreuzes“. Denn daß Gott gerade im Geheimnis leidender, verführender und erkämpfender Liebe durch Christum uns seinen heiligen Vaternamen hat kund werden lassen, verhilft uns die Berechtig-

ung unserer wenn auch noch nicht vollkommenen, so doch objectiv wirklichen, weil thatsächlich (tats) durch Gottes Offenbarungsweise functionirten und subjectiv wahren (weil ideal durch die Heilserfahrung im Glauben persönlich erlebten) Erkenntnis Gottes. Diese erscheint also, trotz ihrer gegenwärtigen Beschränktheit und analogen Bildform, als eine durch die menschliche Anekdixgestalt Christi selbst vollberechtigte und durch die erfahrene Neugeburt in unserm Gewissen bezogene. Hier reichen sich wiederum das dogmatische Real- und Idealprincip (s. I, § 15 u. 18) die Hand. Der Christus für uns, wie der Christus in uns gewirkelstet den Gläubigen die für ihre Seligkeit notwendige Gotteserkenntnis, ohne deshalb verschiedene Stufen und Formen in der Entwicklung und Entfaltung, in der Begründung und Klarheit der Gottesidee auszuschließen. Es mögen und dürfen die verschieden entwickelten Christen, Mann oder Weib, Groß oder Klein, Würdige oder Unwürdige, Gebildete oder Ungebildete, Kluge und Einfältige sich den „Begriff“ Gottes auch noch so verschieden ausgestalten, in dem Wesentlichen sind sie Eins oder sollen sie mehr und mehr Eins werden: Gott als den liebenden Vater in Christo kraft des Heilzeugnisses sündlich anbeten.

Die geistige, sittliche und religiöse Entwicklungsgeichichte der Menschheit deckt sich gewissermaßen mit der Geichichte der Gotteserkenntnis und des Gottesbegriffs. Und alle menschliche Erkenntnistheorie wurzelt schließlich in dem Problem der Erkennbarkeit Gottes auf Grund seines offenbar gewordenen Namens. Das Reie Ringen darnach ist eins mit dem Ringen nach unserer Seligkeit und dem Trachten nach dem Reich Gottes. Und jenes unwiderstehliche Senken und Suchen nach Erfassung des Göttlichen ist wie die Signatur unserer Gottesbildlichkeit, so das Siegel unserer Heilssfähigkeit. Für den Einzelnen wird aber stets die Erkennbarkeit des Heiligsten wesentlich bedingt sein nicht bloß (subjectiv) durch das Maas persönlicher Heilserfahrung, sondern auch (objectiv) durch das Zeugnis der christlichen Reichsgemeinde oder Kirche, die ihm das bedeutende Wort Gottes, das Evange-

lium von dem in Christo offenbar gewordenen Namen Gottes vermittelt. Und daß diese wahre Gottesbekenntnis nicht auf rein menschlicher Uebersetzung beruht, sondern auf urkundlich bezeugter Selbstoffenbarung Gottes in Christo, dafür ist uns die ganze, in ihrem Zusammenhang den Namen des Heilsgottes und verbürgende, als Wort Gottes sich uns im Herzen kund gebende heilige Schrift ein lebendiges Zeugnis und eine stets von Neuem sprudelnbe, ergiebige Erkenntnisquelle. Ihr hat ein Jeder, der nicht auf eigne Hand sich seinen Gott oder selbstgemachten Götzen ergrübeln, sondern auf Grund eigener Glaubenserfahrung Gott als seinen Vater in Christo durch den h. Geist erkennen will, in kindlicher Anbetung sich zu unterstellen. In wie weit uns dadurch auch eine methodisch richtige Befandlung und wissenschaftliche (dogmatische) Begründung christlicher Gottesidee ermöglicht erscheint, wird der nächste Paragraph zu untersuchen haben.

### § 3. Zusammenfassung.

1. Die Erkennbarkeit Gottes als Grundvoraussetzung für die Heilsfähigkeit des Menschen hängt thatsächlich (objectiv-real) davon ab, daß Gott sich selbst erkennt und durch seinen offenbar gewordenen Namen in heilsgeschichtlichem Fortschritt uns menschlich sagbar, d. h. als der väterliche Heilsgott in Christo, dem Gottesloben, durch das Zeugnis des h. Geistes nahetritt.

2. Im Hinblick auf die zeiträumlichen Schranken menschlicher Vernunft und die Gottentfremdung menschlichen Willens erscheint die (subjectiv-ideale) Erkennbarkeit Gottes für den heilsfähigen Menschen persönlich bedingt durch die geistige Empfänglichkeit der Glaubenserfassung und die willenskräftige Hingabe an die Liebesoffenbarung Gottes in Christo.

3. Trotz aller Beschränktheit und analogen Bildform wird uns die thatsächliche (objectiv-reale) und persönliche (subjectiv-ideale) Wahrheit christlicher Gotteserkenntnis — entsprechend unjerem dogmatischem Real- und Idealprincip (3d. I, §§ 15. 16) —

verbürgt durch Gottes eigene menschlich herablassende Offenbarungsweise (3d. I, §§ 8. 16), der wir uns auf Grund persönlicher Heilserfahrung und urkundlichen Zeugnisses innerhalb der Reichsgemeinde Christi in kindlicher Anbetung des väterlichen Heilsgottes unterstellen.

a) Wir haben schon oben (S. 56 ff.) hervorgehoben, wie eine centrale Bedeutung der Name Gottes, resp. Christi in der alt- und neu-testamentlichen Schrift einnimmt. Alle Gottesbekenntnis erscheint nach biblischer Grundanschauung geradezu bedingt durch die Offenbarung seines Namens, und alle Frömmigkeit giebt sich kund im „Anrufen des Namens Gottes“. Ueberhaupt repräsentirt der Name das, „was an seinem Träger charakteristisch ist und als solches zu Tage tritt“ (vgl. Geuner, Bibl. theol. Wörterbuch, 8. Aufl., S. 711 ff.). Schon daß der erste Mensch durch die Namensgebung (1. Mos. 2. 20) die Thiere benannt habe, beweist, daß Willkür und Eigenart im Namen zum Ausdruck kommt. Wenn Abram und Jakob den neuen Namen Abraham und Israel erhalten (wie Simon, Jona's Sohn, den Namen Petrus), so weist das hin auf die tiefe Bedeutung der Namensgebung. Und wenn dem Jakob, beim Ringen mit Gott in Briel (Gen. 32. 30) auf seine Bitte: „Lass mir doch deinen Namen kund“ die scheinbar ablehnende Antwort des Herrn erfolgt: „warum sagst du nach meinem Namen?“ (vgl. auch Richt. 13. 17), so soll das keineswegs so viel heißen als: auf den Namen kommt nicht an; sondern der Herr, der ihn segnet, weist jene Forderung nur deshalb ab, weil Jakob bereits seinen Namen kennt und erhalten hat, wie ja der Ausdruck „Briel“ dorthin und jener Zusatz: „Ich habe Gott (Elohim) von Angesicht zu Angesicht gesehen“. Heißt es doch schon zur Zeit Seth's, damals fing man an, den Namen Jahwes. — auch in Form des gemeinsamen Gattes, wie Volk (Die Urgeschichte, 1897, S. 19) mit Recht sagt — anzuerkennen“ (1. Mos. 4. 26) und von Abraham (1. Mos. 13. 4), wie von Isaac (1. Mos. 26. 24 ff.) wird berichtet, daß sie den Namen Jahwes anriefen, der ihnen erschienen war. (Vgl. über  $\text{עֲבָדָה}$ ;  $\text{עָבַד}$ ;  $\text{עָבָד}$  =  $\text{εὐλαβείαν εἶναι τὸ ὀνομαζέσθαι}$  1. Kön. 18. 26, wo Hild das „Anrufen des Namens Jahwes“ entgegenstellt dem „Namen Anals“, mit 2. Mos. 34. 2: „Moses rief an den Namen Jahwes“, der da ist „ein barmherziger und gnädiger Gott, Langsam zum Zorn und reich an Güte und Treue“. S. 2. Pt. 79. 4; 80. 10; 1. Pet. 43. 1; 68. 10; 84. 1; Klagel. 3. 24). Der hebräische Ausdruck  $\text{עָבַד}$  (eigentlich Zeihen, Entzaub. Ps. 48. 7; 85. 10; Ps. 79. 5), wie das griechisch-neutestamentliche  $\text{προσκύνησθαι}$  bezeichnet alle solcher, absolut gebrauchten Gott selbst, wie er sich den Menschen zu erkennen geben und angebetet wissen will. „Es ist der Ausdruck dessen, was Gott ist, indem er zusammensteht, was wir von Gott wissen und an Gott haben, also der



Es. 80 ff.) ist die, daß Er, der in allem Wechsel sich selbst gleich bleibende, alle der irden Bandezeit Jähre sein und als solche sich behandeln, sich kund thun will. Aus dem „Ich werde sein“ als Gott als den „abjuncte Seienben“ (*ὁ ὄντως ὢν*) zu schließender (Thomasius) oder ihn als den „allezeit des Seins und Soseins gleichzeitigen Seand“ zu fassen (Volk, Zeit, Schrift u. Zeit, 1897 S. 111), erscheint mir zu abstract und entspricht nicht dem Zusammenhang jener wichtigsten Stellen. Es handelt sich ja dort nicht um das allgemeine (wesenhafte) Sein oder Sosein, sondern speciell um das in allem geschichtlichen Wechsel sich selbst gleichbleibende Verhältnis Jähres als des Heilsgottes zu seinem Volk (vgl. def. 2. Hof. 33, 12 ff.). „Ich will den Namen Jahwe vor die antretzen und will gnädig sein“ etc.). Besonders wichtig ist auch das Wort 5. Hof. 7, 9 ff.: „Weil Jahwe Hebe zu euch hat ... führete er auch mit starker Hand hinweg ... aus der Arschenschaft ... damit du erkennst, daß Jahwe, dein Gott, der Gott ist (erschaffen von), der irden Gott (erschaffen von), der den Bund und die Huld bewahrt bis auf tausend Geschlechter, die ihn lieben“ (vgl. Hof. 3, 6; Hof. 28, 4; Hof. 11, 6 ff.). — Dieser Deutung entspricht auch die Off. Joh. 1, 4 gebrauchte Bezeichnung Gottes: *ὁ ἀὐτὸς καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ὁρῶντων*. Der wahrhaft Seiende ist auch der fort und fort (in der Geschichte = *ὁ ὢν*) zu uns kommende, und dieser sich herablassende Heilsgott ist zugleich der Herr und Welt Herrscher (*ὁ παντοκράτωρ* Off. 1, 8), dessen Name Allen offenbar werden soll durch den Menschensohn (Off. 1, 13), der von sich sagen durfte: Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige (Off. 1, 17); vgl. Richt. 13, 18; Hof. 9, 6 wo sein Name als „wunderbar“ (mir) bezeichnet, u. Jer. 23, 6; 33, 16, wo Jahwe mit dem eigenamenartigen Jähre „Zibzens“ (unser Gerechtigkeit) verbunden, — ebenso wie Hof. 7, 14 das Ammanuel (mit uns ist Gott) auf den zu zünftigen Messias bezogen wird. So kommen denn auch beide Namen, Jahwe und Jahwe, oft in direkter Verbindung vor; denn es ist derselbe Gott: *ὁ ὢν καὶ ὁ ὢν* (5. Hof. 1, 11; 4, 25; Pf. 20, 2), und wenn es heißt (2. Hof. 6, 2), daß er sich mit als der allmächtige Gott (El Schaddai) Abraham, Isaac und Jakob erschienen ist und daß er unter seinem Namen Jahwe sich ihnen nicht offenbart habe, so ist damit nicht gesagt, daß dieser Name bisher schlechterdings unbekannt geblieben sei. Weisen doch schon Eigennamen wie der der Mutter Mose's Jochabed (2. Hof. 6, 23) auf diese Bekanntheit hin. Selbst die Ausartung des Namens Jahwe findet sich, wie wir gesehen (vgl. 1. Hof. 12, 1; 28, 4 ff.), schon in der patriotischsten Zeit. Aber in seiner spezifischen Bedeutung als Bundesgott und Erlöser seines Volkes ist er erst durch Moses (5. Hof. 7, 5 ff.) offenbar geworden. Wehmlich ist es mit dem Vater-Namen (s. S. 67). Das Wort des Propheten (Hof. 10, 10): „Frühmah, du, Jahwe, bist unser Vater, unser Erlöser von Altes her“ ist dein Name; und „wir sind nach deinem Namen genannt“ —

weist darauf hin, daß Jähre als der „erstgeborene Sohn“ (2. Hof. 4, 1; Jer. 31, 2; ich bin Jähre's Vater) ihn auch also anrufen sollte und durfte. Vgl. Jer. 3, 1: „Du wußt zu mir, mein Vater“ (29), der Verehrte meiner Jugend bist du“. Und zu David spricht der Herr (Ps. 89, 26 ff.): „durch meinen Namen soll dein Horn hoch erhoben sein. Er wird mich rufen: mein Vater bist du, mein Gott und der Heil meines Heils“ (vgl. 2. Sam. 7, 14). Ja, der letzte der Propheten A. W., der darauf hinweist, daß vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne unter den Nationen sein Name (Jahwe der Herrschaften) groß sein werde (Mal. 1, 11), spricht es in jehrsischen Weisheit aus (Mal. 2, 10): „Haben wir nicht Alle Einen Vater? Hat nicht Ein Gott uns erschaffen?“ und ferner (Mal. 1, 8): „Wenn ich nun Vater bin, wo bleibst denn die Ehre, die mir gebührt (18. 20. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.)“? Es ist also durchaus unberechtigt, dem alttestamentlichen Bundesvolk die Gotteskindschaft und die Erkenntnis des Vaternamens, wie er Jahwe geköhnt, abzuschreiben; (vgl. Rom. 9, *κωλυσα* mit Matth. 15, 26; 5. Hof. 14, 1; Ich seid Kinder des Herrn, eures Gottes. Hof. 1, 2; 4, 18, 2; Jer. 3, 14). Aber freilich, jene Kindschaft und diese Vaterkindschaft erscheint amoch als eine theozentrisch geordnete und begabte, d. h. es ist nicht die persönliche Gewisheit der Wiedergeburt, auf der jene beruht, und nicht die volle Offenbarung der Gnade und Wahrheit Gottes des Vaters, wie er in Christo, dem einzig geborenen (*γεννητός*) Gottessohne, und in wahrhaft menschlicher Weise nahe tritt (Joh. 1, 17 ff.; 5, 26). Darum beansprucht der Sohn, der den Namen des Vaters „verleitet“ (Joh. 12, 44) und „den Verleihen großmacht hat“ (Joh. 17, 6) dieselbe Ehre, die wir sie dem Vaternamens gewährt werden soll (Joh. 5, 22; vgl. 1. Joh. 2, 22). So erscheint denn im N. T. — wie wir oben S. 68 ff. schon sahen — der Name des Heilsmittlers „Jesus Christus“ als wesentliche Würdigung der wahren Erkenntnis des irdischen Heilsgottes. In seinem Namen, als dem Vätergen jener offenbar gewordenen und gegenwärtigen Person liegt das rettende Heil (2. Cor. 1, 1; 2, 21) und die messianische Würde (2. Cor. 4, 2; 20, 1; Pan. 9, 22) vgl. Apokal. 4, 12: *ὄνομα, ὃ ἐστὶν ἀνὴρ ὄνομα*. Von der Zeit an, da sein Name offenbar wird“ (Mar. 6, 14), geschehen durch ihn alle Geistesheilen (vgl. Apokal. 3, 12). Sein Name treibt Dämonen aus (Luk. 9, 19); seinen Namen bekennen (*κηρῶναι* Off. 2, 2), heißt treu sein bis in den Tod. An seinem Namen „glauben“ (*πιστεῖν εἰς τὸ ὄνομα* Joh. 1, 12; 2, 23; 3, 18; 1. Joh. 5, 12) heißt das Leben finden (Joh. 20, 31; 17, 21 ff.). Wo zwei oder drei „auf seinen Namen“ (*εἰς τὸ ὄνομα ὁνομα* Matth. 18, 20) betend versammelt sind, da ist er in ihrer Mitte. In seinem Namen beten heißt erhöht sein (Joh. 14, 13 ff.; 16, 26; 16, 28 ff.). Es heißt in direktem Gegenjah zu dem irdischen Väterdienst (Jer. 29, 23; Matth. 15, 9; Mar. 7, 9) und zu dem nicht beschuldigen „Herr Herr“ sagen (Matth. 7, 21). Die Striktheit des Wils

braucht zeigt uns die hehre Erhabenheit seines Namens. Er ist über alle Engel erhoben (Ebr. 1, 4). In seinem Namen sollen sich alle Knie beugen (Phil. 2, 10 ff.). Und das Alles soll geschehen „zur Ehre Gottes des Vaters“, des wahrhaftigen Gottes (*ἀλλοθωός θεός*), dessen Namen uns zu „offenbaren“ der Sohn gekommen ist (Joh. 17, 26 *ἐφανέρωσεν σου τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινού*). Deshalb stellt er auch als erste Bitte des „Vater unser“ die Huldigung des Gottesnamens hin (Matth. 6, 9) und führt alle Gotteserkenntnis auf diese seine Offenbarung zurück (Matth. 11, 27: *οὐδὲν ἔγνωκα τὸν πατέρα ἐμὸν ἢ τὸν ὅτι λέγει καὶ ἡμεῖς ποιεῖ καὶ τίς ἀνομιήσῃ*). „In den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes“ (*ἐν τῷ ὀνόματι* Matth. 28, 19) genannt werden, heißt so viel, als in die wirkliche Gemeinschaft des dreieinigen Gottes eingetaucht werden. — Aus dem Allen ergibt sich, daß auch wie unsere Gotteserkenntnis durch den „Glauben an seinen Namen“ bedingt ist. Getaucht zwar in einem Licht, das uns unzugänglich ist (*ἀνοράτοι* 1 Tim. 6, 16). Niemand hat ihn gesehen und kann ihn sehen. Ein Begreifen vollends (*καταλαβάναι* Joh. 1, 4 ff.) ist für die in der Finsternis dieser Welt Wohnenden eine Unmöglichkeit. Die Welt, wie die Weltkinder erkennen ihn nicht (Joh. 1, 10; vgl. mit 1 Joh. 8, 1). Es ist ihnen eine Thorheit (*μαρτία* 1 Kor. 1, 23 ff.). Ein geistliches Antheil that dazu noch (*ἐπαρρησιώμεθα* *πνευματικῶς* 1 Kor. 2, 14). Auch hier gilt der Satz: nur Liebe hat Verstandnis. Vgl. Joh. 17, 26: ich habe ihnen keinen Namen kund gethan, damit sie Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen; 1 Kor. 8, 2: „So liebt Jesus Gott, weil er ist von ihm erkannt“; und wieder ihm liegend immer lieber erkennen durch den Geist, der auch die Tiefen der Gottheit erforscht (1 Kor. 2, 10; vgl. Gal. 4, 2: *γινώσκεις θεόν, καὶ οὐκ ἔγνωσθαί σοι ἔσθαι*). — Die wesentlich ethische Bedingtheit der Gotteserkenntnis hebt Christus ausdrücklich hervor, wenn er sagt (Joh. 7, 17): „So jemand will seinen Willen thun, der wird erkennen, was an der Lehre ist, ob sie von Gott ist“ (vgl. Matth. 7, 21: *ὁ θέλων τὸ ἔργον τοῦ πατρὸς μου*). Freilich bleibt auch für den Christgläubigen die Erkenntnis eine spiegelartig unvollkommene (*ἐκ μέρους* 1 Kor. 13, 12); denn wie hat das Heren Sinn erkannt (Röm. 11, 33; 1 Kor. 2, 10)? Aber in seinem Licht sehen wir das Licht (Phil. 30, 10; 2 Kor. 4, 6). Er allein kann uns auch die Geniehung (*ἀνομιήσῃ*) geben, durch die wir den wahrhaftigen (*ἀληθινός*) erkennen (1 Joh. 5, 20; vgl. Joh. 17, 21 ff.) und er hat verhessen, daß sein Geist uns in die ganze Wahrheit leiten soll (Joh. 14, 7, 13), bis wir ihn sehen werden, wie er ist (1 Joh. 3, 2) und ihn erkennen werden, wie wir von ihm erkannt sind (1 Kor. 13, 12).

b) Für die sichtlich Behrüberlieferung ist es bedeutsam, daß alle fortschreitende und im Wesentlichen zum Ausdruck kommende Erkenntnis des Heilgottes von Anfang an an den Namen Jesus Christus geknüpft er-

hrist. Daß „Jesus der Christ“ sei, ist nicht nur der Ausgangspunkt für den altchristlichen Gmein glauben, sondern auch der Anknüpfungspunkt, ja, sogar die Appellationsinstanz für alle trinitarische Dogmen- und Lehrentwickelung der ersten Jahrtausende. Die drei „Personen“ des christlichen Glaubens beruhen auf dem Grundgedanken der Verkörperung durch Christus, den gemeinsamen Gehalt; sie stützen sich aber von Anfang an auf das Gebot Christi „in den Namen des Vaters, Sohnes und h. Geistes“ taufen, die Blicke zu Jüngern zu machen und sie zu lehren u. s. w. Aber dieses Auzugnis für die Bedeutung des Gottesnamens im Ehem Christi verdrängt aber (aus rein „inneren“, d. h. willkürlich subjektiven Gründen) beinahe (wie neuerdings die ganze kirchliche Schule, der gefährt die Pfahnwurzel, aus der der Baum christlicher Gotteserkenntnis in der Kirche Christi erwachsen ist. Um so wichtiger erscheint es, daß die kirchliche Dogmatik auch wie neuerdings Zeit sich der Bedeutbarkeit dieser Lehrgrundlage für die christliche Gottesidee bewußt bleibt und sie auch in der systematischen Darstellung zu ihrem vollen Recht kommen läßt. Die neueren Dogmatiker haben (besonders seit Schleiermacher) die Lehre vom „Namen Gottes“, die doch die notwendige Voraussetzung für die Erkennbarkeit des sich offenbarenden Gottes bildet, fast gänzlich ignoriert. Bei Kaffan 3. B. wird zwar anerkannt, daß nur in der Offenbarung Christi die Offenbarung Gottes des Vaters ausgedrückt sei (Wesen der christl. Rel. S. 296 ff., Dogmatik 1897, § 13), aber vom Namen Gottes und seiner sonstigen Bedeutbarkeit ist nicht die Rede (ebenso wenig bei D. Cyprian, Dogm. 3. Aufl., S. 180 ff.). Ähnlich bei Fr. Kitzsch (Dogm., 2. Aufl., S. 329 ff.), wo die „richtige Ansicht“ von der Erkennbarkeit Gottes enthalten wird, ohne die Grundzüge des Namens Gottes darzulegen. So auch bei R. Kahler (Wiss. der christl. Lehre 1, § 13). Leider findet sich in der Entwicklung der Gotteslehre auch bei den neueren Vertretern der positiv-kirchlichen Dogmatik kein näheres Eingehen auf diesen wichtigen, namentlich auch für die katolische und homiletische Behandlung des zweiten Gebots und der ersten Bitte im Vaterunser hochbedeutsamen Lehrgang. Weder bei Thomassin, noch bei Philippi, weder bei Frank noch bei Rahms ist davon die Rede. Höchstens werden nebenher die biblischen Gottesnamen erwähnt, wie bei Luthardt (Rom., 2. A., S. 94) oder bei Hajz (Hist. vol. 3, 54) und besonders eingehend durch Wegscheider der in der Schrift vorkommenden Namen Gottes“ bei v. Hofmann (Schriftbew. 1<sup>o</sup> S. 81 ff.). Eine ausführliche, sachliche wie biblische Darlegung erscheint also zum so sehr begründet, als wie damit und auf die altkirchliche Tradition stützen, wie sie bei unserm Reformator und alten B. D. deutlich zu Tage tritt.

Schon Melanchthon (in der Apologie des. S. 105 f.) weist darauf hin, daß das Wort „Name“ (N. d. 4, 12) die „Ursache“ bedeute „dadurch und

hominis una deus scilicet sumus. Considero nomina Christi sei der Grund, propter quod salvamur. Sein Name sei „unser höchster Schutz und Heiligtum“. Nomen Christi autem fide tantum apprehenditur. Und Luther (bei. in gr. Katech. bei Müller S. 397 ff. a. 402) hebt beim zweiten Gebot und bei Erklärung der ersten Worte wiederholt hervor: daß der „Name Gottes“ non aliam ob causam nobis revelatum est, quam ut uteremur sit fructuosum, aut daß nomini divino suus honor habeatur. In ihm erscheint Gottes Name nicht bloß „an ihm selber“ heilig (in sua essentia S. 468), sondern er ist uns dazu gegeben, daß wir (durch die Taufe) „ihm weisebe“ werden und Kinder Gottes heißen sollen. Den allerheiligsten (sacrosanctissimum) Namen Gottes anzurufen sei daher das Mittel, den Satan zu vertreiben und den Menschen zu stärken. „Unser Verlor halb und in unserm eignen Namen sind wir Erlöset“; — sagt Luther (Gal. II, 197 f.); — „aber Christus bringt uns einen andern Namen; in demselben ist Vergebung der Sünden. . . So stehst du für Gott nicht in deinem Namen, sondern in Christi Namen; der schenkt dich mit Gnade und Beschützung.“ — Demgemäß hat unter andern a. D., besonders Echemann die Lehre vom Namen Gottes grundlegend entwickelt. Fern, sagt er, Deus vult ita cognosci et invocari, sicut se patefacit. Est quidem aliquid nomen Dei occultum et absconditum, quod secretari non licet (die „verborgene Majestät“ Gottes bei Luther, oder die gloria interna Dei im Unterschied von der im Namen des Heiligtums in Tage tretenden gloria externa). Die erste, d. h. die namentlose „Majestät“ Gottes erschaffen sollen, diese in den Dienst der „Theologie der Ehren“ setz stellen. „Ein Theologus des Kreuzes redet anders von der Suche“ und hält sich an den in Christo offenbarten Namen Gottes. Est tamen etiam nomen Dei patefacit, quod vult agnoscere. De Deo igitur non aliter sentiendum, quam sicut se (suo nomen ejus) dato Verbo revelavit. Diese Meinung auf das geschriebene Wort ist je selbstständig vorkommend, aber doch zu formal. Luthers theologia crucis und Melancthon's practicae cognitiones der misericordia Dei in Christo greifen tiefer. Hauptpunkt finden wir auf biblischen Grunde bei den späteren TD. bei Gerhard die verschiedene Art göttlicher Namensanderrung eingehend behandelt. Aber für den heilsgeschichtlichen Fortschritt seiner Selbstanderrung im Namen geht ihnen das Verständnis ab. So definiert Gerhard in einem besonderen locus de nomina Dei: Undo quicquid de Deo agnoscimus, vocatur Dei nomen, (quicquid de Deo praedicatur). Cuiusmodi et Galois unterscheiden bereits a) nomina essentialia (quae soli Deo propria sunt et incommunicabilia wie  $\alpha\theta\epsilon\omicron\varsigma$ ) resp. personalia, wie  $\alpha\theta\epsilon\omicron\varsigma$ , von Galois auf die Trinität gebente; b) nomina attributiva, quae nuntiantur ab attributis (wie Omnipotens, Sanctus est); c) ab effectis (wie Creator,

Redemptor). — Alle diese Namen beruhen — im Unterschied von der bloßen manifestatio generalis in libro naturae (f. o. § 2, b) — auf der revelatio specialis (immediata bei den bestimmten Zeichen der Offenbarung, mediata durch die Schrift, in libro scripturae, für uns „ad auleterum generis humani informationem“ (Luther)). Wir sehen: der Heilige Geist ist in den organischen Fortschritt heilsgeschichtlicher Namensoffenbarung wie profanischer Heilserfahrung stellt. Demgemäß wird auch die Frage nach der Erkenntbarkeit Gottes etwas so formal behandelt. Bernhart (ratio) und Weisheit (sophia) entsprechend nur eine acintilla notitiae Dei, resp. eine cognitio more legalis. Zwar sei die Vernunft (hominis facultas intellectiva) ein „großes Licht“ in irdischen und körperlichen Dingen, für die Erkenntnis Gottes aber nur im Sinne eines non organico seu instrumentalis verumtudo. Ter ante principiorum normalis (quoad Deitatem) sei nur auf Grund der renovatio möglich (ob intellectus ignorantiam et voluntatis perversionem). Daher sei die wahre Gotteserkenntnis nicht bloß supra rationem, sondern contra rationem corruptam. Porro. Conc. Epit. II, 633: hominis intellectus et ratio in rebus spiritualibus proprus sunt cuncta nihilque propriis viribus intelligere possunt 1 Cor. 2. 11. Strengt würde die vera agnitio Dei durch den h. Geist in den gläubigen Herzen erzeugt allein durch das Evangelium von Christo: Longe alia Dei agnitio est ovescilio quam ex lege, quia etiam gentes ex lege naturas aliquam Dei cognitionem habuerunt, nec tamen eum (resp. das nomen Dei) recte vel agnoverunt vel coluerunt (vgl. For. C. Sol. Decl. II, 632 a. 633). Namentlich hebt bei a. D. hervor, daß nur die ratio renata, verbo Dei illustrata, rei notitia Dei supernaturalis, insonderheit zur cognitio Dei unitarii gelangen könne. Das Aelsterliche credo ut intelligam fidei iheri sei (nicht das umgekehrt von Tertullian stammen) credo quia absurdum. Die auf Gottes Wort geschöpfte cognitio salvifica sei aber gleichwohl keine vollkommene oder vollendet. Gerhard: divina maiestas non potest ob summam perfectionem plane a nobis cognosci. — Deum quidem cognoscimus, sed non comprehendimus (quia est infinitus). So unterscheiden sie  $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$  (*telos*) und  $\alpha\kappa\epsilon\tau\omicron\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ . Denn — wie sich Amelstöt bekennt — von Gott könne Alles nur  $\alpha\kappa\epsilon\tau\omicron\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  praedicari. Gleichwohl sei diese Erkenntnis eine wahre, quia et nomen et rem nomine designatum communione habet. Nur für den zum Geistesbilde wiederhergestellten Menschen (sicut dona data: notitia Dei et similia (Apol. p. 81, 18). Es bleibt aber auch dann (für den durch Christi Geist Wiedererlebten) der Unterschied zwischen theologia viatorum et bestorum. Die arcana essentialia et voluntaria Dei, quae nobis ignota esse voluit, sollen wir, wie Echemann wiederholt einleuchtet (im Sinne Luthers und Melancthon's), in scholam aeternam referre. — Zu bedeuten ist, daß bei dieser fast cor-

reinen Darlegung 1. der Unterschied zwischen religiöser Glaubenserkenntnis und theologisch wissenschaftlicher Erfassung der Gottesidee (s. § 4) nicht ausreichend gemacht ist; und Johann 2. daß wie für den Namen, so für die Erkennbarkeit Gottes den heilspädagogischen Entwicklungsschritten nicht Rechnung getragen wird.

c) Wie wichtig diese beiden, eben hervorgehobenen Punkte für die uns beschäftigende Frage sind, können wir aus dem hier in doppelter Einseitigkeit sich ausprägenden Eigentümlichkeit entnehmen. Entweder man bestreite jede Möglichkeit der objektiven Gotteserkenntnis und verzieht in scheinbarer Demuth und im Bewußtsein der Schwächen des Endlichen auf begriffliche Erfassung des Unendlichen (Transzendentalen). Die vorstehenden Epistolen dieses Agnostizismus sind entweder mehr mythisch oder mehr kritisch-moralisch gefärbt (neuplatonisch oder lantisch). Das Wertwichtige ist nur, daß mit diesem Verzicht auf Erkenntnis und mit der gleichzeitigen Ignorierung des offenbar gewordenen Namens Gottes der amonohende Versuch Hand in Hand geht, Gott aus eigenem Hirn und Herzen zu erzeugen (konstruieren). So bezieht sich mit dem Agnostizismus, wie wir an vielen Beispielen nachweisen können, das andre Extrem des Gnostizismus, d. h. der Behauptung der „absoluten“ Erkennbarkeit Gottes auf Grund begrifflicher Ausgestaltung dieser Idee im menschlichen Geiste. Wir meinen hier nicht in erster Linie den dogmenhistorisch sogenannten Gnostizismus der ersten Jahrhunderte. Dieser ging in seiner mystischen Tendenz selbstständig (s. a.) von der Behauptung der Namenlosigkeit und Unerkennbarkeit Gottes aus. Aber ein Zeugnis für seine Uebersehung der eignen „Gnosis“ ist es doch, daß er den ganzen theologischen Prozeß phantastisch (in der Kessenerthe) ausgemalen suchte. So bezieht sich schon bei diesen ältesten Jüdischen der Kirche die Gefahren des Agnostizismus und Gnostizismus. Hier wie dort tritt entweder die intellektuelle Gefahr ein, den namenlosen Gott oder den selbstgemachten Gottesgedanken an die Stelle des lebendigen Heiliggesetzes zu setzen, also Götzenbildern mit den eignen Geistesbildern zu treiben; oder aber es lauert die noch größere ethisch-religiöse Gefahr, die angebliche Unerkennbarkeit Gottes als Entschuldigungsgrund oder Deckmantel für die Ignorierung des „namenlosen“ Gottes zu brauchen.

Wie verchieden die Motive bei jener ersten (agnostischen) Richtung sind, können wir bis in die älteste Zeit zurück verfolgen und bis in die neueste Entwicklung der kritischsten Richtung nachweisen. In mythischer Selbstbezeichnung mit pantheistischer Färbung hatte schon Plato hervorgehoben (Tim. II. 4), daß Gottes Sein und Wesen unauflöslich sei, und der sog. Neuplatonismus bezeichnete Gott als den Unkennbaren (*ἀνοσιγόνατος ὁ θεός*), der als solcher weder erkannt noch angebetet werden könne. In scheinbar frommem Verzicht hatte Kelsus wiederholt gesagt: Gott sei durch

kein Wort zu erreichen! Origens hat dagegen hervor: durch menschliche Worte allerdings nicht, wohl aber durch das ewige Wort (den *Logos*), das in Anhang bei Gott war und als Mensch gewordenes und den „Vater“ offenbart hat. Aber die noch „Verzögerung“ trachtende Kritik (Dion. Areop. Scythus Krigena), die anfangs Gott nur durch „Beneidung“ alles Endlichen meinte erfassen zu können, zog ihn schließlich in das Rahmensein herab. Und ihre Negation der Erkennbarkeit Gottes schlug um in die Behauptung des „Gottshauens“ auf Grund der fortwährenden eignen Verzerrung. So konnte ein Laiker sagen: In der Vereinigung mit Gott werde die Seele „Gott gleich und göttlich, so daß, wenn sie sich selbst sah, sie sich für Gott würde schämen“. Und Angelus Silesius (in seinem hermetischen Wandernam) zeigt uns die letzte Konsequenz dieses mythischen Agnostizismus, wenn er z. B. dort heißt: In Gott wird nicht erkannt, er ist ein einzig Ein; was man an ihm erkennt, das muß man selber sein. Erkennt er nicht in der That an Ludwig Feuerbach's atheistisch-panteistischer Selbstverherrlichung, wenn es dort weiter heißt:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Ru kann leben;  
Weil ich zu nicht, er muß von Noth den Geist ausgeben.

Oder:

Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse  
Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.

Was Wunder, wenn dieser mythischen Erklärungslehre gegenüber die Reaktion der kritisch-moralischen Richtung (durch Lessing und Kant) sich geltend machte. Aber Lessings schädelnde Äußerung der „absoluten“ Wahrheits- oder Gotteserkenntnis, und Kants kritische Bewahrung der Möglichkeit einer Erkenntnis des göttlichen Weltens „an sich“ entigte bekanntlich mit einer Konstruktion Gottes nach dem Maßstabe der „autonomen“ gewordenen menschlichen Vernunft, mochte sie nun „wie beim vulgären Nationalismus“ die „Maximen“ der Erkenntnis nach dem Maßstabe der Wohlthat machen (Kantismus), oder aber (wie in der Kantischen Schule bis auf den heutigen Tag) die praktische Vernunft mit ihrem (moralisch-religiösen) „Werturtheil“ für das Noth weiterer Gotteserkenntnis entscheidend sein lassen. In die Stelle des alten mythischen tritt hier ein moralisch gefärbter Agnostizismus, der vom wissenschaftlichen Standpunkt Gott als eine „Gypstatue“ hinstellt, von praktisch-religiösen Gesichtspunkt sich aber mit dem rein subjektiven „Worthurtheil“ begnügt und trotz der Anerkennung der „griechischsten“ Offenbarung Gottes als des Wertes in Christo auf eine leere Begründung des „Wirklichkeits“ verzichten zu wollen scheint (so der kritische Kantententismus; vgl. neuerdings P. Wegler, Christl. Gottesglaube u. Christl. Offenbarungsglaube (Wirklichkeitslehre) 1836 und J. Raslan's Kritik des. in Zhol. Mit. Zeitung 1897, Nr. 18 S. 495 ff.).

Hier walten unverkennbar nicht nur Kantische, sondern auch Schleiermachersche Einflüsse vor. Denn in Schleiermachers religiöser Gesamtschauung ist Gott doch nur das „Wahr“ unteres kommen Selbstbewußtseins; und sofern Gott außerhalb alles „Gegenwärtigen“ steht, wird er zur „schlechthinnigen Belustigbarkeit“ als Hintergrund unseres „schlechthinnigen Abhängigkeitsglaubens“ (Bl. 2. I, 288 ff.). Die sich hier einfließende pantheistische Gottesidee erscheint noch eingehüllt in das mystische trösterliche „Geheim“. Wird sie weiter in hyperaltruistischer Tendenz und nach logisch-begrifflichen Kategorien entwickelt, so entsteht jene von uns schon bezugnehmende Befehle einer logisch-wissenschaftlichen Konstruktion der Gottesidee.

In durchaus oberflächlicher (religionistischer) Weise wurde die absolute Erkennbarkeit Gottes schon von dem Keiner Eunomius behauptet, indem er — auf Gottes „Erfenbarung“ sich berufend — die Forderung stellte, in vollkommen begrifflicher Klarheit sein Wesen zu erkennen, mit Kömmer des trinitarischen „Mysteriums“, wie es die Kirchenväter verteideten. Er verkannte dabei das Geheimnisvolle in der göttlichen Selbstbeziehung und ging von der falschen Voraussetzung aus, daß unser Denken sich mit dem göttlichen decke. Es wird hier also der abgemaßte Gottesbegriff geradezu als der Kern- und Höhepunkt aller Wahrheitserkennnis hingestellt. Folgerichtig geschieht das in jener philosophischen Schule, die nicht von der „Erfenbarung“ und dem „Namen“ des sich selbst bezeugenden Heiligthums ausgeht, sondern das menschliche Denkvermögen zur Geburtsstätte der Gottesidee macht (s. o. den ontologischen Beweis S. 47 ff.). Das geschieht in eminentem Sinne durch Spinoza, der trotz der Behauptung: omnis determinatio est negatio Gott als die unendliche Substanz zur einzig „adäquaten“ Idee in der mensurata erhob. So sollte Gott als die res cogitans und res extensa aus dem menschlichen Denken herausgehoben werden, während Selbstbewußtsein und zweckvolle Selbstbestimmung dem göttlichen Wesen (der substantia infinita) direct abgesprochen wurde. Es trat also an die Stelle des sich offenbarenden Heiligthums die natura naturans. Und so begann jener Prozeß logisch-panteistischer Konstruktion des „Schlechthinnigen Seins“, wie er nur im Menschen (als Subjekt-Objekt Schellings) aber als dialektischer Prozeß Hegels) zu geistiger Selbstbefreiung kommen soll; bis schließlich Gott als das „Allgemeine“, als das an sich „Anbezogene“ (Sartre) durch den Natur- und Geschichtsprozeß hindurch in den „himmlischen Dingen“ (Zuteller) des armenigen, beschränkten Menschen zum Selbstbewußtsein gelangen soll!

Wir sehen hier die gleichen Konsequenzen aus beiden einseitigen Grundannahmen aus entspringen. Die Extreme, wie sie in der Behauptung der absoluten Unerkennbarkeit Gottes (praktischer Agnosticismus) und in der Forderung der absoluten Begreifbarkeit Gottes (logischer Gnosticismus) zu Tage treten, berühren sich und gehen schließlich in einander über.

Der selbstkonstruierte Gott wird und muß werden ein Ideal, ein in „Götterdämmerung“ (Nichtse) verschwimmendes, spinnwebartiges Gedankenbild. Und bei der nebenhergehenden Welt- und Naturvergötterung vergißt man, daß der endlich beschaffte und schließlich neherliche Mensch mit seiner „Vernunft und Kraft“ Gott doch nur dann erfassen kann, wenn dieser sich seinem Geiste geistig (durch Wort und That) kund thut und zur Gestalt wie jedes-gemeinschaft in herabstoßender Selbstbeziehung hingibt. Denn nur Götterdämmerung wird von Göttern erkannt. Und nur so Wort als Heiligkeit sich einem „Namen“ giebt und durch diesen Namen aus, dessen Geist selbständigträchtig brühet und unser geistiges Gemüthe wiederbelebendmächtig kräftet, da beginnt eine Gotteserkennnis, die innerlich, durch Erfahrung seiner Nähe und Hilfe wachsend, sich in den Fortschritt seiner Selbstoffenbarung, wie sie durch die Schrift bezeugt ist, verzieht und in solch anbetender Vereinerung jenen Sinn der Gotteserkennnis weckt, der auch allein zu wissenschaftlich-metaphysischer Entzweiung der Gottesidee uns befähigt (§ 4).

#### § 4. Die wissenschaftliche Behandlung und Gliederung der dogmatischen Gotteslehre.

1. Es liegt sehr nahe, im Bewußtsein der Schranken unserer Erkenntnis und mit Hinweis auf die analoge Bildform, in der sich sowohl unser Gottesbewußtsein (§ 2) als die Selbstoffenbarung Gottes (§ 3) bewegt, auf eine „Kritik wissenschaftlicher“ Behandlung und Darlegung der Gottesidee ganz zu verzichten (so z. B. Fr. Nitzsch, J. Reitan u. A.). Für den Gefühlstheologen oder für alle diejenigen, welche den Glauben an Gott rein praktisch als religiös wertvolles, aber theoretisch unbeweisbares Postulat hinfellen, verzieht sich das im Grunde von selbst. Und auch wir müssen nach unseren principielle Voraussetzungen zugestehen, daß alle diejenigen, welche uns Wort „wissenschaftlich“ demonstrieren (s. § 2, S. 33 f.), d. h. in speculativer Weise nach deductiver Methode „begrifflich“ zu adäquater (rein geistiger) Erkenntnis, befreit von aller „findlichen Vorstellungsform“, bringen wollen (Widermann), sich im besten Falle täuschen. Tatsächlich führt diese wissenschaftliche Methode, die von „Oben“ ausgehend, den transzendenten Gottesgedanken als das denknotwendige „absolute Sein“ (Substanz) und zum Verständnis bringen will, auf einen mehr als bedenklichen

Zurweg. Er ist dann nicht mehr der sich uns zur Lebensgemeinschaft und zum Gebetsverkehr darbietende Heilsgott, den sie uns bringt, sondern das furchtbare „All-Eine“, das aller Freiheit den Stab bricht und schließlich die Naturnothwendigkeit (Determinismus) zum verhängnisvollen Ziel hat (vgl. I, S. 179 ff., 181 ff.). Diese von Oben herab (aus dem „reinen Denken“ heraus) konstruierende Methode — wir könnten sie die abstract-katobatische nennen — hat in der christlichen Dogmatik vielfach zu jener „theologia gloriae“ geführt, die das ewige, übergöttliche innere Wesen Gottes (Gott „an und für sich“) erfassen zu können sich einbildete und in der mittelalterlich scholastischen, wie in der modern-philosophischen Speculation ihre mehr als bedenklichen Künste spielte. — Ebenso verfehlt erscheint uns ferner der Gedanke, die positive Gottesidee in dem Sinne „wissenschaftlich“ darlegen zu können, daß wir nach Naturanalogie oder in mathematischer Beweisraft aus dem gesetzmäßigen und zweckvollen Dasein der „Weltordnung“ auf den schließlich vollkommenen „Weltordner“ und „Weltlenker“ schließen. Wir haben schon gesehen, daß und warum diese Argumentation als eine in sich methodisch falsche (prinzipwidrige) mißlingen muß (s. o. S. 34 f.). Es ist vielmehr durchaus unbestreitbar, daß das gesammte sinnliche Dasein den schließlich geistigen (überweltlichen) Gott ebensovornig uns zwingend und überzeugungskräftig demonstrieren kann, als der Chemiker, Anatom oder physiologische Naturforscher bei inductivem Verfahren uns das Dasein einer unsterblichen Seele durch das ihnen zugängliche Untersuchungsgebiet zur Gewissheit zu bringen vermag. Ihnen muß von ihrem Standpunkt aus und streng wissenschaftlich angesehen das Dasein eines Gottes ebenso eine fragliche Hypothese bleiben, als die Unsterblichkeit der geistig gewarteten Menschenseele. Wie man das Flüssige nicht mit der Waage zu messen vermag, so kann auch jenes Fluidum geistig-seeleichen Lebens nicht mit der Retorte, dem Seciermesser oder Mikroskop festgestellt und geworhet werden. Dazu bedarf es psychologischer Untersuchung und innerer religiös-sittlicher Erfahrung.

Sollen wir aber deshalb — wie die modernen Agnostiker und Gefühlstheologen mit ihrem praktischen „Werthurtheil“ es bekräftigen — auf eine „streng wissenschaftliche“ Behandlung und Begründung der christlichen Gotteslehre gänzlich verzichten? Nimmermehr. Was in uns lebt, ja was wie persönlich als heilsfähige Menschen erlebt haben und fort wie fort als gewaltige, trostbringende und lebenerneuernde Wirklichkeit im Glauben zu erfahren im Stande sind; was in geschichtlicher Gewisheit und reichsgeschichtlichem Gewalt die Herzen von Tausenden bewegt, ihr Gemeinschaftsleben befruchtet und ihren Geist erhoben hat; was in dem heilsgeschichtlich begründeten Christenthum und sonderslich in der Person ihres gottmenschlichen Erlösers Fleisch und Blut gewonnen — das muß doch nach seinem inneren (organischen) Zusammenhange und auf seine schließlich bedingende Ursache hin untersucht und in seiner gesetzmäßigen Bewegung, ja in seiner inneren „Folgerichtigkeit“ (gegen H. Evermer f. w. u.) überzeugungskräftig dargelegt werden können. Wie Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung (s. Bd. I, § 20 f.) sich nicht ausschließen, sondern ergänzen und gegenseitig bedingen, so wird auch die erfahrungsmäßige Vertiefung in die Selbstbezeugung des Heilsgottes eine methodisch-richtige Behandlung der dogmatischen Gotteslehre ermöglichen, resp. fordern.

Die (theol.) Wissenschaft — wie J. Ratten (Dogmatik, 1897, S. 169) mit Recht sagt — „wird kein Haar breit weiter als der Glaube. Ihre Function ist lediglich die, eine (durch Schrift und Glaubenserfahrung) gegebene Erkenntnis geordnet und zusammenhängend vorzutragen.“ Nun gut. Warum aber denn der mangelnde Muth, auch die Gotteslehre „streng wissenschaftlich“, d. h. methodisch richtig und sachgemäß darzutragen?

Aus unserem dogmatischen Real- wie Idealprincip (I, §§ 15, 18 f.) ergibt sich, daß in der Behandlung der christlichen Gottesidee sich nur die Methode als streng wissenschaftlich, d. h. als sachgemäß erweist, welche dem christocentrischen Charakter des Systems der Heilsmaherheit entspricht. Insbesondere kann der evangelisch-lutherische Dogmatiker nicht anders verfahren. Er weiß es und muß es wissenschaftlich (durch Induction und Deduction,

empirisch und dialektisch) zu erweisen suchen, daß nur in der gott-menschlichen Person Christi, des Heilands, auch der Name des Heilsgottes und damit auch das „für uns“ zugängliche (erkennbare) Wesen dieses lebendigen Gottes faßbar und offenbar werden kann (§ 3, 1). Aus dem Idealprincip, dem „Christus in uns“, wird erfahrungsmäßig (empirisch) der Nachweis zu liefern sein, daß der Gott alles Trostes auch der wahre, geistige Urquell alles Lebens und aller Liebe sei. Und aus dem Realprincip, dem „Christus für uns“ muß sich mit innerer Nothwendigkeit dialektisch, d. h. im Gegensatz zu aller abstracten Deduction der Gottesidee die Gewißheit herausstellen, daß nur der sich herablassende, sich selbst beschränkende, uns Menschen menschlich naheher Gott der Heilsgeschichte der lebendige Gott ist; ja, daß nur im Kreuze Christi dieser Gott als Vater, als der Gott erkennbar, heiliger Liebe uns durch seinen h. Geist überzeugungskräftig sich darstellen und als Gegenstand sinnlicher Ehrfurcht und Anbetung wirklich zugänglich werden kann. Das nehmen wir eben die von unten aufsteigende (empirisch-anabatische) Methode, die der theologia crucis, d. h. der heilsgeschichtlichen und unserer Heilsseligkeit zugänglichen Offenbarungsweise (Namengebung) des Heilsgottes entspricht. Das christocentrische wird so von selbst zum theocentrischen Princip. Im System christlicher Heilswahrheit giebt es und kann es keine andere wissenschaftlich correcte Begründung dogmatischer Gotteslehre geben.

2. Hier erhebt sich nun eine große, scheinbar unüberwindliche Schwierigkeit. Wie können wir streng wissenschaftlich, d. h. in Sinne und in den Schranken des dogmatischen Real- und Idealprincips das „Wesen“ Gottes darlegen, da es doch unmöglich erscheint, eine genaue (adäquate), begrifflich reine Definition Gottes zu geben. Ja, wir müssen aus principellen Gründen auch nur den Versuch, geschweige denn die Forderung, eine solche zu formulieren, entschieden ablehnen. Denn „definiren“ heißt doch, eine Sache oder Person unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Gattung stellen (genus proximum) und innerhalb dieser die unter-

scheidenden charakteristischen Wesensmerkmale hervorheben. Nun giebt es aber für Gott als das schlechthin einzige Wesen seiner Art keinen Gattungsbegriff, unter den wir ihn subsumiren können. Streng logisch gelangten wir höchstens zum Begriff des „absoluten Seins“ oder der „Substanz“ oder des „All-Einen“. Dieser Begriff ist aber als solcher nicht bloß unfassbar für unser endliches Denkvermögen, sondern auch unrichtig, weil weder der religiös-sittlichen Erfahrung des heilsfähigen Menschen (sinnliche Lebensgemeinschaft mit Gott dem Vater), noch auch der Selbstgebung des lebendigen Heilsgottes (väterliche Herablassung zu unserem Heilsbedürfniß) entsprechend. Es ist daher mit Recht der Begriff des „reinen Seins oder des Absoluten“ als „irrefühlig“ bezeichnet worden (H. Cremer, Die christl. L. u. v. Gigg. Gottes, 1897, S. 7 f.), was man auch „Schamhaft das Absolute als das bloß logisch erste Moment im Begriffe Gottes bezeichnen“. An „das Absolute“ zu glauben erscheint schon deshalb unmöglich, weil gegenüber der „absoluten Nothwendigkeit“ ein gläubiges Gebet zu Gott undenkbar ist (H. Cremer a. a. O. S. 12). Nicht logisch, sondern theo-logisch sollen und wollen, dürfen und können wir das Wesen Gottes erfassen, und zwar nicht, wie es etwa „an und für sich ist“, sondern sofern es sich im heilsgewordenen Wort (Logos) selbst kund giebt und im Vater-Namen durch das Zeugniß des h. Geistes innerlich überzeugungskräftig und äußerlich in heilsgeschichtlicher, resp. urkundlicher (biblischer) Begründung uns zu eigen geworden ist.

Nur wer so in Gott und seiner Selbstoffenbarung durch Christum lebt und wirkt, wird auch mit der Namens-Definition Gottes, wenn wir es so nennen dürfen, das Wesen Gottes heilsam, d. h. im Glauben erfassen und fruchtbar, d. h. für jeden Heilsempfänglichen nachweisbar darlegen können. Das ist die in der dogmatischen Gotteslehre einzig berechtigte theo-logische Metaphysik. Sie ruht nicht auf speculativ-philosophischen Voraussetzungen (s. I, S. 401 ff.). Sie geht nicht von abstracten Begriffen oder erdachten Seinsurtheilen aus, sondern sie begründet

nur das religiös-sittliche Werturtheil durch ein solches Sachurtheil, das der Offenbarungsweise Gottes und dem Heilsbedürfniß resp. der Gottessehnsucht der Menschheit entspricht.

Es scheint mir vollkommen berechtigt, wenn K. Drews in seiner gedruckten Abhandlung: Die Aufgabe und Bedeutung der Metaphysik in unserer Zeit (Zeitsch. Jahrb. 1897, Sept., S. 400 ff.) danach warnt, die philosophisch-orientirte Metaphysik ein „Bündniß mit der Dogmatik“ (ebenso zum Beweis des kritischen Gottes wie bei Hegel) eingehen zu lassen. Das „metaphysische Bedürfniß“ aber sei dem Menschen ebenso angeboren, wie der Trieb zur Kunst und der Hang zur Religion. Alle drei seien ursprünglich nicht logische, sondern psychologische Postulate. Die theologisch-dogmatische Metaphysik fordert aber eine eigenartige methodische Begrenzung.

Sofern sich uns Gott selbst in seiner überweltlichen und übergeschichtlichen Eigenart (besser noch Einzigart) durch die Sprache der Natur und Geschichtswelt kund thut und in dem Namen Christi concentrirt zu erkennen giebt, dürfen wir von einer metaphysischen Gotteserkenntniß im theologischen Sinne reden. So werden wir auch in unserer dogmatischen Entwicklung Gott vor Allen metaphysisch als den übernatürlichen, selbstherrlichen Geist, sofern er Urquell alles Lebens ist, darzulegen haben (§ 5).

Allerdings läge hier die Frage nahe, warum wir nicht — im Hinblick auf das zunächst liegende religiös-ethische Interesse des Christen das Wesen Gottes einfach als „Liebe“ (H. Stremer) oder als „allmächtige Liebe“ (A. Mühl) zu erfassen suchen. Wir müßten dann das Metaphysische in Gottes Wesen als für uns unsehlich bei Seite setzen und nur das unsrer sittlich-religiösen Tathen und Bedürfniß zu Grunde liegende in Gottes „Waterherzen“ darzulegen suchen. Aber es liegt auf der Hand, daß wir den ewigen Gott in seiner ethischen Eigenart, d. h. als das über-sittliche, weil unsere Sittlichkeit allein bestimmende und erzeugende höchste Gut gar nicht denken oder von den creatürlichen Geistwesen unterscheiden können, ohne auf seine übernatürliche (metaphysische) Einzigartigkeit hinzuweisen.

Das Meta-Ethische in Gott — wenn diese Wortbildung erlaubt ist — weist auf das Meta-Physische nothwendig hin, d. h. wir können Gott als die alles Gute und Wahre in sich schließende heilige Liebe nur unter der Voraussetzung uns klar machen, daß er uns eben nicht als die absolute Subjanz oder das abstracte Sein, auch nicht als das bloße „Princip des Werdens“ (Frank) gilt, sondern als der persönliche — wenn man will überpersönliche oder unpersönliche Geist, der in seiner Selbstherrlichkeit Quell alles Lebens ist und eben daher auch als das Subject der sich uns in Christo offenbarenden heiligen Liebe (I, § 7, 1), kurz, als der Urquell und die Norm alles Guten und Wahren vorhanden und im Glauben angetroffen werden kann. So muß also insbesondere zuerst eine Darlegung jenes übernatürlichen, schlechthin geistigen Wesens in der theologischen Metaphysik (§ 5) versucht werden. Daran erst kann sich die Entwicklung des göttlich-ethischen Hintergrundes alles Guten und Wahren, d. h. Gott als die heilige Liebe in der theologisch-dogmatischen Meta-Ethik anschließen (§ 6).

Wir können K. Drews nur beistimmen, wenn er (a. a. O. S. 405) eine Metaphysik insofernheit auch zur Begründung der Ethik, die sonst als rein endomenschliche Wohlfehltheorie in der Luft schwärmt, mit voller Entschiedenheit verdrängt. Nur scheint er mir zu verkennen, daß eben die metaphysische Grundlegung für die Ethik sich nothwendig religiös-sittlich, d. h. aus einem solchen Gottesbegriff herausgestalten muß, der selbst ethisch geartet den ewig-idealen (gesetzgebend-normativen) Hintergrund für alles sittlich Gute und Wahre in der menschlichen Gemeinshaft zu bieten im Stande ist (I. Th. u. § 6, 2). Das dürfen wir aber mit dem Namen des Heberstlichen bezeichnen und so den bisher ungenutzten Terminus Meta-Ethik prägen, womit wir der neuerdings so verbreiteten Illusion einer religiös- d. h. göttlichen Ethik uns entgegenstellen.

Der über-natürliche und über-sittliche Gott des Heils giebt sich uns aber — wie das aus unserer ganzen bisherigen Auseinandersetzung folgt — innerhalb der heilsgeschichtlichen Erlebens- und Verfassungs-offenbarung als der über-geschichtlich Ewige und Dreieinige zu erkennen. Wenn wir ihn als unseren himmlischen Vater nur in dem Sohne kraft des Zeug-

nisses des h. Geistes wahrhaft zu erleben und kindlich anzubeten im Stande sind (I, § 15, 2) so weist uns das auf einen vorzeitlich übergeschichtlichen (trinitarischen) Wesensgrund göttlicher Erlöserliebe hin. Hier tritt die spezifisch religiöse Bedeutung und die metaphysische Tragweite der Logos-Idee für die wissenschaftliche Behandlung der christlichen Gotteslehre zu Tage. Nur das wir den Logos nicht — im philonischen oder athellenischen Sinne — als die allumfassende (unpersönliche) „Brennunft“ fassen, sondern der biblischen Grundanschauung von dem ewigen uranfänglichen Wort gerecht werden, das, in Christo Fleisch geworden, uns den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten lehrt. Als Schöpfungs- und Offenbarungsmittel des alten wie neuen Bundes ist das „Wort“ (der Logos) allein im Stande, alle wahre Gotteserkenntnis uns zu befehlen und uns ihrer zu vergewissern (gegen J. Raftan).

So wird sich die theo-logische Gotteserkenntnis mit innerer Notwendigkeit zu einer trinitarischen vertiefen und vergeistigen. Der persönliche Gott, der als selbstüberlicher Geist uns Urquell alles Lebens (§ 5), als die heilige Liebe uns Urquell alles Guten ist (§ 6), wird unser wahrer und wirklicher Heilsgott nur, wenn wir sein einheitliches Wesen in jener dreifachen Selbstunterscheidung und Selbstbeziehung erfassen. Selbsteigentlich (ökonomisch) und heilserhaltungsmäßig (empirisch) wird er uns als Vater, als der verziehrte Gott der Liebe nur im Sohne und durch das persönlich-eigenartige Zeugnis des Geistes zugänglich. Diese seine Offenbarungsweise ermöglicht es, ja nötigt uns, den ontologischen Wesensbestand Gottes in seiner überzeitlichen und übergeschichtlichen Selbstbeziehung ahnungsoll zu erfassen. Insbesondere erscheint die Heilssfähigkeit des Menschen wesentlich dadurch mit bedingt, daß er in der dreifach unterschiedenen Selbstbeziehung den einheitlichen, lebendigen Heilsgott zu erkennen und im Glauben anzubeten vermag (§ 7). Dieser heilsgeschichtlich vermittelten, durch Wort und Tat verhörgten Selbstbeziehung muß aber, soll sie uns anders als wahr und wirklich gelten, ein über-

geschichtlicher Hintergrund im göttlichen Wesen selbst entsprechen. Man hat daher mit Recht von einer Metaphorik in der christlichen Gotteslehre gesprochen (J. Raftan). In der lebensvollen Wirklichkeit des in seinem Namen (s. o. § 3) sich uns „dreifaltig“ offenbarenden Heilsgottes liegt die dogmatische Berechtigung und Nötigung, dieses übergeschichtliche (metahistorische) Moment als Abschluß der ontologischen Wesensbestimmungen Gottes im christlichen Sinne darzulegen und dogmatisch zu begründen. Das Metaphysische (§ 5), Metaethische (§ 6) und Metahistorische (§ 7) der spezifisch christlichen Gotteslehre wird sich uns in gegenseitiger Wechselbeziehung und Abhängigkeit so vor das geistige Auge stellen, daß jeder Schein einer nebeneinander bestehenden Vielheit der Wesensbestimmungen des Einigen Gottes verschwinden muß. Wir sind nur — unserem discursiven Denken gemäß — genötigt, das nach- und nebeneinander zu betrachten, was doch nur mit- und ineinander Gottes Wesen zu kennzeichnen geeignet ist.

3. Von diesen Wesensbestimmungen, ohne welche wir Gott als den übernatürlichen und weisfreien Geist überhaupt nicht zu denken im Stande sind, pflegt nun die Dogmatik die sog. Eigenschaften Gottes zu unterscheiden, die die Mannigfaltigkeit seiner Weltbeziehung und Welt Herrschaft zum Ausdruck bringen sollen. Es liegt zwar auf der Hand, daß bei der Vielheit und Unbegrenzbarkeit dieser eigenschaftlichen Bestimmungen, wenn sie thatächlich (objectiv) verschiedene „Wesensheiten“ oder gar entgegengesetzte Seiten der göttlichen Selbstumgebung darstellen sollen, das in sich einheitliche Wesen des lebendigen Heilsgottes gefährdet zu werden droht. Daher hat man (nicht nur seit Schleiermacher, sondern schon bei den alten Vätern) diese mannigfachen Weltbeziehungen Gottes (modie man sie Prädicate, Attribute oder Proprietäten nennen) nur als verschiedene Arten (modi) bezeichnet, wie wir in unserem Selbstbewußtsein (teil subjectiv) uns auf Gott und Gott auf uns bezogen wissen.

Man unterscheidet dabei auch Eigenschaften der „Abgegenheit“ Gottes

von der Welt (so J. Nijss), sofern wir Gott als den Ueberweltlichen in seiner Unendlichkeit, Unbegrenztheit, Unzeitlichkeit, Unveränderlichkeit oder Unerschöpflichkeit u. uns vorstellen, von dem Kirchenvater der „Weltbezogenheit“ (wie Augustin, Ambrosius, Hilarius, Gregorius, Bernardus u. a.). Man bezeichnet wohl auch (s. u. a. sub h.) jene als die ruhenden (quiescentia, aurgentia), diese als die wirkenden (activa, aurgentia). Man vergißt aber dabei, daß Gott (als actus purus) nie schlechthin ruhend gedacht werden kann; und daß er auch in seinem ewigen Wesen niemals als „abgewandt“ von der Welt, als schlechthin „jenseitig“ (transcendent) vorgestellt werden darf. Denn auch als der ewig Unendliche und erhabene Unveränderliche beherrscht er gerade die Zeitliche und leitet die veränderliche Welt in liebender Herablassung und mannigfaltiger Selbstbezeugung ihrem Ziel zu. Wir sehen daraus, daß die dogmatische Lehre von den Eigenschaften Gottes gar sehr im Argen liegt und daß die Reihe der hervorgehobenen Kirchenväter, dem „geheilten Weltdein“ (Ritschl) entsprechend, geradezu rathlos zu werden und demgemäß eine bedrückende Verwirrung einzureißen droht (ähnlich wie bei den Beweisen fürs Dasein Gottes, I. 2. § 2; vgl. den irreführenden Nachweis dafür bei H. Cremer, Die christl. Lehre u. den Eigg. Gottes [Leit. zur Förderung christl. Theologie, Heft 4, 1897, bei S. 19 ff.]).

Bei der oft unmethodischen Aufzählung der Eigenschaften überkommt Eines das peinliche Gefühl einer sozujagen „schlechten Unendlichkeit“ oder eben Langeweile. Wir müssen uns vor Allem klar machen, daß diese eigenschaftlichen Bestimmungen als Reflexe unseres religiösen Bewußtseins nur den lebendigen Heiligstgott in der Mannigfaltigkeit seiner Weltbezogenheit für uns abbildeln (in diesem Sinne erscheinen sie als subjectiv-individual); daß sie aber zugleich, sofern sie die oben dargelegten Wesensbestimmungen nur unter dem Gesichtspunkt der verschiedenen Selbstbezeugung Gottes in der Natur- und Geschichtswelt darstellen, auf einem wahren, d. h. objectiv berechtigten Grunde, nämlich auf dem der selbstigen, dem Heilzweck entsprechenden Offenbarungsweise Gottes ruhen.

Wir freuen uns daher, daß ein Anhänger der Ritschl'schen Theologie (J. Kajtan, Dogmatik 1897, S. 159 ff.) es als „zweckmäßig“ anerkennt, zwischen Gottes Wesen und Eigenschaften zu unterscheiden, resp. eins nach dem andern zu behandeln. Aus dem Grunde selbst lasse sich — wie Kajtan meint — jene Unterscheidung zwecklos ableiten. Wesensprädicate Gottes

sind ihm solche, die wir immer denken, wenn wir Gott dem Glauben, d. h. der christlichen Wahrheit entsprechend denken (s. B. als geistige Personalität). Eigenschaften Gottes dagegen nennen wir solche Prädicate, die in einer bestimmte Beziehung Gottes hinweisen, aber nicht nothwendig in jedem christlichen Gedanken von Gott enthalten sind. So sei aus Gott z. B. im Schuldgefühl vorzugsweise als der heilig Strenge gekennzeichnet, ohne daß wir seiner Liebe gedenken (?). Im Gebet um irdische Gaben haben wir Gott als den gütigen Verzeiger seiner Creatur vor Augen, ohne uns dabei seine Heiligkeit zu vergegenwärtigen u. s. w. „Gewiß darf das nicht“ — sagt Kajtan weiter — „zu einer Fixierung der einzelnen Eigenschaften führen. Gott ist Einer. Und er ist immer Alles, was er ist. Wo die Wahrheit erkannt wird, findet der Glaube auch stets den Übergang von der einen Eigenschaft zur andern. Doch aber läßt sich ein Unterschied wie der genannte machen und durchführen. Und es dient der Genauigkeit der Darstellung, wenn sie vom Allgemeinen zum Bestimmteren fortfährt.“ — Laß freilich Kajtan Liebe und Heiligkeit zu den Eigenschaften Gottes in dem oben genannten Sinne rechnen (§ 18). können wir nicht billigen, wie u. u. dazulegen sehr wird.

Haben wir Gott in seinen (ontologischen) Wesensbestimmungen, d. h. seinem selbstigen Namen (§ 3) entsprechend in seiner Einzigartigkeit tief und wahr erfasst, so wird sich für die eigenschaftlichen Bestimmungen von selbst der Eintheilungsgrund, die Gliederung und der Krystallisationspunkt finden. Die Vielheit der Eigenschaften kommt dann nicht zum göttlichen Wesen gleichsam hinzu, sondern das einzige Wesen des Gottes, den wir als geistigen Urquell alles Lebens (§ 5), als heilige Liebe (§ 6) und als Vater durch den Sohn in der heil. Geist, d. h. als den dreieinigen (§ 7) erkannt, wird sich in den entsprechenden drei Gruppen der meta-physischen (§ 8), der meta-ethischen (§ 9) und meta-historischen (§ 10) Eigenschaften gegenüber dem zeiträumlich bedingten Weltdein immer wieder nach einer anderen Seite hin und zwar in einer für unsere Heilserfahrung bedeutsamen Weise charakteristisch ausprägen. Die Vielheit der Eigenschaften ist also nicht ein bedenklicher Anknüpf an polytheistischer Gedankenreihe, sondern nur der Beweis dafür, daß wir als an Zeit und Raum gebundene Menschen Gott auch nur in der reichen, alle Welt Schönheit bedingenden Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen,

sowohl der unpersönlichen als der persönlichen Creatur gegenüber, uns vorzustellen und zu denken im Stande sind.

So wird die Lehre von den Eigenschaften Gottes uns den geeigneten Uebergang vermitteln von der dogmatischen Theologie zur Kosmologie (Cap. 2). Die Lehre von den Wesensbestimmungen gewährleistet uns gegenüber der Gefahr des Pantheismus (einseitige Immanenz) die überweltliche Selbstheit und Weltfremdheit, die Lehre von den Eigenschaften gegenüber der Gefahr des Deismus (einseitige Transcendenz) die innerweltliche Selbstbeziehung und Welt Herrschaft des lebendigen Heilsgottes.

#### § 4. Zusammenfassung.

1. In bewußtem Gegensatz zu der von Oben ausgehenden (abstract-katabatischen) Methode einer speculativen „Theologie der Ehren“ wird die auf dem christocentrischen Real- und Idealprincip ruhende, gesund dogmatische, resp. evangelisch-lutherische Lehre von Gott nur als von Unten aufsteigende (empirisch-anabatische) „Theologie des Kreuzes“ zu methodisch richtiger Behandlung und wissenschaftlich-systematischer Begründung gelangen können.

2. Aus principellen Gründen ist daher auf eine rein begriffliche (streng logische) Definition Gottes zu verzichten. Entsprechend dem im fleischgewordenen Wort (Logos) sich offenbarenden und durch den heil. Geist uns bezogenden Vaternamen Gottes (§ 3, 1), haben wir vielmehr den lebendigen Gott des Heils streng theo-logisch in seiner übernatürlichen, überfülllichen und übergeschichtlichen Eigenart darzulegen, und zwar a) (metaphysisch) als den selbstherrlichen alles Leben bedingenden Geist (§ 5); b) (meta-ethisch) als die heilige, alles Gute und Wahre in sich schließende Liebe (§ 6); c) (meta-historisch) als den dreieinigen Gott der Erlösung und Versöhnung (§ 7), sofern gerade durch die persönliche Selbstuntercheidung als Vater, Sohn und h. Geist der einheilige Heilsgott dem heilsfähigen Menschen zugänglich und gewiß wird.

3. Aus diesen (ontologischen) Wesensbestimmungen werden sich uns dann die jogen. Eigenschaften Gottes von selbst ergeben und gliedern (§§ 9–10), sofern wir den lebendigen Gott des Heils in der reichen Mannigfaltigkeit seiner innerweltlichen Beziehungen zu dem zeiträumlich bedingten Dasein (Natur und Geschichte) ins Auge fassen, und so den Uebergang zur christlichen Kosmologie (Cap. 2) vermitteln.

a) Einen Schriftbeweis für unseren Satz zu liefern, ist hier wohl kaum am Platz. Denn in der Schrift wird, wie sich von selbst versteht, nirgends die Frage nach einer wissenschaftlichen Behandlung der Gotteslehre erdret. In ihr handelt es sich stets nur um die praktische Heilsfrage: die beseligende Glaubenskenntnis Gottes auf Grund seiner Selbstoffenbarung. Sie lehrt uns nichts über Substanz und Accident, über den Unterschied von Wesensbestimmungen und Eigenschaften Gottes. Gleichwohl ruht diese unsere wissenschaftliche Darlegung und Untercheidung auf biblischen Voraussetzungen und wird in ihrer Berücksichtigung geführt durch die Art und Weise, wie die h. Schrift von dem inneren Wesen Gottes redet und von der Art seiner Selbstbeziehung gegenüber der Welt. Es ist kein wichtiger Gegensatz, wenn man sagt: die Schrift lehre wohl die Deonomie, aber nicht die Ontologie Gottes (v. Hofmann), d. h. nicht was er *ei*, sondern was er *uns* zum Heil sei; oder wenn man, wie die Mißfällige Schule will, Gott nicht in seinem Wesen, sondern nur als den „im Reich Gottes auf Erden thronen Selbstigen verwirklichenden“ bestimmen soll. Wie Gott sich heilsgeschichtlich (ökonomisch) selbst bezeugt, so muß er doch auch in Wahrheit sein (ontologisch). Wenn wäre der gesonnenbare Heilsgott ein trügerischer Scheingott und wie könnten ihn nicht als den „allein wahren Gott“ (*θεός ἀληθινός θεός* Joh. 17, 3) erkennen und zuverlässig bekennen. Dazu kommt, daß die Schrift selbst der göttlichen Offenbarungsform (*λογος θεός*, *εἶδος τοῦ θεοῦ*, *θεός* und *ὁμοιος θεός*, s. o. § 3, a) gegenübersteht, die in ihr sich kundgebende wesentliche Gottheit (*θεοτης, οὐσιονοια*). Es ist zwar seine heile Definition, daß wohl aber eine Art Wesensbestimmung, wenn es von Gott heißt, er sei Geist (*πνεῦμα ὁ θεός*; Joh. 4, 24), er sei Liebe (*ὁ θεός ἀγάπη ἐστιν* I Joh. 4, 8); er habe das Leben in ihm selber (Joh. 5, 26 *ὁ ζωὴ ἐς ἑαυτὸν*). Schon das alttestamentliche „Ich bin der Herr dein Gott“ und „Ich werde sein, der ich sein werde“ (s. o. S. 69 f.) weisen uns darauf hin (vgl. Off. 1, 9, wo das *ἐγώ εἰμι ὁ ὢν* dem *κρίνος ὁ θεός* in seinem Wesen, das *ὁ ἦν καὶ ὁ ἔρχομαι* den geschichtlich sich kund gebenden bezeichnen, s. v. 17 f.). Von bezüglichen Wesensbestimmungen unterscheiden sich dann die eigenschaftlichen Bezeichnungen, wenn Gott als

παροξείσας (Lff. 1. a) der Welt gegenüber allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, der ersten Menschheit gegenüber gerecht, göttig, gützig, barmherzig, geduldig und langmützig u. d. m. u. a. Genannt wird, Gottschändend für uns ist der biblische Sprachgebrauch in Bezug auf die *θεός* (i. o. S. 84 ff.) oder der *μωυση θεός*, in der Gott zur Erscheinung kommt, wo er sich zu erkennen geben will (vgl. Joh. 1. c; 17. a mit Phil. 2. 5 ff.), und der „unerschöpflichen Gottlichkeit“ (*αίδιος θεός* Rom. 1. 2 a) oder der „Hülle der Gottheit“ (*σάρκα* *θεού* Kol. 2. 8), die kein Wesen einschließt. Der von den alten Dogmatikern vielfach verwendete Ausdruck *θεός γενεός* kommt in der Schrift nur einmal vor (2 Petr. 1. 2 f) und bedeutet die „göttliche Art“, an der die erste Menschheit Theil haben soll. Mit Recht hebt Grotius (bibl. Theol. S. 66a) hervor, daß die Gott eigene Seinsweise sich eben ausdrücke in seiner kund werdenden Herrlichkeit (vgl. derselbe, Die Christl. B. von den Eigg. Gottes S. 109 f.). Viele *θεός* im biblischen Sinne ist gleichsam „der Schwergewicht des ganzen Gott eigenen Weltens in der Zusammenfassung aller seiner Eigenschaften nach ihrer in sich ungeheilten Offenbarung“ (Abstrakt). Dadurch wird auch Christus, der Offenbarer Gottes des Vaters, bezeichnet als der „Anfang seiner (Offenbarungs-)Herrlichkeit“ (*ἀναρχία* *της δόξης*), wie als die „Ausprägung seines (der Offenbarung zu Grunde liegenden) Weltens“ (*ὕψιστος* *της ἰσοτιμίας* Col. 1. 2). Er ist der „Schönste unter den Menschenkindern“ (1 Joh. 4. 2), weil der „Glanz und die Helligkeit“ Gottes sich in ihm spiegeln, selbst da, wo er als der Allerwächtigste, der „seine Herrschaft nach Süden hatte“ (in seiner tiefsten Erniedrigung Jes. 54. 2) sich und herrscht. Durchs Zeugnis zur Herrlichkeit — das ist der biblisch bezeugte Offenbarungsweg Gottes. Die gloria (*δοξα*) ist — wie Engel sich ausdrückte — die *divinitas conspicua* (vgl. Joh. 1. 14 mit 1 Joh. 1. 1), und erschreint im Knecht Jesu Christi (2 Kor. 4. 4), also für uns noch in das Strengsteinnicht eingeschloß, bis wir im vollkommen erkennen werden, wie er ist (1 Kor. 13. 12; 1 Joh. 3. 2). — Indem wir uns also der Schranke auch weiterer dogmatisch-wissenschaftlichen Darlegung der göttlichen „Wesensbestimmungen“ und „Eigenschaften“ bewußt bleiben, glauben wir doch in biblischer Recht zu solcher Unterzeichnung zu haben, die selbstverständlich nie zu einer Schreibung des innerlich Zusammengehörigen führen darf.

b) Bei unserm a. 2D. finden wir die Untercheidung von Wesen und Eigenschaften Gottes angedeutet, aber nicht klar durchgeführt. Sie wollten zwar zu sagen von *nomina essentialia* (quae describunt divinum essentialium in se) und *nomina*, quae emanant ab attributis (i. o. S. 87). Weist lassen sie jedoch nur die Summe der Eigenschaften zusammen als eine Art Definition Gottes. So schon bei Mel.: Deus est essentialis spiritualis, intelligens, aeterna, verax, bona, pura, justa, misericors, libertina,

immense potentia et sapientia. Dabei führt er die alte platonische Definition an, nach der Gott als „*monas aeterna, causa boni in natura*“ zu fassen sei. (So Galen u. Querc.) *Essentia spiritualis infinita* oder (Boet, Heilig) *spiritus independens, substantia infinita, perfectissima, realissima*, wobei der Einfluß der Augustinisch-Thomistichen Definition (Gott als *substantia* oder *essentia absoluta*) unverkennbar ist. In Cusan meint grobgedr. wenn man genau (*acuto*) reden wolle, habe Gott gar keine Wesensbestimmtheiten (*proprietates*), sondern sei *mora* *ae simplicissima* *essentia*, quae nec realium differentiam, nec ullam morum admittit compositionem. Damit kommt er jenen officiaten Gottesbegriff nahe, der mehr in der reformirten Dogmatik ein Heimathrecht hat (Sinzheim non capax finis) als in der lutherischen. Luther warnt bekanntlich (i. o. S. 8. c) sehr energisch — mit Hinweis auf die scholastischen Gelehrten und mit Bezugung auf Joh. 17. a — vor allen Lehren, die „oben am Höchsten anfangen zu lehren und zu predigen von Gott, bis und abwärts“ von Christus. „was er sei, denke und thue bei sich selbst“ u. d. m. solle nicht „ad solam summam maiestatis“ sich erheben und in illos labyrinthos divinitatis sich verstricken, sondern ad personae Christi hominis consistere (Opp. lat. Erl. II. 170). In Christo werde das „Wesen und das Herz des Vaters“ und allein offenbar (mit Bezugung auf Joh. 14. 9). — Nebenbei gesehen auch unser a. 2D. zu, daß eine Wesens-Definition Gottes (im logisch-stricten Sinne als definitio *essentiae* Genz.) unmöglich sei und *propterea defectum generis* und weil in Deum non cadunt accidentia. Aber eine definitio *personae* sei nicht nur erlaubt, sondern notwendig und in dem Maße wahr, als sie sich an die Offenbarungsweg Gottes anlehne (i. o. S. 2, b). Demgemäß könnte man — wenn wir hier nicht absehen von der praedicata, d. h. Neuschreibungen über seine Wirkungen als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt (i. m. u. Cap. 2) — unterscheiden zwischen *proprietates*, d. h. eigentlichen Wesens-*ibitus* (*idiotismos*), durch welche von Allen interna ratio trium in trinitate personarum indicatur, und *attributa* (*idiosyncrasia*), d. h. conceptus essentialis divinae inadaequati, sofern sie mit Beziehung auf die Welt variis modis distinguuntur und quia so, daß sie weder realiter (factisch), noch bloß nominaliter (scheinbar), sondern formaliter (begrifflich) zu unterscheiden sind. Sie dürfen daher in gewissem Sinne angesehen werden als eine Frucht unserer durch Gottes Offenbarungsweg bestimmten Erkenntnis (der ratio, nicht sofern sie rationocinae, d. h. selbst reflectierend, sondern rationocinae, d. h. durch den Geist Gottes erleuchtet auf seine Offenbarungsweg sich stütze). So erklärt sich der scheinbare Widerspruch in der altkirchlichen Lehre, daß sie die Eigenschaften Gottes in ihrer Vielheit als Wesens-menschliche Subjectivität (als *personae*, *idiosyncrasia*) ansehe und doch ihre höhere gött-

liche Wahrheit und Verechtigung festhalten suchen. Im Grunde seien die attributa divina nec ab essentia, nec inter se [realiter] non ex natura rei] zu unterscheiden. Aug. die Scholastiker und Met. können darin überein: virtutes Dei sunt ipsa essentia. Gerh.: attr. div. sunt realiter et simpliciter unum cum div. essentia. Ta Gott sich aber in mannigfaltiger Weise offenbaren habe, ohne doch selbst getheilt zu sein, so müsse in jeder Eigenschaft das ganze göttliche Wesen nach Einer Seite sich spiegeln. Dogmatisch zu behaupten (sind die a. T.D. (bei Gerhart, Rufinus, Sokrates) die einzelnen Eigenschaften (im Anschluß an Pseudo-Dionysius und die Scholastiker) aus dreiſachen Wege: a) via negationis (*via negativa*), sofern wir von Gott alle Attribute der Beschränktheit und Schwachheit, wie sie der Welt und der Menschheit anhaften, fern halten (auf diesem rein negativen Wege könnte man die absolute Unveränderlichkeit, Unbedingtheit, Unendlichkeit, Unnahbarkeit, so selbst die Unfähigkeit, Unbegreiflichkeit und am Ende auch die absolute Unverständlichkeit Gottes erkennen); b) via causalitatis (*via positiva*), sofern wir Gott als die verursachende Potenz (*potentia, actus purus = virtus activa*) aller in der Welt zu Tage tretenden Wirkungen bezeichnen (*quod non est in causa, non potest esse in effectu*). So sei Gott der allmächtige, allgegenwärtige und allwissende Geist, der alles Leben — nur das Böse nicht, denn das sei kein effectus, sondern defectus (Augustin) — bedinge (*causa sui, causa causarum secundarum*), so könnte Gott schließlich zur Weltursächlichkeit im pantheistischen Sinne werden); c) via eminentiae (*via superior* oder *via superior*) indem wir Gott alle Vollkommenheiten, die uns in der Welt begegnen, alles Gute, Wahre und Schöne in unendlichem Maße zuschreiben (so z. B. Heiligkeit, Güte, Braulichkeit, Barmherzigkeit, Vollkommenheit, Wahrschheit, Herrlichkeit u.). — Es liegt auf der Hand, daß hier — abgesehen davon, daß die drei „Wege“ sich nicht ausschließen, sondern durchfragen — die Vermischung von Gott und Welt als Gefahr nahe liegt, sofern Gott (wie bei den Beweisen für das Dasein Gottes) als dem Welt-dasein hergeleitet werden soll, während die göttlichen Wesensbestimmungen uns doch gerade seine Unvergleichlichkeit und Weltfreiheit, die eigenschaftlichen Nachlagen seine Welt Herrschaft und Geschicksführung verbürgen und gewährleisten sollten. — In der Unterscheidung der attributa als *quiescentia* (immanens, absoluta, energetica) sofern sie descriptiva essentiam divinam in se und der actus, operativa (*transcendentia, relativa, energetica*), sofern sie Gottes Wirkungen in der Welt darstellen — liegt bereits der Hinweis auf die Notwendigkeit einer gesonderten Behandlung beider. Wie sehen dabei ab von der bloß formalen Unterscheidung der Attribute als *propria* und *metaphorica, negativa* (*divergentia*) und *affirmativa* (*convergentia*), primitiva et derivata, communicabilia (imitabilia, wie Liebe, Güte u.) et non communicabilia (imitabilia,

die dem „Absoluten“ allein zukommen, wie *sovereitas, aeternitas* u.). Die klare Einsicht in die Berechtigung und Notwendigkeit einer gesonderten Behandlung der Wesensbestimmungen zur Wahrung der Selbstfreiheit und Welt Herrschaft Gottes ist bedingt durch den Gegensatz des Pantheismus, der jene, und des Theismus, der diese gefährdet. Dieser Gegensatz lag den a. T.D. mehr oder weniger fern. Und ist er zur Klärung der hier abzuwendenden Frage von entscheidender Bedeutung.

e) Wie richtig zunächst die gesonderte Darstellung der die Unvergleichlichkeit Gottes wachsenden Wesensbestimmungen ist, ergibt sich aus der Gefahr pantheistischer Behandlung der Gotteslehre. Wie die *Divina* Gott nur als *causa immanens, non transcens* oder als *natura naturans* bestimmen zu müssen glaubte; wie die zum Pantheismus neigende Physik die Welt Natur als in der *natura* zum *soetus* (*Erigena*) gleichsam verknüpft und die Welt als dem sichtbar gewordenen „Reich Gottes“ (Jaf. Böhm, Dr. Kähler, Kritik der Gottesbegriffe, 3. B., 1837) ansah, so behauptete ein P. Simon (S. L. I, 543): Es sei „pure *Idem*“, wenn man meine, „Gottes Wesen an sich wäre noch etwas Besondere hinter seiner Erscheinung“.

„Natur, du meine Göttin“ — könnte man daher als gemeinsames Botschaftswort der spirituellen und mythischen Richtung bezeichnen, wie sie höchstens verberichtet, z. B. in Goethe's jugendlichem „Hymnus an die Natur“ uns entgegentritt. Das Charakteristische dabei ist, daß der Gottesgeist selbst wachend und die allwaltende (überweltliche) Natur geisthaft erscheint. Diese Allgötterei muß, falls das Transcendente in Gottes Wesen ganz beseitigt wird, zur Weltallgötterei werden und dieser Pantheismus schlägt leicht um in einen physikalisch-mathematischen Kosmismus. Denn die sichtbare Naturwelt mit ihrem strengen Wechsel und ihrer Regelmäßigkeit fitt dann zum bloßen Schein (Maja) herab und Gott wird als die ihr zu Grunde liegende (unbewusste, absolute) Weltseele (z. B. v. Hartmann) oder die Welt selbst als „Vorstellung und Wille“ (Schopenhauer) verflüchtigt.

Wir können insbesondere auch an Schleiermachers Glaubenslehre wahrnehmen, wozu sich für den tief christlich gefirmten Dogmatiker die Annäherung der auf Gottes Selbstoffenbarung ruhenden Bestimmung seines Wesens, als des lebendigen Logos Gottes fähig. Schleiermacher setzt Gott nur als das „Wohler“ anderer (schlechthinigen Abhängigkeitsgründe) und bestimmt ihn als die umfassende Einheit der Welt (die schlechthinige Weltursächlichkeit) oder als das (im Grunde ungeschöpfte) „Unverderbte“ (Neben aber die Religion), zu dem wir uns mit unserem „Gefühl“ (innerem Sinn für das Unendliche) aus dem Wirrwort des Endlichen und Vielen erheben sollen. So für das Welt-Gute uns zu begeistern. Die Eigenschaften Gottes (S. L. I, § 80) bezeichnen ihn in Folge dessen nur die mannigfaltige „Art und Weise

wie wir unser Abhängigkeitsgefühl auf ihn beziehen", weshalb er die einzelnen Eigenschaften am vornehmsten Stellen der Dogmatik lebendig als Ausdrücke unseres „frommen Selbstbewusstseins“ behandelt. Wo er vom „frommen Naturgefühl“ handelt, entwickelt er zunächst die Eigenschaften der Gerechtigkeit, Abgemessenheit, Allmacht, Allwissenheit. Sofern der Gegenjah der Heiligkeit dem Bewußtsein innewohnt, ergeben sich ihm die Eigenschaften der Gültigkeit und Gerechtigkeit Gottes; sofern die Gnade jenen „Gegenjah“ befeuert, Liebe und Barmherzigkeit. Aber das Wesen Gottes zu erkennen oder dogmatisch zu bestimmen, unterläßt er ganz. Selbst das „Sein Gottes“, wie es in Christo wirklich erscheint, ergibt sich ihm aus der „allen Gegenjah“ anschließenden „Weltwirklichkeit“, wie sie dem gesamten Weltbewein ewig zu Grunde liegt.

Trotz auch bei H. Ritschl eine gründliche Behandlung göttlicher Wesensbestimmungen (im objektiven Sinn) ausgeführt erscheint, ergibt sich daraus, daß er die Welt und in ihr das „Reich Gottes“ als „Selbstbewußt“ Gottes ansieht und so Gott mit dem Weltprozeß zu vermengen droht. Es ist ja an und für sich wahr, daß wir — wie H. Ritschl (H. v. A. III, § 27) in der Entwicklung des Gerechtigkeitbegriffs ausführt — „bei der Erkenntnis Gottes nicht von der Welt abstrahieren können“. Auch ist es unbefriedigend, daß wir — wie Kant und die Kantianer behaupten — nicht die Dinge an sich, geschweige denn „Gott an und für sich“ (Fogel, Marheineke, Biedermann) erfassen können oder auch nur wollen dürfen (vgl. A. Drews), die heilige Specul. seit Kant mit bes. Rücksicht auf das Wesen des Abjol. u. die Persönlichkeit Gottes, 2 Bde. 1893). Aber darum handelt es sich nicht in der dogmatisch-christlichen Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften. Sein Wesen darlegen sollen, wollen und dürfen wir nur, sofern sich Gott als überlicher Heiliggeit „für uns“ offenbar gemacht hat und fort und fort in Christo und durch seinen Geist dem Glauben zu erfahren giebt. Ist diese Selbstoffenbarung aber eine wirkliche, und diese Heiligerfahrung eine wahre, wie sich das für den im Glauben Lebenden von selbst versteht, so dürfen wir demgemäß auch den Schluß ziehen, daß Gott nicht erst in und mit der zeitlichen Welt ist, was er ist, sondern daß er von Ewigkeit her als „Geist“ und „Liebe“ des Herrn in sich selbst haben muß; daß er als der Überweltliche und Weltfreie auch allein der weltbeherrschende und weltstiftende Heiliggeit sein und für unseren Glauben, wie für unsere Gebetsfähigkeit, bleiben kann. Die Selbstgenugsamkeit und Selbstliebendigkeit des Abrennlichen und Überzeitlichen Gottes ist die notwendige und auch praktisch-religiöse besteckende Voraussetzung seiner freien Liebesoffenbarung und herablassenden Selbstbestätigung in Zeit und Raum, in Natur und Geschichte; gegen F. Kreyer a. a. O. S. 20). Dadurch schämen wir uns gegen die falsche Voraussetzung einer puren Innerweltlichkeit (Im-

manenz — Daseitigkeit) Gottes, wie gegen die irrführende Behauptung abschwacher Innerweltlichkeit (Transzendenz = Innerlichkeit) Gottes.

Dah in der ganzen kirchlichen Theologie der Gottesbegriff durch die „weltliche Form der Frommigkeit“ und „durch die philosophischen (hellenistischen, platonisch-aristotelischen) Hebelstellungen des Antikritismus“ sich einseitig transzendent (d. h. Gott ist Nichtswelt, das Absolute, einfache Sein) gehalten habe (wie J. Kasten, Dogmatik 1897, S. 123 ff. durchführt), ist nur halb wahr. Und daß erst durch Kant die Herrschaft dieser abstracten Gottesbilder gebrochen sei, daß erst durch ihn „die weltliche und evangelische Gotteserkenntnis sich selbst zurückgezogen und von fremden Fesseln befreit worden“ sei, ist vollends unrichtig. Denn der kirchliche Gottesbegriff hat mit dem kirchlich-evangelischen wenig oder gar nichts gemein. Wenn irgendwo, so läßt sich gerade in der von Kant beeinflussten Theologie die fehlende und vom Kirchl. so schmerzlich vermehrte „innere Freiheit“ der Gotteslehre nicht nachweisen. Freilich und in der allerschärfsten Gotteslehre des Schomanen zwischen dem abstract-philosophischen All-Einen (Transzendenz über der Welt) und dem concret-theologischen Drei-Einen (Immanenz in Christo) beträchtlich entgegen, so zeigt sich eine ähnliche unangeglichene Distanz gerade in der von Kant beeinflussten Deutweil, sofern der Gottesbegriff durch die kritische Vernunft als rein „transzendental“ gefaßt, d. h. im Grunde negiert wird, und durch die autonome praktische Vernunft ein moralischer Gott postuliert wird, der mit dem kirchlich-trinitarischen Weltgott nichts gemein hat. Es gilt also nach beiden Seiten auf der Hut sein, sowohl dem speculativen Pantheismus als dem moralistischen Theismus gegenüber. Wie wir allen Formen des Pantheismus gegenüber die Weltfreiheit, so werden wir allen Befahren des rationalistischen Theismus gegenüber, sofern ihm Gott als „jenseit der Sinnen“ thronend erscheint, die innerweltliche und innergeschichtliche Selbstbeibehaltung des Heilgottes gerade durch eine methodische Behandlung der sonst ja unentbehrlichen reformierenden Eigenschaftenlehre zu wahren suchen. Es liegt zwar auf der Hand, daß die rationalistische Dogmatik mit ihrem weltlichen Hintergrunde sich nur zu gern in der freisinnigen Entwicklung göttlicher Eigenschaften ergeht (vgl. darüber bes. Bruch, H. v. den göttl. Gg. 1843 und F. Kreyer a. a. O. S. 22 ff.). Mit Vortheil werden neben den „transzendentalen“ (wie Gerechtigkeit, Unverwundlichkeit, Unverletzlichkeit u.) die „physischen“ (Allmacht, Abgemessenheit, Barmherzigkeit) und „moralischen“ (Güte, Geduld, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit u.) Eigenschaften Gottes hervorgehoben (Kistner) oder aber neben den attributen generalia — (ontologia, quae Deo et naturae absolutae per se spectatae (i) conveniunt) — die abstracta specialia (mit Bezug auf physische und moralische Weltordnung) als Physica, moralia et mixta unterschieden (so Hegel). In es b. Dittmann, Subjektive Dogmatik. II.

werden wohl auch nach Vorlegung der allgemeinen Attribute des göttlichen Seins (Ewigkeit, Allgegenwart u.) gemäß der Analogie menschlichen Geistes\* (so Weinhold, Amman, Baumgarten-Crujus) die speciellen Attribute der göttlichen Erkenntnis (Allwissenheit und Allweisheit) und des Willens (Allmacht und Gerechtigkeit), so sogar (wie bei Hase) des göttlichen Gefühls\* (?? Liebe, Güte, Barmherzigkeit u. ähnlich bei Rahnis: „Eigenschaften des göttlichen Gemüths“!) hervorgehoben. Charakteristisch aber für alle diese Versuche der mehr oder weniger deutlich festgestellten Dogmatik ist es, daß der in die Welt der Natur und Geschichte fort und fort eingreifenden Wundermacht göttlicher Erhaltung und Selbstbeherrschung kein Raum gelassen, der Heiligen innerweltlichen und innergeschichtlichen Selbstbezeugung Gottes kein tieferes Verständnis entgegengebracht wird. Dieses Verständnis anzubahnen und zu befördern, insbesondere aber die jüdische Über einer abstraction „Jenseitigkeit“ Gottes zu bekämpfen, ist die fruchtbarste Aufgabe einer methodischen Behandlung der Eigenchaftslehre (§ 8—10), wie wir sie auf Grund der vorher zu entwickelnden göttlichen Wesensbestimmungen (§ 5—7) durchzuführen suchen müssen. Dadurch entstehen wir am besten den mehr oder weniger künstlichen Versuchen, die Eigenchaften Gottes unter dem Gesichtspunkt der „Selbstbeziehung und Selbstbezeugung“ (Rahnis), der „Abgezogenheit oder Bezogenheit“ (J. Nijch) gegenüber der „natürlichen“ oder „sittlichen Welt“ (Weinhold), als „immanente oder transzente“ (Thomassin), als „Eigenschaften der absoluten Substanz, des absoluten Subiects, der absoluten Liebe“ (Pöhlitz) zu gründen und zu rationalisiren. Die hier drohende Verwirrung scheint mir auf ihrem Höhepunkt zu gelangen, wenn man (wie P. Nijch a. a. O. S. 225 ff. 141) zunächst ausgeht von „Wesen Gottes“, dann die „Thätigkeit Gottes abgesehen von der Erlösung“ (§ S. 253 ff.) ins Auge faßt und schließlich die Eigenchaften Gottes der „ersten, zweiten und dritten Klasse“, d. h. mit Beziehung zur Welt überhaupt, dann zur sündlichen Welt, abgesehen von der Erlösung“ (!) und endlich zur erlösten Welt als solcher darzulegen sucht. — Dem gegenüber hat H. Exner (wie christl. Lehre von dem Witz. Gottes 1897, S. 20 ff.) durchaus Recht, wenn er für den christlichen Glauben und also auch für die christliche Dogmatik „die in der Offenbarung sich erhellenden Eigenchaften“ (Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit) in den Vordergrund stellt, um davon die „im Gottesbegriff“ (!) enthaltenen Eigenchaften „im Lichte der Offenbarung“ anzuführen (Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit) und allesamt in der „Persönlichkeit“ gipfeln zu lassen. Nur erhebt mir Exner's Protest gegen die „Selbstbeherrschung“ Gottes und gegen alle (logische wie ethische) „Vollständigkeit“ göttlicher Selbstbezeugung weder Klugheit, noch auch überzeugend begründet zu sein. Das werden wir

namentlich bei der Lehre von der Allmacht Gottes näher nachzuweisen haben.

Daher wir erst den lebendigen Heilsgott auf Grund seines Namens (§ 3) nach der metaphysischen, meta-ethischen und metaphysischen Einzigartigkeit seines selbstsignificanten (selbstfreien) Wesens erfassen, so werden sich uns die Eigenchaften Gottes als Rundgebungen seiner physischen, ethischen und historischen (resp. heilgeschichtlichen) Wirkbeziehung und Selbstbezeugung von selbst ergeben. Wir nähern uns damit der frankfischen Auffassung (Syll. der christl. Theologie I, S. 239 ff.), nur daß wir die rein negativen Bestimmungen (wie Unveränderlichkeit, Unendlichkeit, § 18) nicht als besondere Eigenchaften anerkennen können, da sie in der lebendig erlebten Ewigkeit oder Allgegenwart bereits enthalten sind. Auch differirt unsere methodische Behandlung dadurch nicht unwesentlich von der Frankfischen, daß wir nicht von Gott als „der obersten Gottheit“ (oder dem Prinzip) der jeweils realisirten Menschheit Gottes\* unser Ausgangspunkt nehmen (a. a. O. § 9), also auch nicht die „Aboluität Gottes“ als die „sichtherrliche Eigenschaft und schicksalsherrliche Fülle aller Menschheit“ (a. a. O. § 10 f.) in den Vordergrund stellen, sondern den lebendigen (persönlichen und selbstherrlichen) Geist, der als die heilige, erlebende und vernehmende Liebe sich uns dreizehn offenbart. Aus der reichhaltigen Literatur auf diesem Gebiete verweise ich namentlich auf die Instruktionen A. Kirckhoff'schen „Vorstudien zur Lehre von Gott“ (J. f. d. Th. 1805 u. 1809), S. a. J. G. Fichte, Die christliche Weltansicht v. 1873. Neuerdings Freike „Ist Gott persönlich?“ 1896.

## B. Die göttlichen Wesensbestimmungen mit Bezug auf die menschliche Heilssfähigkeit.

### § 5. Gott als der persönliche, selbstherrliche Geist.

(Metaphysische Einzigartigkeit Gottes.)

I. Den lebendigen Gott des Heils können wir — das ergibt sich aus unserer bisherigen Betrachtung (§ 2—4) — weder kennen noch fassen, wenn wir seinen Namen nicht so im Glauben erkennen und erfassen, wie er uns in väterlicher Erhaltung durch Christus nahe getreten ist und sich unserem Geist durch seinen Geist bezeugt hat. In unserer Heilserfahrung, wie in der Reichsoffenbarung durch Christus bezeugt sich Gott vor Allem als die erlebende und erwarmende, heilige und heilkräftige Liebe (J. o. S. 84). Diese Liebe ist der Urgrund für das persönliche Ver-

hältniß gegenseitiger Gemeinschaft zwischen dem Gott des Heils und der heilsfähigen Creatur (f. § 6, 1). Es ist das aber ein Verhältniß geistiger Art im Sinne wahrer und voller Gegenseitigkeit der Hingabe und Hinnahme. Es soll dadurch nicht etwa ein „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit“, wie es gegenüber einer erschöpfenden Naturgewalt am Plage wäre, sondern das dankerfüllte Bewußtsein der „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“, wie es nur gegenüber dem väterlichen Gott der Gnade möglich ist, gewetzt und befestigt werden. Dann muß aber dieser Heilsgott vor Allen als persönliches Geistwesen verständnißvoll erkannt und liebevoll erlitten werden. Es wird also von vornherein das religiöse „Wertsurtheil“ des christlichen Gottglaubens auf ein Sach- oder Wesensurtheil über den als erlösende Liebe sich uns bezeugenden Gott zurückgreifen müssen. In liebevolle Geistes- und Dergangsgemeinschaft mit uns kann nur der Gott treten, der im Willen und Reden, d. h. in seiner Selbstbestimmung und Selbsterkenntniß uns so zugänglich wird (f. § 2), daß wir mit ihm in wahren und wirklichen Gebetsverkehr treten können. Und das ist nicht etwa blos eine Forderung (Postulat) unseres christlichen Bewußtseins, sondern ein wirklicher Erfolg (ein Resultat) der im Namen Gottes (§ 3, 1) zu Tage tretenden, geistig und persönlich gearteten Wort- und Thatoffenbarung (I, § 16).

Die „Persönlichkeit“ Gottes oder „Gott als Person“ wäre demnach die erste nächstliegende Wesensbestimmung in der dogmatischen Theologie. Aber da gilt es sowohl in Gebrauch dieses Ausdrucks, wie in seiner Deutung die rechte Vorsicht üben. Das erscheint schon deshalb vornehmlich, weil bei der Darlegung der Trinitätslehre in ihrer kirchlich überlieferten Formulierung (I, § 7, s b) von drei „Personen“ in dem Einen Wesen und in der kirchlichen Christologie von zwei „Naturen“ (d. h. Wesensbestimmtheiten) in Einer „Person“ die Rede ist. Hier aber soll der einige, lebendige Gott des Heils in seiner geistigen Eigenart als „Person“ gekennzeichnet werden. Man sieht daraus, wie auch in der dogmatischen Terminologie der Sprachgebrauch schwankend

ist. Dazu kommt, daß die h. Schrift (auch in Luthers Uebersetzung) den durchaus modernen Ausdruck „Persönlichkeit“ gar nicht kennt. Ferner liegt die Gefahr nahe, den Begriff „Person“ in anthropomorphischem Sinne zu verstehen, d. h. individuell zu fassen oder analog dem allmählich erst mit der Entwicklung des leiblichen Naturlebens zum Selbstbewußtsein und zur Selbstbestimmung gelangenden menschlichen Personleben zu denken. Gott aber ist nicht und kann nicht in diesem Sinne „persönlich“ sein. Wir würden ihn dadurch verendlichen und von dem Proceß des leiblich bedingten Naturlebens abhängig machen. Auch ist es von großer Wichtigkeit, sich darüber Klarheit zu schaffen, daß wir als Individuen, d. h. als menschlich-beschränkte Personen es nie zum vollen Begriff des Personwesens bringen, wie es seiner selbst in steter Selbstbestimmung und Selbsterkenntniß mächtig ist und bleibt. Unser geistig-persönliches Leben intermittirt sozusagen in benutzlosen oder unvollkommenen Zuständen. Unser individuell beschränktes Geistesleben erscheint gleichsam verschleiert, weil gebunden an die Leiblichkeit. Das Persönliche wird eingeengt und eingebremst durch das Naturall, durch pathologische Gehirnaffectationen, durch Schlafzustände und Schlafbedürfnis, durch him- und herwogende Sinneseindrücke und triebartig-instinctive Gefühlsausdrücke, wobei nur zu oft das „Fleisch“ den „Geist“ zu erdrücken droht. Kurz: um zur Vollpersönlichkeit zu gelangen, müssen wir erst aus der Dummheit kindlicher Bewußtlosigkeit herauswachsen oder aus der Stumpfheit krankhafter Unzurechnungsfähigkeit herausgerissen werden, soll anders unser geistiges Wesen, unser Personsein zu Tage treten.

In diesem Sinne individuell beschränkter und werdender Geistesentwicklung kann dem ewigen Gott selbstverständlich nicht „Persönlichkeit“ zugeschrieben werden. Ja, wir sollten uns scheuen, ihn je als „eine Person“ zu kennzeichnen. Er sollte vielmehr (wenn auch in anderem Sinne als z. B. E. v. Hartmann oder Stapford A. Brooke es will) überpersönlich oder besser urpersönlich genannt werden, weil er als die personbildende Geistesmacht

schlechthin all unser geistiges Leben erst bedingt und ermöglicht. Aber eben darin liegt zugleich die Verechtigung, ja die Nötigung ihn als seiner selbst mächtiges, als sich selbst bestimmendes und selbstbewußtes Ichwesen, d. h. als Vollpersönliches seit rein geistiger Art zu denken.

Der bekannte Satz des Thomas Aquin: *persona dicitur a personando* ist für die dogmatisch-theologische Darlegung des göttlichen Personenwens insofern zutreffend, als in der That nur der persönliche Geist der alles geistige Leben der Creatur durchsetzende und durchdringende Instanz und Wechen soll. Er ist nur als selbstbewußter Geist der reine Causa aller wahren persönlichen Begeisterung (Inspiration), aller wahren Idealität mitten in der Schein-Realität der vergänglichsten Daseins. Geistes ist aber die Freilegung des Wortes *do personare* (sprachlich unmöglich, da *personare* (mit dem gebührenden *a*), gleich dem griechischen *προσωπια* zunächst „Masker“ (Roll auf der Schaulöhne) bedeutet, also nur auf die charakteristische Erscheinungsform geistigen Wollens hinweist.

Der wesentliche (geistig-reale) Kern des Persönlichen ist der Wille, nicht als triebkräftiges Gefühl (Leichentüller), sondern als freie Selbstbestimmung, sofern damit die Möglichkeit machtvollen Thuns und Handelns, der zwecklegenden Selbstbeschränkung resp. Selbstbeschränkung (s. w. u. sub 2) enthalten ist. Die wesentliche (geistig-ideale) Form der Persönlichkeit ist das bewußte Denken, die Selbsterkenntnis und Vernunft (Intellekt), wie sie sich im Wort den eigentlichen geistigen Ausdruck schafft und mit Notwendigkeit die bewußte Selbsterforschung voraussetzt. In der steten Wechselbeziehung beider Momente, des Wollens und Denkens, des Thuns und Werdens, kennzeichnet sich das Wesen geistigen Lebens. Daher ist und soll der lebendige Gott nur als persönlicher Geist.

Das Wort „Geist“, als Wesensbestimmung Gottes gebraucht, bietet ähnliche Schwierigkeiten für dogmatisch-präcise Darlegung als, wie wir oben sahen, das Wort „Veren“. Zunächst dürfen wir hier nach nicht an die persönliche Eigenart und Wirkung des „heil. Geistes“ denken, wie sie erst in der trinitarischen Eigenwirklichkeit deutlicher zu Tage treten kann (§ 7.). Denn das Geistessein kommt wie dem Vater, so auch dem Sohne zu und wird durch das eigenartige Zeugnis des heil. Geistes in unserem Innern aus nur zu vollem Bewußtsein und zu hoher Klarheit gebracht. — Ferner

aber gilt es — wenn wir z. B. den Ausspruch Jesu „Weiß ich Gott“ (Joh. 4, 22) für die dogmatische Theologie verwerten (s. w. u. sub a) — dieses Wort nicht in der ursprünglich rein sinnlichen oder sachlichen Bedeutung zu fassen. Denn spiritus sowohl, wie *νεωτερον* und *πνευμα* bedeutet auch unser deutliches Wort Geist — Geist, gählende Bewegung) bezieht zunächst Lusthauch, Wind, Odem (s. Bot. 3, 8, ff., Gen. 37, 2 ff., vgl. 1 Mos. 2, 7 f.). — Auch im Gebiet der unsichtbar wirkenden Naturkräfte verwendet der Sprachgebrauch den Ausdruck „Geist“, um damit den Lebensodem (vgl. Job. 12, 10) auch bei den Tieren (Pred. Sal. 3, 21) zu bezeichnen. Ja, selbst für die aus dem Sphärangebiet hervorgehende Energie gewisser Stoffe (geistige Getränke, Spirituosen, Weingeist) wird das Wort gebraucht. Endlich im Gebiete der Menschheitsgeschichte ist dem Geist einer Zeit oder eines Volkes, einer Gemeinde, einer Schule, einer Classe, eines Hauses u. d. Webe; je man spricht schraubt in rein sachlicher Weise vom Geist einer Sache, eines Kunstwerks und unterscheidet das Weltvolle, Geistreiche von dem Geistlosen und Geistesarmen. Man stellt wohl auch den lebendigen Geist in Gegensatz zum Mechanischen und zu äußerlicher Treue. So steigt die Seele der Wort- und Begriffsbildung allmählich hinauf bis zum Höhepunkt des persönlichen Geistes und der selbstmächtigsten Weisheit im Unterschied von blind wirkenden Naturmächten. Mit Recht sagt Dr. G. Schell in seiner feinsinnigen Darstellung über „das Problem des Geistes mit Bezug auf den dreieinigen Gott und die biblische Schöpfungslehre“ 1898 S. 9: Die sprachlichen Ausdrücke, deren wir uns zur Bezeichnung des „Geistes“ bedienen, seien „stille und wirkungslos Sannbilder aus der äußeren Natur“ und eben deshalb nicht bloß „Tentmale“, sondern zugleich „Grobheine“ dieser wahren sinnlichen Auffassungen. Tatsächlich und wesentlich bedeute Geist „Actualität mit Beziehung zu einem Erkenntnis- und Willensinhalt“ und dann erst „sachstanzbildende“ Lebenskraft und „gestaltendes Geiz auch des Körperlichen Werdens“. — Mit Recht angewendet soll mit diesem Ausdruck lediglich das gesagt sein, daß sein übernatürliches und überweltliches (unabhängiges) Wesen, sofern es sich im Wollen und Handeln, in Wort und That ergreift, nur als ein bestendes und wollendes „Selbst“, als Ich, d. h. der ganzen Naturwelt gegenüber als unpersonliches Geist-Wesen gedacht sein will. Wenn J. Müller (s. v. der Einbe II<sup>o</sup> S. 155) sagt, die Vorstellung eines „überpersönlichen“ Wesens Gottes schlage notwendig um in die eines „unpersönlichen“, so mag er im Hinblick auf die Hegel'sche Redeweise nicht Unrecht haben. Wenn wir aber Gottes Geist-Wesen als ein „unpersönliches“ bezeichnen, so sind wir durch Hinweis auf das Unbillige seines Personseins gegen solche Bezeichnung gefehert. Jedemfalls würde die auf diesem Gebiete herrschende Unklarheit auf ihren Höhepunkt gebracht, wenn man — wie neuerdings Stapford H. Brooke („Wesen und Kräfte“, deutsch unter

dem Titel „Glaube und Wissenschaft“ 1898 erschienen, vgl. bes. S. 44 f. u. S. 52) — den Gedanken in den Vordergrund stellt: „Gott als Geist ist eine unendliche, allgegenwärtige Imperpersonalität“. In dieser Art „die Theorie des Pantheismus in unsere Gottesvorstellung aufnehmen“ heißt nichts anderes, als jenes Wechselverhältnis zerbrechen, das doch derselbe Verfasser dem „zu Gott aufstrebenden Erzeugen“ erhalten möchte. „Ja und Nein“ ist auch hier das Symptom einer falschen Theologie. Die „Anbetung des unpersonlichen Gottes“ (S. 52) betrifft nicht nur nicht unseren Gottesbegriff, sondern ist ein Widerspruch in sich selbst.

Nur im Personleben kommt der Geist als solcher in spezifischer Weise, d. h. als die personbildende Lebensmacht zum Ausdruck. Und — sagen wir es direct — nur als Geist kann Gott auch „im Geist und in der Wahrheit angebetet“ werden. Und ferner: nur als Gegenstand der Anbetung (I, § 6) wird er uns insonderheit der lebendige Gott des Heils. Dem „Du“, mit dem wir ihn anreden, muß ein „Ich“ entsprechen, das zu uns redet, um den Wiederhall kindlichen Vertrauens zu wecken und einen religiösen Gebetsverlehe überhaupt zu ermöglichen. Es ist ein bornierter Wahn — sagt R. Kötke mit Recht (Th. Christ I = S. 122 f.) — zu meinen, man müsse sich den „lieben Gott“ so vornehm denken, daß ihn auch alles Dasei abzusprechen sei, was gerade die Vorzüge unseres (menschlich-geistigen) Wesens ausmache. Es sei unmöglich, bei einem impersonellen „Absoluten“ irgend Etwas zu denken, geschweige denn „Etwas, vor dem man Respekt hat“. Der unpersonliche Gott wäre für uns auch der geistlose Gott, das namenlose, unbekannte und unerkennbare Etwas (= Nichts), dem wir uns nicht anvertrauen könnten und das sich uns schlechterdings nicht erkennbar zu nahe im Stände wäre. Wäre Gott nicht persönlich (im oben dargelegten tieferen Sinne), d. h. kein geistiges Ichwesen oder wäre er nicht der personbildende Geist, wie er nur in gewollter That und vernünftigen Wort sich kund giebt, so bliebe er der Menschheit für ihre Verdäbnis, wie für ihr religiöses Bedürfnis schlechterdings unzugänglich. Ihr Sehnen bliebe ungefüllt. Ihre Heilsfähigkeit müßte uns nicht bloß freuglich werden, — nein, wir verkörten auch den Gott des

Heils, der in der That und Wahrheit sich uns zur gegenseitigen, d. h. persönlichen Gemeinschaft väterlich hingeben will, und dem wir in kindlich vertrauender Anbetung nahe können. Ja, Gott säße dann zur unabhangbaren und unfahlichen Naturmacht herab und würde eins mit dem „Unioersum“, das in seiner starren Unbewußtheit uns keinerlei Gemach für unsere Kindesreicheit und unser geistiges Fortleben that. Wir würden dann dem Naturpantheismus mit Haut und Haar verfallen, und Gott selbst wandelte sich für uns in das unzugängliche (unantbare) „Etwas“, das mit dem buddhistischen „Nichts“ eine unheimliche Verwandtschaft aufwies.

2. Gleichwohl dürften wir nicht bei der vielleicht fromm gemeinten, aber unzulänglichen Wesensbestimmung: „Gott ist persönlicher Geist“ stehen bleiben. Denn es giebt viele Geister und viele Persönlichkeiten. Gott aber ist als der Geist schlechthin auch der einzige wesentliche und vollkommene Geist, weil Herr aller Geister. Es handelt sich hier um die Wahrheit des lebendigen Monotheismus im metaphysischen Sinne. Dieser ist wohl zu unterscheiden von jenem, auch in den heidnischen Religionen nachweisbaren Pantheismus, da man sich Einen Gott, Einen Geist als den relativ mächtigen unter vielen (etwa national getheilten) Göttern oder Geistern zur Anbetung erkies. Wir hingegen schreiben unserem Gott in dem Sinne die Einzigkeit und Einzigartigkeit zu, daß außer ihm überhaupt kein Gott ist oder angebetet werden soll, weil er der allein wahre Gott ist (*ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός*: Joh. 17, 3; *εἷς ἰστέρι ὁ ἀγαθός* Matth. 19, 17). Diese Einzigkeit resp. Einzigartigkeit tritt eben darin zu Tage, daß sein Geis- oder Personsein nicht durch eine Naturgrundlage oder zeiträumliche Entwicklung bedingt erscheint, weil bei creatürlichen oder abhängigen Geistern. Auch als persönlicher Geist muß er, soll er anders Gott sein und bleiben und nicht nach heidnischer Weise in die Sphäre der Creaturlichkeit oder Vielheit herabgezogen werden, erhaben sein über alle Naturbedingtheit und zeiträumliche Beschränktheit. Das ist eine Grundforderung nicht bloß des christlich entwickelten, sondern eines jeden tiefsten frommen Bewußtseins. An-

beten dürfen wir ihn nur, wenn er als der Herr schlechthin sich erweist und als solcher von uns im Glauben erkannt und anerkannt wird. Ihm kommt also allein und in vollem Sinne die Selbstherrlichkeit zu.

Will man diese seine Selbstherrlichkeit „wissenschaftlich“ als Abjektivität bezeichnen (so Franz und neuerdings, wenn auch in anderem Sinne, Fr. Nijssch und J. Kasian Dogn. § 16) oder den selbstherrlichen Gott als „die absolute Substanz“ begrifflich bezeichnen (Schäppel), um ihm möglichst bekunnt von der Creatur in ihrer Weltigkeit (Relativität) zu unterscheiden, um seine schlechthin überzeitliche und überweltliche Eigenart zu sichern (R. Korte, Wiedermann, Eiphas), so können wir unter gewissen Vorbehalt dem zustimmen. Nur sollte man in der Verwendung jenes philosophischen Ausdrucks wenigstens noch berücksichtigen sein als bei dem Gebrauch der Formel: „Gott ist Person“ oder „Gott ist Personlichkeit“. Wie uns bei dieser Bezeichnung die Gefahr solcher Verwechslung entgegenkam (s. o. S. 100 ff.), so bei jener Formel: „Gott ist das Absolute“ — das Wort, wie z. B. Korte (Eph. I. S. 74) ausdrücklich fordert, als „Centrum“ genommen — oder: „Gott ist die absolute Substanz“ die Gefahr speculativer Verflüchtigung des Gottesbegriffs, sei es in pantheistischer, sei es in unklarer Richtung. — Mag man das Wort Substanz von *substantia* (substantia = *ὑποκείμενον*) oder richtiger von *substante* (suppositum = *substante*) verstehen; mag man unter dem „Absoluten“ nicht, wie das Wort in nächstliegender Bedeutung so an die Hand giebt, das „von allem Wirklichen Abgetrennte“ oder „Abstrahirtes“ (H. Nijssch), sondern das „unbedingt Seiende“, das „sich selbst Seiende“ verstehen (Franz); immer bleibt es ein Faktor (rein formal) Ausdruck, der nicht geeignet erscheint, den lebendigen Gott des Glaubens in seiner spezifischen Sinnigkeit zu kennzeichnen. Ja, der *Deus nudus* oder *absolutus* ist uns als solcher überhaupt — wie Luther sagte (Erl. u. Pl. 4) Opp. lat. Ed. W. B. 19. S. 22 ff.) — nicht fassbar, sondern nur als *Deus involutus* et *incommodus* (vgl. v. Rügelen, Die Dogmatik Nijsschs 1898, S. 49). — Wollte man auch (wie G. Krüger, Christl. L. von den Eigg. Gottes 1897 S. 7) sagt, „schonhaft das Absolute nur als das logisch erste Moment im Begriff Gottes bezeichnen“, immer bleibt jenes „reine Sein oder das Absolute“ — als das schlechthin Eigenschaftenlose — ein „irreligiöser Begriff“ (so Prof. Müller). Ja, es werden durch diese pantheistisch angehauchte Idee nur zu leicht die Grenzen zwischen Gott und Weltall verwischt. Und „die Verweisung der Grenzen“ — wie der geistvolle Prof. H. Knappert in seiner neuesten so betitelten Schrift (deutsch den Hoffmanns 1898, S. 19 ff.) mit vollem Rechte sagt — ist im Grunde ein mit dem „Austöchen der Gottesidee“, weil Gott dadurch zur absoluten „Weltgeltung“ degradirt werde (Dr. Mayr). Das beweisen so manche neuere Bez-

uche, den theistischen Gottesbegriff mit dem pantheistischen „absoluten Weltgeist“ zu amalgamieren, wie das z. B. bei Stapford A. Brock (s. o. S. 103) und namentlich bei J. Kreyenbühl (Doc. in Zürich; vgl. „die Notizen u. Gestalt einer nicht. Rejoxis“ 1896 bei S. 22 ff.) zu Tage tritt, indem er für den „innerweltlich-gegenständlichen Pantheismus“ sich begeistert und dabei der Meinung ist, dem „christlichen“ Gottesbegriff zwei bleiben zu können! Gott erscheint dem vielmehr als die „Essenz“ aller Dinge, als das „All-Eine“, als die naturhafte Wirkende Ursachung, als die alldurchdringende Weltseele, ja schließlich als der alles Werden bedingende Urstoff (*res extensa*). Und da greift uns dann wieder jenes „einig wiebelebendes Angehören“ an, dem „die Nähe noch nicht ausgedrohen sind“ (Krupper). Laß damit jede Möglichkeit einer geistigen, wechselseitigen Gemeinschaft zwischen dem schlechthin Absoluten (Gott) und dem schlechthin Relativen (dem Menschen), geschweige denn ein kindlicher Gebetsverkehr zwischen beiden ausgeschlossen erscheint, liegt auf der Hand. Ich unterbreite mir voller Überzeugung den Ausdruck Fr. G. Jacobi's (WBB. III. S. 5): „den Namen und Begriff des Absoluten mit Gott identificiren heißt im Grunde nichts Anderes als Abjektivität treiben mit einem Objecte“. So wagt auch H. Kähler (Wij. der Christl. Lehre 1883 S. 247) vor diesem „irreligiösen“ Begriffe, weil die Abjektivität stets die „Beziehunglosigkeit“ in sich zu schließen scheint. — Freilich hat auch der Satz seine relative Berechtigung, den z. B. der geistvolle französische Dogmatiker H. Ratter (Essai de la doctrine chrétienne 1892 p. 76 ff.) in den Vorbergrün stellt: „Dieu est vraiment absolu, par ce qu'il est personnel. Chez les êtres contingents (den creatürlich beschränkten Menschen) la personification est progressive (s. o. S. 101), en Dieu elle est accomplie, étant par lui même tout ce qu'il est.“ — Aber die Richtigkeit dieser Voraussetzung wird doch noch klarer und unmissverständlicher, wenn wir — gemäß der biblischen Offenbarung (s. u. u. a. u. a.) — die „Selbstherrlichkeit“ des göttlichen Geistes, statt des „Absoluten“ betonen. — Eigenartig ist J. Kasian's neuerer Versuch (Dogmatik 1897 S. 162 ff.), die Idee des Absoluten als das eigentliche „Schema der Gotteskenntnis in der Weltlichen, wie in jeder geistigen Religion“ zu bestimmen. Es soll nach ihm „das Absolute das sein, worin der irdische (menschliche) Wille erlischt (sein Ruhe findet)“, d. h. „die weltliche volle Bezeichnung (I), aus der kein neues Begehren entspringt“. Zugleich soll „das Absolute“ für den Christen „das höchste Gut“ sein, „über dem es keine gibt“. So sei das Absolute zugleich ein „jedes lebendigen Menschen (I) unmittelbar verständlicher (?) Gedanke!“ — Der kritischen Theologie widerspricht diese Auffassung entschieden. Und wie kommt die merkwürdige Paragang Kasian's mit dem gleichzeitig (S. 163) ausgesprochenen Satze, daß „der Gedanke des Absoluten sein (specifisch) christlicher“ sei? Warum kann von ihm keinen Ausgangs-

punkt nehmen in der christlichen Lehre von Gott? Man möge es einmal versuchen, in Predigt oder Katechese dem „schlichten Christen durch Himmel auf „das Absolute“ den lebendigen Gott nahe zu bringen! Es wird und muß misslingen; oder man liest Gefahr, Gott mit dem Vorparasiten des „Absolutismus“ zu drohnen und ihn so den Blicksternen möglichst unzugänglich zu machen.

Gott ist der Herr. „Ich bin Jahwe, dein Gott“ — das ist für den christlichen Theologen die nächstliegende und ausreichend klare Bezeichnung für das die Welt überragende und doch uns zugängliche göttliche Wesen. Das „Hervorgehen“, d. h. die schließlich übernatürliche und übergeschichtliche Selbstherrlichkeit des geistigpersönlichen Heilsgottes schließt zunächst in sich das „Seiner-selbstmächtig-sein“ in Form des unbeschränkten Willens, jener geistigen Kraft, die allein sich selbst bestimmt und bedingt (resp. zu begrenzen und zu beschränken vermag), ohne von Anderem bedingt, bestimmt oder begrenzt zu sein; ja, die sich selbst Gesetz ist und alle Gesetzmäßigkeit (oder „Folgerichtigkeit“ im logischen und ethischen Sinne) innerhalb des von ihm geschaffenen Weltprocesses zu regeln im Stande ist und thätig regelt (Wesheit, causa sui, actus purus). — Andererseits wirkt diese selbstherrliche Macht nie als blinde Naturkraft oder abstrakte Notwendigkeit, sondern in voller Wahrheit als selbstbewusste Vernunft, in voller Freiheit als der selbstherrlich zwecksetzende Wille, der durch sein ewiges Wort (Logos) der schließlich geistige, selbstgenügsame Urgrund wie aller weltlichen Realität, so aller wahren Idealität auf dem Gebiete der Natur und Geschichte ist (Autonomie, Autarkie). Deshalb ist Gott als der selbstherrliche Geist notwendig der Einzige, d. h. nicht die abstract-unterschiedslose Einheit (*αὐτὸς ἓν*, simplicitas simplicitas), sondern — wie das allein dem ethischen Monotheismus, d. h. dem biblisch-christlichen Gottesbegriff entspricht — die sich selbst in Freiheit bestimmende und in Wahrheit erfassende, über alle zeiträumlich bedingte „Natur“ erhabene, und doch in ihr lebensvoll und gegenwärtig sich auswirkende (manifestierende) *Armonas* (unus totus solus meus Deus).

Wollte man Gott irgend eine Art Naturorganismus (R. Koch,

z. B. *Zeit* I<sup>2</sup> S. 110 ff.) oder eine wenn auch „höhere“ Leiblichkeit zuzuerkennen — wie die theosophische Mystik that (J. Böhm, Delinger, Hamberger u. A. f. u. u. sub c) —, so hieße das seine rein geistige Einzigartigkeit dreizehntig, resp. ihn in die Sphäre der Entwickelung (Evolution), in den Weltproceß des Werdens (Genationis), kurz in die Zeit- und Raumabhebung (Expansion) herabziehen. Gott würde dann in der That — wie Luther es nannte und daher lehrte — „ein lang, breit, ansehnlich Wesen“; und an die Stelle der dem reinen Geist eigenden intensiven Selbstherrlichkeit trat die extensiv (resp. quantitative) naturhafte Ausdehnung. Gott ist eben nicht ein grenzenloses Etwas (quantitativ), in schlechter Hinsichtlichkeit sich bewegend, sondern ein sich selbst begrenztes Intenum (qualitativ) in ewig-geistiger Selbstfassung. Der tiefe Gehalt: *infinite capax finit* — das notwendige Correlat des finiten capax infinite — steht und fällt mit dem Stande an die intensiv-geistige Selbstherrlichkeit des persönlichen Gottes. . . Die hier sich aufdrängende, allerdings schwierige, für uns wohl nie ganz lösbare Frage: wie denn Gott als schließlich geistiges Wesen eine sinnlich wahrnehmbare, in ihrer reichgegliederten Schöne vorzuziehende Naturwelt aus sich habe herausheben können, wenn er selbst als „aller Schöner Herrscher“ nichts Raumhaft-Leibliches an sich hat —, ruft notwendig die Gegenfrage nach: ob denn eine rein geistlich bedingte, schließlich unbewußte „Natur“ selbstbewußtesten Geisteslichen („Gottmächtiges Wesen“ nach G. v. Hartmann) aus sich zu erzeugen im Stande wäre — was doch jene „Philosophie des Unbewußten“ zu behaupten wagt. Den Nachweis dafür zu liefern, wie es jenem unbewußten Naturgenusse das Höhere, bewußte Geistelobn hervorbringt, unterläßt sie nachdrücklich und ignoriert dabei den Satz: *quod non est in causa, non potest esse in effectu*.

Das tiefe Problem der Leiblichkeit, d. h. einer aus dem Geist Gottes herausgeborenen Welt wird erst dann, ja nur dann einigermaßen verständlich und erklärbar, wenn man annimmt, daß der selbstherrliche, schließlich nachvolle und bewußte Geist in freier Selbstbeschränkung sich die Raum- und Zeitphäre schafft. Ist doch im Grunde die stets wechselnde Bewegung der sogenannten Welt (*κίνησις θεῶν*) ein Beweis dafür, daß ihr die volle Realität, die (metaphysische) Wesenhaftigkeit mangelt. Erst wenn wir voraussetzen, daß der selbstherrliche, wahrhaft geistige Gott diese zeiträumliche Erscheinungswelt aus eigenem Nachwillen gebühnsvoll hervorbringt, ist diese auch im Stande, die in sie gefesteten (realen) Wirkselemente auf dem Wege allmählicher

Entwicklung bis zur Bewußtseinsphäre in den creatürlichen Geistern sich erheben zu lassen. Ja selbst jene reichgegliederte Schönheit und innere Harmonie der Welt, wie sie die „vielfaltige Weisheit“ (*πολυτροπος σοφία*) Gottes mannigfach abspiegelt (Hf. 19; 104), soll uns auf jene urbildliche Gottesähnlichkeit hinarbeiten, wie sie in seiner geistigen Selbstherrlichkeit ihren ewigen Hintergrund und Ursprung hat. Wir kommen in der christlichen Kosmologie (Cap. 2 § 11 ff.) auf diesen jähwichtigen, aber hochwichtigen Punkt zurück. Hier reicht es aus, festzustellen, daß Gott als selbstherrlich-geistiges Wesen nicht von einem Naturorganismus leiblicher oder zeiträumlicher Art irgendetwie bedingt sein kann, sondern daß er vielmehr alle Natur und alle Naturherrlichkeit in machtvoller und wahrer Freiheit so setzt und bestimmt, daß sie fähig wird, Trägerin und bedingende Voraussetzung für den zum Selbstbewußtsein und zur Selbstbestimmung erwachenden und erwachenden Geist des Menschen, mit Einem Wort: für das auf dem Grunde des Naturlebens sich entwickelnde Person- und Geschichtsleben der Menschenkinder zu sein. Ja daß sich überhaupt auf dem materiell bedingten und einem strengen Causalitätsgesetz folgenden Naturgebiet eine „soziale Evolution“ (H. Ribb), eine fortschreitende Kultur geistiger Art, eine ethische und ästhetische, rechtliche und wirtschaftliche, intellektuelle und religiöse, kurz: eine historische Fortschrittsbewegung auf den idealen Endzweck eines „Reiches Gottes“ hin vollziehen kann und soll, erscheint notwendig bedingt durch den schöpferischen Gott, der als selbstherrlicher Geist in seiner Wahrheit und Freiheit der ideale Grund alles Schönen, Wahren und Guten ist (§ 8, 1). Nur als das „allbefreiende Wesen“ — wie Goethe es treffend bezeichnete — wird Gott uns kraft seiner Selbstherrlichkeit, die stets auch Selbstbeherrschung und Selbstbeschränkung in sich schließt, in Wort und That ein Gott der Geschichte, näher: im Hinblick auf die heils- und geschichtsfähige Menschheit ein Gott der Heils- und Reichsgeschichte. Das ist aber gar nicht denkbar und vorstellbar, ohne daß Gott als der seiner selbst mächtige und seiner selbst be-

wußte, d. h. selbstherrliche Geist auch sich selbst zu beschränken, d. h. in die zeiträumliche Sphäre sich zu begeben, eine Welt der Natur- und Geschichtsentwicklung herzustellen im Stande ist. Nur so kann auch der creatürlichen Freiheit oder geistigen Selbstbewegung Raum gegeben sein. Nur so wird auch eine geistig-soziale Entwicklung ermöglicht, die mit vergeistigter Natur, d. h. in einem Reich geistlicher Verkörperung zielbewußt zu endigen vermag (s. Abschn. III u. VI). Ja, dadurch bekundet Gott erst die geistig-freie und in Folge dessen befreiende Selbstmacht und Wahrheit seines Wesens. Daß aber der seinem Wesen nach geistige Gott sich auch leiblich zu offenbaren vermag, ja daß „Leiblichkeit das Ende seiner Wege ist“, setzt nicht voraus, daß ihm in seinem (ontologischen) Wesensbestande Leiblichkeit (wenn auch in höherer Sinne eines „immateriellen“ Licht-Leibes) eignet. Das bezieht sich vielmehr auf die Sphäre der Manifestation. Kraft seines selbstherrlichen Willens kann er schaffen, was er will, wenn uns auch das Wie geheimnisvoll bleibt, gleich allem Entstehen und Werden. Die Manifestationsmöglichkeit in einer schön und reich gegliederten Natur- und Geschichtswelt, wie sie durch sein allmächtiges „Es werde Licht“ zur Wirklichkeit wird, ergibt sich uns gerade aus der selbstgenügsamen und selbstherrlichen Geistigkeit seines Wesens. Nur wenn wir ihn nicht als Weltseele oder Naturgrund allmählich zu persönlichem Geiste werden lassen, sondern ihn als intensiv vollendetes Geistwesen (als Wille und Vernunft) denken, bewahren wir uns die Möglichkeit einer freien Selbstbeschränkung Gottes, wie sie uns bei der Welterschöpfung, Weltleitung (§ 12 ff.) und insbesondere bei der Menschwerdung Gottes entgegentreten wird (Abschn. IV). In der Wirklichkeit der Selbstverkörperung, wie in der Thatfährlichkeit göttlichen Leidens und Mitleidens erweist sich uns sein Wesen erst als ein ethisch sich selbst bedingendes, d. h. als ein solches, das seinen Willenszweck in geistiger Freiheit und nicht in naturhaft blinder Nothwendigkeit vollzieht (s. § 6).

Nach hier gilt — *cum grano salis* — das Wort: „in der Beschränkung

zeigt sich erst der Meister". Nur der selbstherrliche und eben deshalb sich selbst beherrschende, der Selbstbeschränkung fähige Weltmonarch ist und bleibt „Meister der Geister“. Jedenfalls kann er nur unter dieser Bedingung als solcher erkannt und freudig erfaßt werden, weil ohne diese Voraussetzung alle creatürliche Freiheit zum Schein würde, ja schließlich (bei streng deterministischer Weltanschauung) die Hände auf Gott zurückgeführt und der Geschöpfstypus in einem Naturprozess verwandelt werden müßte. Es ist durchaus charakteristisch für den möglichsten gefälschten Naturpantheismus Schleiermachers, wenn er sagt: „Ein Liebeses Geistes Wesen“ könne es nicht geben. Wir werden später sehen, wie erst der leidensfähige, ja ins Leiden hinanstrebende Gott uns zum Gott des Heils wird. (S. Abth. IV, Cap. 2.) Auch der natürliche Mensch acht etwas von dem „Heiligtum des Schmerzes“ und von der „göttlichen Tiefe des Leidens“ (Goethe), wie es in Christo und am Kreuz offenbar wird. Tiefe „Passion“ Gottes ist der Mensch nicht einer eigentlichen „Passivität“ (wie H. Röhler, 3. Lh. Erd u. N. es missverständlich bezeichnen), sondern der hingebenden Energie seiner liebsten, christusmenschen Willensmacht (Thomasius), also ein Thatsache seiner geistig-personlichen Eigenart. Es läßt ein „Reich Gottes“ im Sinne jener, geistiger Wesen, d. h. erschaffen, in ihrem Gott zerdaß lebender und liebender Geistes Wesen nimmermehr zu Stande, ja, wäre gar nicht denkbar, wenn der selbstherrliche Gott wie eine unbedingte Naturmacht (deterministisch) wirkte, wenn sein selbstherrlicher Wille nicht als voluntas ordinata et conditionata grüßt, eine geschichtliche und heilsgeschichtliche Entwicklung ermöglichte. — Freiheit erhebe eine „Selbstbeschränkung“ Gottes unmöglich, ja als eine contradictio in subjecto, wenn man darunter eine „Beschränkung Gottes durch creatürliche Gesetzmäßigkeiten“ (H. Gremser, Geistl. L. u. d. Kigg. Gottes S. 80. 89) versteht. Selbst die „Freiheit“ der Creatur bedeuete nur eine geordnete Selbstregelung göttlichen Willens. Das ge-  
 währt weder die göttliche Allmacht, noch die göttliche Allwissenheit, sondern giebt diesen nur die eldliche Signatur, wie sie dem Gott der Geschichte und heilsgeschichtlicher Selbstoffenbarung eignet. — Etwas einseitig und übertrieben wird jener Gedankengang von Pastor Kreslinsky (Die Selbstbeschränkung Gottes im Hinblick auf die Verstellung seines Reiches, Wilt. u. Nachr. 1896 S. 385 ff.) durchgeführt, indem er auch die Allwissenheit durch die „freien Handlungen“ (insbesondere das Geistesleben) der Menschen bedingt und beschränkt sein läßt. Hier liegt offenbar eine Vermischung von Präsenz und Predetermination vor, sowie die Gefahr auf formalistische Wege zu gerathen. Dagegen hat nicht ohne ein gewisses Recht A. P. Haller, (Zur Frage v. der Allmacht u. Allwissenheit Gottes, Mitt. u. Nachr. 1897, S. 513 ff.) Einsprüche erhoben; er scheidet aber über das Ziel hinaus, wenn er überhaupt die Lehre der „Selbstbeschränkung Gottes“ nur als „eine

Akt menschlich-rhetorischer Formel“ passiren lassen will (S. 516). S. u. n. § 8.

3. Aus dem Gesagten ergibt sich nun mit schlagender Evidenz, daß in dem schlechthin geistigen Wesen Gottes sich „Persönlichkeit“ (sub 1) und „Selbstherrlichkeit“ (sub 2) nicht nur nicht ausschließen, sondern geradezu gegenseitig bedingen und fordern. Wir haben schon (S. 101 f.): unser menschliches Personleben ist eben deshalb ein unvollkommenes, weil es durch die Dummheit des Naturlebens bedingt und beschränkt ist und in Folge dessen sich nur allmählich und zwar im Gegensatz zu Anderem — dem Nicht-Ich, wie Fichte sagte — zu vollem Selbstbewußtsein entwickeln kann. Wenn man das auf Gott anwenden und von diesem Gesichtspunkte aus das „Personsein des Absoluten“ leugnen oder beschränken will, sein „Anderes“, sein „Nicht-Ich“ da sei, an dem sich sein Selbstbewußtsein „entwickeln“ könne, so vergißt man zweierlei: erstens daß die vollkommene Persönlichkeit, der ewige Geist als solcher nicht der „Entwicklung“ unterliegt werden darf; und dann: daß der selbstherrliche Geist durch innere Selbsterziehung und Selbstbegabung auch die Wahrheit und Lebenbigkeit seines ewigen Selbstbewußtseins aus ahnen läßt (I. § 7 die Darlegung der trinitarischen Idee). Jedemfalls ist und bleibt — wie wir schon oben sahen — das menschliche Geist- oder Personsein nur ein bedingtes und relatives, weil vielfach unterbrochens, unistigtes, von der Lat des materiellen Daseins gebrücktes und unter dieser Last oft angeknoll feufendes. Daher der nicht ganz unbedingte Zweifel, ob wir in der That „selbständige“ geistige Wesen sind mit einem Ewigkeitshintergrunde oder Ewigkeitsziele; oder ob wir nicht, wie aus dem „Anderen“ empordämmend, so mit dem Sonnenuntergange des Selbstbewußtseins wiederum in die Nacht der stofflich bedingten Atombewegung versinken! Ja, die einzige Gewähr für dauernde Eigenart unseres unsterblichen Personwesens liegt in dem Gotte, der als der selbstherrliche Geist, sich selbst wissend und erkennend, in seiner alle Natur überwogenden d. h. metaphysischen Einzigartigkeit die

Hülle der geistigen Lebensmacht und des geistigen Lebenslichtes in sich schließt.

Wenn H. Rothe in seiner feinsinnigen Weise die Ansicht ausspricht (Th. Ethik I\* S. 127 f.), daß die Lebendige Frömmigkeit, die einflüchtigste wie die subtilste, es (gleich der Schrift) nicht anders wisse, als daß der Lebendige Gott ein Gott hat, resp. Augen und Ohren, Hände und Füße und einen ausgebreiteten Arm u., d. h. daß er einen Naturorganismus als „Merkmale“ seiner lieblichen Lebensmacht besitzen müsse, ähnlich dem „bestimmten Leib“ des Menschen, so verkennt er dabei, daß dieser „naturpersönliche Geist“ auch als eine werdende, der Entwicklung (wie bei uns) unterworfenen individuelle „Person“ gedacht werden müßte. Dadurch aber würde er in die Weltphäre, ja in die Creatürlichkeit herabgezogen. Wie wir uns aber den „bestimmten Leib Gottes“ rein „immateriell“ denken sollen (was Rothe fordert), erscheint schließlich unfaßlich; es wäre eine contradictio in adjecto. Die Züchlichkeit ist ohne den Begriff der Raum- und Zeitspanne nicht vorstellbar. Ueber die biblischen Anthropomorphismen v. u. sub a.

In dem schlechthin persönlichen, selbstherrlichen Geist ist nicht werdenes oder wieder schwindendes, individuell beschränktes oder zeitweilig unbewusstes Leben, sondern festes, wahres und waches Selbstbewußtsein und freieste, machtvolle Selbstbestimmung. Ihm also kommt im letzten Grunde allein Unsterblichkeit, weil wesentliche Selbstheit (Egoität) zu (1 Tim. 6, 16). Mit Ausschluß aller Selbstsucht (Egoismus) ist und bleibt er das einzige geistzeugende und personbildende Lebensprincip, das allein „Lebenswachtliche“ (Krause, S. T. Bez.). Wenn wir unter „Leben“ nicht ein bloßes Sein oder Dasein verstehen, auch nicht eine bloße, sei es bewegende, sei es bewegte Naturkraft, sondern eine derartige innere Selbstbewegung, die sich stets durch die Wechselbeziehung von Spontaneität und Receptivität, von Geben und Nehmen kennzeichnet, so werden wir auch in Gott, dem schlechthin geistigen Lebensquell, diese beiden Momente: sozusagen Theilgabe und Theilnahme voraussetzen müssen, soll er anders nicht als toter Gott (Wöhe, Jod) in starrer Selbstbegrifflichkeit und Gleichgültigkeit (Hülfferenz) verharren. Wie könnten wir zu einem Gott beten, der nicht (im geistigen Sinne) hören und erhören kann? Wie sollten wir persönliche Lebensgemeinschaft haben können mit

einem theilnahmlosen Gott? Theilnahme setzt aber stets eine Akt Receptivität voraus. Daß diese ethische Seite des selbstherrlichen Lebens in Gott nur dann tief erfaßt und unabhängig vom Welt- und Menschendasein vorgefaßt werden kann, wenn wir Gott als die ewige Liebe (namentlich auch in seiner trinitarischen Selbstherrlichkeit) erfassen, werden wir später sehen (§ 6 f.). Hier handelt es sich zunächst nur darum, daß in ihm die Möglichkeit (die U-potenz) aller natürlichen Lebensbewegung und Entwicklung, leiblich wie geistig, beruhe. Ja, die dauernde Gewähr creatürlichen Lebensbestandes (der Realität unseres Lebensdaseins) bietet nur die glaubensfreudige und tief erfurchtsvolle Hingabe an den einzigen geistigen Lebensquell, an den persönlichen Heilsgott, der in seiner lebensvollen Selbstherrlichkeit sich nicht bloß selbst bestimmt und selbst durchjähert, sondern kraft liebevoller Herablassung und Selbstbeschränkung der real-ideale Hintergrund für alles Lebendige bleibt. Nacht und Licht, volle Freiheit des Willens, volle Wahrheit der Erkenntnis ruht und beruht wesentlich in ihm und auf ihm. Daß wir in ihm, der „Allen Leben und Dorn giebt“, auch in der That „Leben, wehen und sind“ (Apostl. 17, 28 ff.), daß unser Herz und unser Leib dem lebendigen Gotte „zujubeln“ dürfen (Hf. 84, 2) — das wird uns freilich nur dann zu innerlicher, erfahrungsreicher Gewißheit, wenn der übergeschichtlich verborgene Gott, der selbstherrliche Geist, das seiner selbst schließlich mächtige Jehovahen als Gott der Geschichte, näher als der ersahende Gott der Heilsgeschichte in Wort und That theilnehmend und mittheilend sich uns selbst bezeugt. Nur so vermag er der geschichtsfähigen, nach ihm sich sehnenen Menschheit lebensvoll, d. h. fried- und trostbringend, kraftzeugend und beglückend zu nahen. Die sehnstuchtsvolle Heilsbedürftigkeit und die eigenartige Heilsfähigkeit des Menschen (§ 1, 2) bleibe ein ungelöstes Problem, ja würde ein aufreibender Widerspruch, eine schreiende Dissonanz, wenn Gott, der selbstherrliche Geist, uns nicht als die heilige Liebe (§ 6) in persönlicher Selbstentäußerung lebensvoll offenbar und im geistgewirkten Glauben persönlich erlebbar würde.

## § 5. Einheitsfassung.

1. Der lebendige Gott des Heils, wie er uns in väterlicher Herablassung durch Christus nahe tritt, kann nur als sich selbst bestimmender und selbstbewußter Geist, d. h. als Schwefel persönlicher Art in der That und Wahrheit sich der heilsfähigen Menschheit zur Gemeinschaft eingeben und Gegenstand findlich vertrauender Anbetung werden.

2. In seiner geistigen Einzigartigkeit ist er zugleich der Herr schlichthin, dessen Selbstherrlichkeit (Absolutheit) alle irdische Naturshranke und alle zeiträumliche Bedingtheit ausschließt, aber in der Fähigkeit der freien Selbstbedingung und Selbstbeschränkung die geistige Macht und Wahrheit seines Wajens behndet.

3. Jenes persönliche und dieses selbstherrliche Moment schliessen sich nicht aus, sondern fordern sich gegenseitig; denn nur der sich selbst wollende und erkennende Geist umschließt in seiner alle Natur überragenden (meta-physischen) Einzigartigkeit die Fülle der Lebensmacht und des Lebenslichtes für alle Creatur. Und nur als Gott der Geschichte vermag er der nach ihm sich sehenden heilsfähigen Menschheit (§ 1, 2) als die heilige Liebe (§ 6) offenbar zu werden.

a) Euchen wir für unsern Lebensnach den entscheidenden biblischen Gesichtspunkten, so erscheint es naheliegend, den Ausspruch Jesu  $\pi\sigma\sigma\theta\alpha\iota\ \delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  (Joh. 4, 21) in den Vordergrund zu stellen. Was immertun der „allgemeine Begriff von Gott in der h. Schrift als Leben sein“ wie Barthi S. 94 mit Berufung auf den Glauben des „Lebendigen“ I Mos. 16, 11; 24, 22; 26, 11 behauptet: das Leben ist, wirkt und hat Gotz in ihm selbst (Joh. 5, 26 f. u. 27), weil und sofern er Geist ist. Denn der Geist ist das Lebendigmachende (Joh. 6, 63  $\tau\omicron\ \zeta\omega\omicron\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ , vgl. 2 Kor. 3, 6). Freilich will Jesus mit jenem tief greifenden, aber doch nur gelegentlich ausgesprochenen Wort: Geist ist Gott! — weder eine Wesensbestimmung (Definition) des Gottes geben, den er kurz vorher als „den Vater“ bezeichnet hat (Joh. 4, 21); noch auch Gott dadurch direct als ein persönliches Wesen kennzeichnen. Denn  $\pi\sigma\sigma\theta\alpha\iota$  heißt hier artifellos. Geistes will nur, als Begründung dafür, daß die Gottesanbetung „im Geist und in der Wahrheit“ nicht an einem bestimmten Ort (Jerusalem oder Garizim) gebunden sein

stanne, Gottes rein geistige, d. h. unsichtbare und überweltliche Eigenart hervorheben. Dieser Gedanke ruht aber auf alttestamentlichem Grunde. Das hebr. Wort  $\pi\sigma\sigma\theta\alpha\iota$ , sowie das neutest.  $\pi\sigma\sigma\theta\alpha\iota$  (auch in den LXX stets für  $\pi\sigma\sigma\theta\alpha\iota$  gebraucht) bezieht in erster Linie nicht die „Persönlichkeit“, sondern den lebendigen Odem (I Mos. 2, 7). Ja, es wird öfters damit der Windhauch bezeichnet (so Gg. 37, 6 ff.; vgl. mit Pf. 104, 4, wo die LXX  $\pi\sigma\sigma\theta\alpha\iota$   $\delta\omega\epsilon\mu\alpha\tau\epsilon$  brauchen; f. a. Joh. 3, 8; Ebr. 1, 7; 2 Petr. 2, 2). Weiterhin wird es auch synonym mit Seele ( $\pi\sigma\sigma\theta\alpha\iota$ ,  $\pi\sigma\sigma\theta\alpha\iota$ ,  $\pi\sigma\sigma\theta\alpha\iota$ ) gefaßt und als „Geist“ oder „Fleisch“ nicht bloß im Mensch, sondern auch in den Thieren (als weltliche Lebensmacht) vorausgesetzt (I Mos. 7, 21; 4 Mos. 16, 21; Hiob 12, 10; 27, 2; 28, 2; 34, 14; Ps. 3, 18 f.; I Petr. 42, 8; Pf. 104, 20 ff.; vgl. mit Pf. 31, 6; Ruf. 28, 26). Speciell von Gott ausgesagt, erscheint der Geist als das selbstherrliche Lebensprinzip. So isten in der Genesis der „aber den Vätern brüdicke Geist“ (vgl. I Mos. 1, 2 mit Pf. 33, 6). Dann — näher an das Persönliche herantrend — der jugende und überjugende Gottesgeist im Sogeloh zu der ins Fleisch ( $\pi\sigma\sigma\theta\alpha\iota$ ) versunkenen Menschheit (I Mos. 6, 2; vgl. mit 5 Mos. 5, 22; was ist alles Fleisch, daß es leben möge die Stimme des Gottes des Lebens). So wird Geist — in durchaus persönlicher Weise — als der „Herr aller Geister“ (4 Mos. 16, 21) bezeichnet. Und wo er, der „Herr“ (Jahwe) von einem Menschen weicht, da erzieht er ihm seinen Geist ( $\pi\sigma\sigma\theta\alpha\iota$  nur, wie bei Saul I Sam. 16, 14) und übergibt ihm den „hohen Geist“ ( $\pi\sigma\sigma\theta\alpha\iota$ ). David aber durfte sterbend bekennen (2 Sam. 23, 1): „Der Geist Jahwe's rebete mit mir und sein Wort ist auf meiner Zunge.“ — Hier tritt uns die tief greifende biblische Bedeutung des Wortes als unmittelbare konstante Kündung des selbstbewußten Geistes entgegen. So alttestamentlich  $\pi\sigma\sigma\theta\alpha\iota$  mit Rtt. 5 Mos. 30, 14; 32, 4; Pf. 147, 10; geschichtlich ohne Met.  $\pi\sigma\sigma\theta\alpha\iota$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\sigma$   $\nu\epsilon\gamma\iota\omicron\iota\omega$  wie bei den Propheten (3. B. Jer. 2, 1; Mich. 1, 2); neutestamentlich:  $\delta$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\sigma$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , zunächst als Wort der Heilsherkündigung, resp. alles das umschloßend, „was Gott den Menschen zu sagen hat und sagen läßt“ (Cramer, Wörterb. 8. B. S. 328 ff.; vgl. 3. B. Inf. 8, 11;  $\delta$   $\sigma\pi\iota\tau\omicron\varsigma$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$   $\delta$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\sigma$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ; I Petr. 1, 20 f.); sodann im spezifischen Sinne und in personaler Concentration als das Heiliggewordene Wort Joh. 1, 1—11; I Joh. 1, 1 ( $\delta$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\sigma$   $\kappa\omega\sigma\theta\epsilon\iota$ ); Off. 19, 13 (und sein Name heißt  $\delta$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\sigma$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ). Das stimmt mit dem Selbstzeugnis Jesu (Joh. 17, 14): ich gab ihnen dein Wort (vgl. Ebr. 1, 1; Apos. 10, 36; 13, 46 f.; 15, 36 f.). Geistes aber wird „das Wort“ genannt, weil er in seiner Person das repräsentiert, was Gott oder sein Geist den Gemeinden, oder der Welt zu ihrem Heil zu sagen hat (vgl. Off. 2, 9, 11, 17, 20 ff.). — Doch also im biblischen Zusammenhang weder  $\pi\sigma\sigma\theta\alpha\iota$  noch  $\delta$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  etwas zu thun hat mit jener speculativ-mathematischen Weltklärung, wie sie der philonischen Logosidee (= weltlich-heilige Vernunft) oder der mit

ihre verwandten jüdischen  $\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota$  (esp.  $\pi\alpha\tau\epsilon\iota$ ,  $\eta\gamma\gamma\iota\sigma\iota$  vgl. Weber, Althynagogale Theol. § 38) zu Grunde liegt. Ichint und Ichelberkündlich. Ohne uns schon hier auf den metaphysischen Logosbegriff (I. § 7, 3) einzulassen, ist es für unsere Darlegung des göttlichen Wesens, als des persönlich-selbstherrlichen Wesens, von entscheidender Bedeutung, daß  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  auf  $\lambda\acute{o}\gamma\omega\varsigma$ , die Wortoffenbarung auf den Offenbarer, d. h. den geistig-personlichen Gott schließen laßt. Stellt sich doch Gott der Herr selbst mit dem gewaltigen: Ich bin der Herr dein Gott! (2 Mos. 20, 1; 3 Mos. 22, 30;  $\epsilon\omega\tau\iota$   $\epsilon\gamma\omega$   $\epsilon\sigma\tau\iota$   $\epsilon\gamma\omega$  I. 1 Mos. 15, 1) an die Spitze der Gesetzesoffenbarung! Wie er doch als ein persönlich erkennbar und befehlend grüßter Gott all den stimmten und leblosen Dingen gegenübersteht (1 Kor. 12, 2). Und ist es doch der Geist, der — selbstherrschaft — die „Taten der Gottheit“ allein zu „erforschen“ vermag (1 Kor. 2, 10 ff. 10  $\tau\omicron$   $\nu\alpha\upsilon$   $\nu\alpha\theta\epsilon\iota\sigma$   $\nu\alpha\theta\epsilon\iota\sigma$   $\epsilon\gamma\omega\upsilon\sigma\iota$ ). — In Gott, wie in Christo (2 Kor. 3, 17 der Herr ist der Geist) ist er selbstherrlich und urbildlich, in den Menschen nur ewaltlich und abbildlich (1 Kor. 2, 1; 15, 48 ff.; Röm. 15, 19; 1 Joh. 4, 1; Versteht die Geister, ob sie aus Gott sind). — Aus dem Bisherigen (speziell über den heiligen Geist) § 7, a) ergibt sich, als über allen Zweifel erhaben, daß — wie Kufe sich ausdrückt (Joh. Schriften I, 870): „der reine Spiegel des neutestamentlichen Geistes erblickbar mußte durch jeden Hauch der Ansicht, wonach Gott nicht als schlechthin persönlich gedacht würde.“ Selbst Strauß (a. a. C. I, 502) gesteht ja, daß die „Persönlichkeit“ Gottes durchgehende biblische Anschauung sei, nur meint er: das sei eben die menschlich-sinnliche „Vorstellungsform“, über die wie hinaus mühen! Allein die sogen. biblischen Anthropopathismen, die wie als solche ohne weiteres angesehen und gefähig zu beuten suchen müßen, — namentlich vorwiegend von Ehr und Kuge, Mund und Nase, Hand und Fuß Gottes die Rede ist, ja wenn ihm wiederholt „Kne“ (1 Mos. 6, 7; 1 Sam. 15, 11; Pf. 106, 2) und Veränderung seines Willens zugeschrieben wird (z. B. Jes. 38, 2 auf des Heber Hiskia's Hin; Jer. 18, 10, 17; 26, 1, 15), erklären sich auf der Unzulänglichkeit menschlicher und dasthlich-sinnlicher Redeweise. Der Schlüssel dazu bietet jenes Palmarort (Pf. 94, 9): der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören? der das Auge gebildet, sollte der nicht sehen? (vgl. ähnliche Aeußerungen Pf. 4, 4; 3, 8 ff.; Jes. 59, 1: sein Ohr ist nicht zu stopfen und zu hören). Er Gott, der Wandel erachtet, der Gott, der alles durchsicht, kann je nur unter solchen Bildern anschaulich gemacht werden (I. z. B. Pf. 10, 17: Des Verlangens der Heiden hört du, Jakob; du schickst ihnen Rath und weist dein Ohr). Wie aber wird in lehrhafter Weise Gott wirklich der Bekanntheit unterstellt. Im Gegenstheil! „Gott ist nicht ein Mensch, daß er (sein Wort) bräuge, noch ein Menschenkind, daß ihn etwas reuzte“ (4 Mos. 23, 19; 1 Sam. 15, 29). Er überwagt alle Zeiten (Ps. 90, 2 ff.). Er ist der schlechthin vollkommene (Matth. 6, 33  $\epsilon\lambda\epsilon\theta\epsilon\iota\sigma$ ); der Gott, der voll-

dem keine Veränderung oder eines Wechsels Schatten ist ( $\alpha\iota\omega\alpha\iota\delta\epsilon\iota\tau\omicron\varsigma$  aber  $\tau\omega\alpha\eta\epsilon$   $\epsilon\iota\sigma\omega\kappa\iota\sigma\mu\alpha$  Joh. 1, 1), der allein Gewaltige und Herr aller Herren (1 Tim. 6, 15). Und wo ihm eine Art sinnlich wahrnehmbarer oder wechsellöbender Erscheinungsform (Wollen und Ferkhalten, der brennende Busch  $\kappa\epsilon$ ) zugeschrieben wird oder wo von einer „Gestalt Gottes“ ( $\mu\omicron\sigma\alpha\phi\epsilon\iota$   $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$  Phil. 2, 6; Joh. 6, 42) die Rede ist (I. u. S. 91 ff.), da bezieht es sich immer auf die Offenbarungsweise, durch welche er Menschen merklich nahen will (vgl. 2 Mos. 19, 21; 5 Mos. 5, 21; 2 Sam. 7, 16). So namentlich dem alttestamentlichen Bundesvertrage Moses gegenüber, von dem es heißt, daß Gott mit ihm persönlich oder genauer mündlich ( $\epsilon\gamma\omega$   $\epsilon\gamma\omega$  4 Mos. 12, 2; 2 Mos. 24, 12) geredet habe, daß er die „Gestalt“ der Herr (—  $\tau\omega\alpha\eta\tau\epsilon$ ) gesehen habe (vgl. 2 Mos. 3, 1-4; 33, 11; 5 Mos. 4, 11; 34, 10 mit 1 Mos. 32, 30). Darin, wie in all seinen erzieherlichen Offenbarungswegen, liegt ja der biblische Geistes seiner Herrschschaft und Selbstbeschränkung als Gott des Geistes, indem er seine „Stimme“ ( $\epsilon\gamma\omega$   $\epsilon\gamma\omega$  5 Mos. 4, 25 ff.) hören läßt und sein „Wort“ ( $\epsilon\gamma\omega$ ) seinen Volke geredet (Pf. 4, 7; 17, 13; 31, 27; 42, 4), um dadurch zu segnen (4 Mos. 6, 25 ff.) oder aber es um der Sünde willen verbietet und richterlich abweist (5 Mos. 7, 1; Jes. 59, 2; 64, 7; Hs. 51, 10; 60, 10; Jer. 21, 10; 44, 11; 1 Petr. 3, 12; Off. 6, 10). Auch seine zuwartende „Geburt“ und „Langmuth“ (I. u. u. S. 9) weisen darauf hin, daß der barbareitige Gott die einmal gebildeten Geirichte verachtet oder ganz anseht (1 Mos. 6, 2; 2 Mos. 24, 2; 4 Mos. 19, 15; Pf. 86, 10; 103, 5; 145, 2; Jer. 11, 2: Mein Sinn in mir verwanbelt sich, all mein Mitleid ist entzamt, daß mein heiger Zorn nicht zur Thal werden soll. denn ich bin Gott und nicht ein Mensch  $\kappa\epsilon$ , vgl. a. Jon. 4, 1 mit Röm. 2, 2). Besonders bezeichnend erscheint uns in dieser Hinsicht die Stelle Jer. 48, 6 ff.: um meines Namens willen halte ich meinen Zorn hin ( $\epsilon\gamma\omega$   $\epsilon\gamma\omega$ ) und bezähme ( $\epsilon\gamma\omega$ ) ihn die zu sich (das Verbum  $\epsilon\gamma\omega$  heißt „an sich halten“, in Schwanten halten). So erscheint auch jene „Bekanntheit“ lediglich durch das Verhalten der Menschen, so daß „Gegen oder „Hind““ (5 Mos. 11, 26 ff.; 30, 4 ff.) die Folge ist (I. u. u. S. 8, 8). Obwohl Gott seinem geistigen Wesen nach der Unänderliche ist (1 Tim. 6, 16; Joh. 1, 29) und über alles Irdische und Irlich Reichthum erhaben — denn sein Geist hat nicht Fleisch und Bein (Ruf. 24, 19) —, so kann seine reingestige Gottheit sich doch in der von ihm erschaffenen Naturphäre sichtbar kund thun, um schließlich in Christo sich lieblosig ( $\sigma\alpha\mu\alpha\kappa\omega\sigma\iota\varsigma$  Phil. 2, 6)  $\epsilon\sigma$   $\alpha\alpha\mu\iota$  1 Tim. 3, 16) zu offenbaren. Dieser Höhepunkt seiner Selbstbeschränkung (Selbstentsetzung) wird so zum Offenbarungsmedium seiner Selbstherrlichkeit (des Joh. 1, 14; 2, 11). Ja, erst dadurch erweist sich der biblische Gott als der lebendige und lebenschaffende Geist, als der im wahren Sinne persönliche. Persönlich wird — wie oben schon gesagt (S. 101) — der Ausdruck „Person“ oder „Persönlichkeit“ im biblischen

Wortgebrauch nicht direct von Gott gebraucht. Aber in dem Begriff des *ὑπόστασις* (= dem altchristlichen *ὑπερ*) liegt doch das ausgesprochene Geisige, wie es sich im Athm und Leben in Macht und Weisheit kundgibt (vgl. *Ermer. Wörterb.* S. 715 ff.). Das „Angehört“ ist also die persönliche Erscheinungsform, der „Geist“ das tiefe Innere des „persönlichen“, weil selbstbewußten und sich selbst bestimmenden Gottes (vgl. *Ermer über πνεῦμα* a. a. O. S. 829 ff.). An sich bezeichnet der biblische Ausdruck *ὑπόστασις* nicht das Wesen der Persönlichkeit, sondern die jeweilige Art ihres Auftretens (daher auch „Macht, Rolle“ in der *Person-Geschicht*). So wird das Wort *ὑπόστασις* von Menschen, als individuellen Einzelpersonen gebraucht (z. B. der Ihm ist kein Ansehen der „Person“ 5 Kor. 10, 11; *Pl.* 82, 1; *Ant.* 19, 6; *Apofst.* 6, 11; 20, 21; 2 Kor. 1, 11, wo der Plural *ὑπόστασις* be deutet ist; vgl. *Joh. 2, 24*); öfters aber auch von Gott (2 *Thot.* 38, 14 ff.; 1 *Sam.* 18, 11; 17, 11; 5 *Mof.* 1, 10; 11; 10, 11; *Ex.* 6, 21). An R. A. erscheint das *ὑπόστασις τοῦ θεοῦ* als Offenbarung oder Erscheinung der Selbstherrlichkeit Gottes, wie in der *Stiftung* vorbildlich (*Ex.* 9, 23), so in der *Person Christi* thatsächlich und persönlich sich kundgebend (vgl. *Matth.* 18, 10 bei *Aufbruch τοῦ ὑπόστασις τοῦ πατρὸς μου* mit 2 *Kor.* 4, 6, wo von dem *γενεσις τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῶν* *Χριστοῦ* die Rede ist. S. a. 1 *Petr.* 3, 11; *Off.* 20, 11; 22, 2).

Dah aber das Geisig-Persönliche in Gott mit der schlechthin einzigartigen Selbstherrlichkeit und biblischer Anschauung zusammenstimmt, ja notwendig zusammengehört, ergibt sich und daraus, daß er als der schlechthin Einzige der Gott aller Lebens ist, in welchem alle Macht und Wirklichkeit liegt. Er ist allein der wahre Gott *ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός* *Joh.* 17, 3, außer welchem kein Gott ist (3 *Kor.* 6, 1; vgl. mit *Joh.* 41, 1 ff.; 44, 6; 48, 11; *Jer.* 8, 19); er ist der allein mächtige (*πάντος δυνατοῦ*) der allein Unsterblichkeit hat als „Herr aller Herren“ (1 *Tim.* 6, 16 f.); der einzige Gott (*εἰς ὁ θεός* *Matth.* 19, 17; *Röm.* 3, 30). Er ist daher der schlechthin Selbsternennung (*ὁ ὡς ἀποκαλύπτει τὸν ἑαυτοῦ* *Apofst.* 17, 10; *Pl.* 50, 8 ff.). Er wirkt alle Dinge nach dem Rath seines Willens (*ἔφη.* 1, 11 *καὶ ἐπὶ πάντα τὰ ἐποίησεν ἑαυτοῦ* *ἄνω*; *Pl.* 78, 6). Er kann schaffen, was er will; so er spricht, so geschieht; vgl. *Pl.* 114, 2; 185, 6; *Jer.* 40, 26 ff.). In ihm ruht die Möglichkeit (Potenz) aller Dinge (vgl. *Matth.* 19, 26; *ἡπάντα ἐποίησεν ἑαυτοῦ*). Er ist es allein, der Allen „Leben und Obem“ gibt (*Apofst.* 17, 2), so daß wir in ihm „leben und sind“ (*Apofst.* 17, 26). Mit seinen Gedanken (*Jer.* 57, 7 ff.) überregt er Alles (vgl. *Jer.* 29, 11: *Ich weiß, was ich für Gedanken habe*; *Pl.* 92, 4; *deine Gedanken find so sehr tief*; *Pl.* 189, 11). Daher ist er das Sicht (*ἴρα, ὁρατός*) der Menschen. Die Schrift braucht dies Wort auch vom physischen Sicht, so z. B. wenn es in *Pl.* 194, 2 heißt: Gott hätte sich in Sicht, wie in einem Mantel (vgl. die *Walten* und *Zeue*.

(*hale*). Aber nie wird Gott selbst etwa ein Sichtlich zugeschrieben, sondern er fällt sich zu Offenbarungsweisen in diese Erscheinungsweise. Er und für sich, als das geistige Sicht ist er die einzige, lebendige Erkenntnis- und Wahrheitsquelle (*Jer.* 10, 8 ff. *ἡ ἡμῶν ὁρατός* vgl. mit *Jer.* 2, 10; 17, 10) und eben deshalb auch Freiheitsquelle (*Joh.* 8, 21 ff.; vgl. mit *Röm.* 8, 20; 2 *Kor.* 3, 11; wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit). Nur in seinem Sicht sehen wir das Sicht (*Pl.* 27, 1; 36, 10, vgl. mit *Jer.* 3, 3) und in seiner Nähe ist selbst „die Finsternis wie das Sicht“ (*Pl.* 189, 11; *Walt.* 7, 6; *Ann.* 2, 21). Der Ausgang des Apofstels; *ὁ θεός πᾶσι ἑώρα* (1 *Joh.* 1, 9) nimmt genau zusammen mit dem Wort Jesu: *πνεῦμα ὁ θεός* (*Joh.* 4, 24 f.). Dadurch wird es uns erst deutlich, in welchem Sinne Christus *ὁ πᾶσι τὸ ἀγνοῦν* genannt wird und sich selbst so nennen durfte (*Joh.* 8, 12; 12, 46). Denn in ihm und nur durch ihn offenbart sich der Vater und erkenntlich „den Menschen“, der sich ihm hingibt (*Joh.* 1, 1; vgl. mit *Matth.* 5, 12; 11, 27; *Kol.* 1, 15; *ἔφη.* 8, 3). Mit dem „Sicht“ aber hängt — wie auf dem Natur, so auf dem Seeligen — das „Leben“ zusammen (*Pl.* 36, 10; *Joh.* 1, 4; 1 *Joh.* 1, 2 u. 3). Denn das *πνεῦμα ζωοποιεῖ* ist eben das *πνεῦμα ζωῆς ἐν τοῦ θεοῦ* (*Joh.* 6, 27; vgl. mit *Off.* 11, 11; *Röm.* 8, 10 ff.; 2 *Kor.* 8, 2. Vgl. E. v. Schrenck: „Die johanneische Anschauung vom Leben mit Berücksichtigung ihrer Vorgeschichte untersucht, 1898, wo wir nur S. 11 ff. auf alttestamentliche, S. 39 ff. auf neuteamentlich-johanneischem Gebiet der Zusammenhang zwischen „Geist“ und „Leben“ nicht ausreichend betont und durchgeföhrt zu sein scheint). Der „lebendige Gott“ aber (*ἡ ἡμῶν ὁρατός*; 5 *Mof.* 32, 4; *Joh.* 3, 16; *Joh.* 2, 1; *Jer.* 10, 10) aber (*ἡ ἡμῶν ὁρατός* alle Quellen alles Lebens (*Pl.* 36, 10; *Jer.* 2, 17, 18), nach ihm bürdet unsere Seele (*Pl.* 42, 5 f.; 84, 2). Er ist der *θεός τῶν ἁγίων*, *Pl.* 16, 10; 28, 11; vgl. mit *Röm.* 9, 24; 2 *Kor.* 8, 2; *πνεῦμα θεοῦ ἑώρα*). Er ist das wahrhaftige Leben (*ἡ ἡμῶν τῶν ἁγίων* 1 *Tim.* 6, 10; 2 *Tim.* 1, 10); denn er hat „das Leben in ihm selber“ (*Joh.* 5, 26 *ἕξ ἑαυτοῦ ἐσται ζωῆς*), wie er auch dem Sohne gegeben hat „Leben zu haben in ihm selber“. Daher gilt von dem Sohne wie von ihm selbst das Wort, daß er sei „der wahrhaftige Gott und das ewige Leben“ (1 *Joh.* 5, 20; *Joh.* 10, 10; 14, 6). Als Leben lebend und Leben schaffend wird er aus nur in Christus gewiß und durch sich, alles wahre Leben und alle Seligkeit schaffende Liebe zum weltlichen geistigen Eigentum (*Joh.* 1, 11 ff.; 8, 12; 17, 2; 1 *Joh.* 4, 7 ff.; vgl. mit *Röm.* 5, 2; die Liebe Gottes ist ausgedehnt in anderen Herzen durch den heiligen Geist 21.). — So fñhet uns diese abschließende biblische Beleuchtung der Gotteslehre in den Anfang (S. 118) wieder zurñck. Geist und Leben erscheinen im Lichte der Schrift als Korrelate Begriffe. Und weil, je nur so fern Gott der selbstherrliche, Leben mittheilende persönliche Geist ist, wird er auch als die heilige und heiligende Liebe (§ 6) ersagt werden können.

b) Es ist tief bedeutsam und charakteristisch, daß die kirchliche Lehrüberlieferung bei der Ausprägung der christlichen Gottesidee zum bekanntlich wichtigsten Dogma, Neß vom trinitarischen, dann näher vom trinitarischen Gedanken ausgegangen ist (Apostelium, Nicänum, Athanasianum). Es ist der lebendige Gott des Falls, der als „Vater“ in Christo, dem Gottes- und Menschensohne offenbar geworden, im heil. Geiste angebetet werden soll. Dabei tritt, wie wir sehen werden (§ 7, b), der Begriff des einheitlichen Willens (*consensus*) und der drei Personen (Hypostasen, so genannt erst nach Athanasius) allmählich mehr und mehr in den Vordergrund. Der Ausdruck *personae* wurde, weil durch Sabellian's Verwählig geworden, zunächst gemieden. In der lateinischen Kirche, wo das sogen. Athanasianum (S. 104, 5.) zur Herrschaft gelangte, werden die Ausdrücke *substantia* (für das einzige Wesen Gottes) und *persona* (für die drei Hypostasen) gangbar, was gerade nicht zur Klärung des dogmatisch-wichtigen Gottesbegriffes im christlich-religiösen Sinne beitrug. Denn der Begriff *substantia*, auch *essentia* oder *substantia* von Gott gebraucht, wurde nicht ohne philologisch-hellenische (bald platonische, bald aristotelische) Einflüsse angewendet und verwerthet, anfänglich im Anschluß an Athanasius bei den drei Kapadokiern, dann sich hauptsächlich bei Theodor von Mopsuestia und (aristotelisch) bei Joh. Damascenus, im Abendlande bel. durch Augustin (streng-platonischer Enkhanz) begriff, und an ihn sich anschließend, besonders durch Thomas Aquin (mehr aristotelischer Wesens-Begriff auf Gott als absolute *essentia sui* und *actus purus* angewendet, während Damascenus [s. u. n.] mehr den Begriff des persönlichen Willens bis zur Willkür über in Gottes Wesen hervorhob). Dabei ist es bedeutsam, daß der Begriff der Persönlichkeit und Geistesheit Gottes (im Sinne des intelligenten und vollen) in der dogmatischen Lehrformulierung theils zurücktritt, theils nur im Zusammenhang des trinitarischen Mysteriums behandelt wird, d. h. Gott der „Geist“ ist der heil. Geist, und *persona* wird als terminus für die drei unterschiedenen Hypostasen verwendet (vgl. K. Stederg, D. S. II, 1898 S. 89 ff.: „Die Formel „Person“ haktete [bei den Sophisten] an der Trinität, während das göttliche Wesen als „Substanz“ aber *essentia* bezeichnet wurde). Diese Formulierung, die auch in die Christologie (zwei „Naturen“ oder „Substanzen“ in Einer Person) Vertiefung zu bringen drohte, ist theilweise auch in die Katech., Conf. (Art. 1.) übergegangen. Die *una essentia divina, quae et appellatur et est Deus aeternus, incorporeus (sive spiritalis), impassibilis* (d. h. unteilbar, nicht impassibilis) *immensus potentia, asumptus, benitus* u. ist zwar als der geistig-persönliche Gott gedacht, aber weder Geistesheit noch Persönlichkeit werden direct als Kriterien des christlichen Gottesbegriffs hervorgehoben. Voraussetzung ist es natürlich, daß Gott Geist und Personwesen ist. Aber Metaphysik 3, B erläutert den allgemeinen Satz:

Deus est spiritus durch Hinweis auf den heil. Geist, der seine Klasse vis agens sei, sondern als *persona divina* mitte, d. h. als eine *substantia individua* (eigenartig) *intelligens et incommunicabilis* (vere substantia). Das Wort *persona*, welches von *significatum partem aut qualitatem in alio*, sondern das, was „proprio subsistit“ (d. h. nicht als Eigenschaft an einem Andern, sondern eigenartig selbst) wird dann eben im trinitarischen Sinne auf die drei Hypostasen (distinctae personae) bezogen (f. u. u.). Dazu kommt, daß die *divina essentia* oder *substantia* als selbst *essens* mit dem nicht glücklich gewählten Ausdruck „*divina natura*“ bezeichnet wird (Conf. F. Epil. I, 522; Sol. Deel. p. 68; Art. Smalk. p. 289; in *una divina essentia et natura tres distinctae personae sunt* (sunt Deus)). Neben der Möglichkeit der Mißdeutung oder des Mißbrauchs dieser Formel (f. u. S. 100), ist das Wort „*Natur*“, von Gottes Wesen und Eigenart gebraucht (1reg 2. Petr. 1, 4), immerhin pred. Die Wort- der Formel selbst sind das selbst, wenn sie (a. a. D. 522) folgen: ist diligenter observanda varia significatio vocabulorum *naturae*. Der Ausdruck *heigische* entweder die Gesamtheit der proprietates essentialis, oder aber das eigenartige Verhalten (*conditio*). So soll bei der Lehre von der jüdischen „*Natur*“ des Menschen dadurch nicht das Wesen (die Substanz), sondern das Zufällige (resp. defectus et vitium) bezeichnet werden. Auch Luther brauchte gern das Wort „*Natur*“ von Gottes „*Wort*“, und die Gene. Form. beruft sich (a. a. D. S. 683) auf ihn, indem sie seine Worte anführt: Gott könne seiner *Natur* nach (in sua natura) weder leiden noch sterben; aber postquam Deus et homo unicus est in una persona (Christus), recto et vero dicitur: Deus passus, Deus mortuus est. Und daß sel keine bloße praedictio verbalis (tandem verbum), sondern volle Realität. Ferlich sei in Gott keine transmutatio (Zaf. I, 1.) denkbar, d. h. der göttlichen *Natur* als solcher (quoad essentialia) könne nichts hinzukommen (accrescere) oder entzogen werden (decrescere). Aber die Selbstbezeichnung, die Herabsetzung des persönlich-geistigen Gottes in Zeit und Raum, ja sein Leiden und Sterben wird doch im Hinblick auf die Heilsoffenbarung in Christo (sowie entzogen behauptet, als die Erhebung der menschlichen *Natur*, sofern sie capax divinitatis sei (S. 3, p. 685). Mit der Formel: *Genitum capax infiniti* (gegenüber der reformierten Angst vor Creolur-dogmatik) möchte konsequenterweise eng verbunden werden der Satz: *infinitum capax finiti*. Dieser Gedanke wird aber von den a. D. (vielleicht aus Furcht vor jener römischen Verkörperung des Deus in paxide) nicht so klar und entschieden durchgeführt. Das hängt, wie wir schon sahen (§ 4 S. 93 ff.), damit zusammen, daß sie ihren Gottesbegriff immer noch zu abstract fassen und nicht zu vollem Verständnis des lebendigen Gottes der Geschichte hindurchbringen. Bemerkenswert ist es auch, daß der Begriff des Lebens (*vita*) mehr oder weniger bei der Formulierung der Gottesidee zurücktritt. Ja,

es droht wie bei den älteren Kirchenvätern, so auch bei den „erhöhten“ Theologen das speculativ Interessirte mitunter das ethisch-religiöse zu be-  
 einträchtigen. Jener Realismus der Tertullian'schen Gottesidee steht ziem-  
 lich isolirt da. Indem er von Gott sagte (Adv. Prax. 7): quis negabit, Deum  
 corpus esse, et si spiritus aut mente et nur die wirkliche Existenz-  
 form Gottes (corpus sui generis, figura corporis), isten das schließ-  
 lich Unkörperliche als Nichtsfindendes oder Unabwendiges verhalten (nihil est in-  
 corporale nisi quod non est). Im Großen und Ganzen ist die altchristliche  
 Gottesidee mehr eher weniger speculativ angefaßt. Selbst von Gott in  
 refer. Linie als Wille gefaßt (so bei Junil. Africanus); oder als Intelli-  
 genz (Selbstbewußtsein bei Augustin) geistig bestimmt wird, da gilt der  
 Satz: idem est in Deo velle et esse, intelligere et esse. Die Kategorien,  
 wie sie im Orient der Joh. Dam. (Gott *est veritas, veritas, veritas*, *veritas*  
*est*) vorwalten, im Occident durch Augustin (Deus ipse — summum esse  
 ist sui origo aeterna causa substantiae) religiös und psychologisch ver-  
 tiefelt erscheinen, werden besonders durch Anselm und Thomas Aqu. in  
 Dienste einer auch vernunftmäßig demonstrierbaren Gottesidee verwandelt.  
 Während Duns Scotus beinahe die göttliche Willensfreiheit (bis zur  
 grundlosen Willkür) betonte (so auch Gabe Diet), sagte Thomas Aqu. allen  
 Nachdruck auf das wesenhafte Sein (Hoc nomen „qui est“ proprium Dei  
 nomen est), auf die innere Notwendigkeit in Gott. — Die Reformatoren  
 (Luther und Melancthon) wiesen zwar alles scholastische „Speculativ“ über  
 das „innere Wesen Gottes“ ab und wollten nur aus seinen „Wirkthaten“  
 (benevolencia) auf das Herz, auf die Liebe Gottes in Christus schließen. Aber  
 Luthers eigene Darlegung (de servo arbitrio) über das, was nach Gottes  
 unbedingtem Willen „von Reich“ geschehen müßte, (so hoch es mit unserem  
 freien Willen) nicht frei, beweist doch noch ein wenig scholastisch gefärbtes,  
 abstractes Gottesbewußt, dem seine lausige (theocentrische) „Theologie  
 des Anzugs“ durchaus fern stand. Im hohen Maßnahme zu lösen oder dem  
 Selbstwiderspruch zu entgehen, erhebt es von besonderer Wichtigkeit, das  
 geistig-persönliche Moment in dem Wesen des sich selbst beständigenden  
 Gottes härter und fixer in den Vordergrund zu stellen, als es die a. Th.  
 thun. Jener kommt das erst neureichs (durch den Einfluß Schelling'scher  
 und Hegel'scher Speculation) gangbar gewordene Epitheton der „Abstraktheit“  
 bei den a. Th. (selbst bei Schlegel) als Bezeichnung göttlichen Wesens, so viel  
 ich weiß, nicht vor. Aber jene substantia, sofern ihr als essentia in-  
 finita die essentia (causa sui) eignet, ist doch wesentlich Eins mit dem logen.  
 „Abstraktion“. Und man die a. Th. diese essentia als spiritalis (ens  
 spirituale in se et per se subsistens; Weis) charakterisiren, so sollte damit  
 mehr die leidliche Natur von Gott nicht, als das persönlich-freie  
 Willens-Moment resp. die Fähigkeit der Selbstbestimmung markirt

werden. Dabei wird die substantia, b. h. die selbständige Existenz  
 im Sinne der Personlichkeit (persona = suppositum oder *substantia*) unter-  
 scheidet von der substantia completa, b. h. der essentia im Sinne der  
 immediato suppositi. Dieses barocke Wort soll Gottes adessentia  
 ad-creatura substantialis begriffen gegenüber der immediato opera-  
 tiva als der Wirkungsphäre nach außen (vgl. dazu Aug. de trin. VII. 4. 9).  
 — Gott wird ja selbstherrlich von allen Dognatisten, sofern er ihnen  
 ad essentia spiritalis gilt, que non sustentatur ab alio, die facultas  
 volendi et intelligendi zugesprochen. Aber diese facultates in Deo nihil  
 aliud est quam Dei essentia (vult enim Deus primo se ipsum Geth.). Er  
 ist *et esse summe actuale (Salom)*. Daher sei das ipsum esse hoch das  
 primum attributum (?) quidditativum Dei! Ja, Salom fügte das verding-  
 nishafte: omnibus modis indeterminatem hinc und hinc sich dabei auf  
 das Augustinische (De trin. VII. 11): non aliud est in Deo esse, aliud per-  
 sonam esse, sed omnino idem. Wir werden später (bei der Eigenheits-  
 lehre § 8 ff.) sehen, was für befruchtliche Folgen diese alle abstrakte Gottes-  
 idee für die Beurtheilung des Weltverhältnisses Gottes haben mußte  
 (besonders in Betreff der Allmacht und Allwissenheit). Die Freiheit mensch-  
 licher Entzweiung und die innergeistliche Selbstbestimmung des lebendigen  
 Geistes fanden den ihrem abstract-theologischen Standpunkt aus nicht  
 zu ihrem vollen Rechte kommen.

c) Als Hauptgegner der von uns entwickelten theistischen Grund-  
 anschauung hat sich uns vorzits in der Principienlehre der Pantheismus  
 dargestellt (I. S. 171 ff.). Mag er sich statt empirisch-naturalistisch als die  
 überzogene Kraft im Weltall (Pantheismus), oder speculativ-idealistisch  
 als absoluten Akt in der einzig wahren Scheinwelt (Monismus)  
 vorstellen, in der heidnischen Göttervergötterung hat dieser dunklere Nieren-  
 baum seine eigentliche Wurzel und in der modernen „Göttertheorie“ ent-  
 wickelt er seine Krone. Dabei ist es ebenjo charakteristisch, wie bedenklich  
 voll, daß als die Schreie der Gegenwart der pantheistischen Allgötter  
 der Dualismus sich rühmte, indem das (transzendente) Gotteswesen  
 den (immanenten) Naturkräften gegenüber als Geist und Materie, als Himmel  
 und Erde, als männliches und weibliches Princip, als Licht und Finsterniß,  
 als Gut und Böse gefaßt werden muß (vgl. Bd. I, S. 170 ff.). Ja, schließ-  
 lich entpuppte sich (im modernen nationalfremder Tonweise) aus der transzen-  
 dentalen Allgötterthe die rein heidnische Idee eines überweltlichen Gottes,  
 der die Welt them ein- für allemal gebundenen Naturall überläßt. Pan-  
 theismus mit Delusion, diese scheinbar existenden Gegenstände, erweisen sich  
 doch als Kinder einer Mutter: der heidnischen, naturalistisch gefärbten  
 Gottesidee. Dem heidnischen Gottesbegriffen bleibt das tiefe und schone,  
 reine und freudbare Problem eines einheitslichen, geistig-persönlichen.

selbstherrlicher, überweltlicher und doch innerweltlich wirkenden Lebendigen Heiliggottes unsehbar. Sofern das Göttliche mit der Tendenz auf Einheit (Homotheismus) als absolute Macht, oder Allmächtigkeit vorgestellt wird, erscheint es durchaus unbestimmt und daher rein deterministisch, sei es als unabweisbares Schicksal (*σοῦς, fatum*), sei es als allwaltende Naturmacht (Himmel, Sonne), sei es als das unsichtbare Wesen aller Dinge (Kosmos, Brahma, *Ἐν σοὶ πᾶς*). Die philosophische Speculation suchte dann dieses Eine Göttliche als „das Absolute“, als die allbewegende Weltursache, Weltüber, Weltverrunder und Weltstifter näher zu bestimmen. Da nun gegenüber einem solchen Gottesbegriff (auch wo er wie bei Plato und namentlich bei Aristoteles und den Stoikern durch die Idee des „Absoluten“ vergeistigt erscheint) ein vollständig verschiedenes, resp. ein persönliches Gottesbewußtsein von Seiten des Menschen un möglich ist, so schuf sich das religiöse Bewußtsein (zunächst noch heidnisch, wie im Heu-Beater, im germanischen Allvater, in dem „großen Geist“ der Indianer oder in irgend einem nationalen Hauptgott) eine jenseitige unerbittliche Gottheit, der man einen Kultus widmen oder von der man Hilfe erwarten konnte (vgl. Rüge'sbach, *Hom. Theol.* 2. B. S. 127 ff.; Nachbauer, *Theol.* S. 138; 428 ff.; f. a. die fröhe Darstellung dieses Prozesses im heidnischen Gottesbewußtsein bei E. v. Hartmann: Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufen gange seiner Entwicklung S. 40 ff.). Neben diesem Einen perichliten Gott (der gleichsam nur *primus inter pares* ist) treten aber stets (heidnisch) eine Menge von Reingöttern oder Götterwesen auf, denen bei ihrer Vielheit selbstverständlich die absolute Allmächtigkeit fehlt. Diese erscheinen mehr oder weniger menschenähnlich (*anthropomorph, zoomorph*) und stehen teilweise in direktem Kampf mit einander. So gelangt das heidnisch-naturliche Gottesbewußtsein zu seinem Frieden. Es bewegt sich in der zwischen den Göttern an den Göttern, lebendigen, geistigen Gott erschlitternden Alternanz: entweder einheitlich (homotheistisch) gehakt, ist die Gottheit das allwaltende „Schicksal“, die unabweisbare Naturkraft, die bewegende und stehende Macht, und Allmächtigkeit, der „Himmel“ *x*; oder aber persönlich, als lebendes, lebendes und handelndes Götterwesen vorgestellt, zerpliziert sie sich (polytheistisch) in eine Vielheit gegenseitig sich beschränkender, ja bescheidener Einzelgeister. Die Lösung des Problems liegt eben nur in jenem lebensvollen Monotheismus, b. h. in dem Glauben an den Einen Heiligsten, dessen (metaphysische) Selbstherrlichkeit durchaus geistige (ethische) Signatur trägt, sofern Er als der schlechthin machtvollste Wille kraft bewohnter Selbstbestimmung sich seine Lebensweltlichkeit (resp. Lebensgeisteslichkeit) macht und zugleich in schlechthin machtvoller und zugleich mittelbarer Herablassung (resp. Selbstbeschränkung) seine innerweltliche und innergeistliche Wirksamkeit offenbar werden läßt, ja sich und Christus durch Geschehen als florenz, erlösende

und verführende Liebesmacht lebensvoll zu erkennen giebt (f. u. n. Abschnitt IV. 3).

Es ist nun hier bedeutsam, daß der Widerspruch gegen diesen lebensvollen Theismus sich in einer Auseinandersetzung und Auseinanderplatzung seiner beiden Geistesrichtungen kund thut, die man als ihr pantheistische und deistische zu bezeichnen pflegt. Der Deismus, wie er im vorigen Jahrhundert zur Blüthe gelangte, erscheint uns durch seinen rein jenseitigen Gottesbegriff — wie Kuyper a. a. O. S. 4 ff. treffend es bezeichnet — „vornehm toll und halb verkoren“, indem er gleichsam in der sich selbst überlassenen Welt „wie in einem abgeworbenen Reifengewebe antischwebt“. Der Pantheismus hingegen beherrscht die jogen moderne Weltanschauung unseres Jahrhunderts, indem er „Alles in Eins verschmelzend, voll Gluth und Spannkraft, voll tropischer Leppigkeit wuchernd, sich selbst behält in dem Rauche eines allzeit brennenden Gottes- und Weltentzündungsgesprochtes“. So bei J. Rechenhüh in seinem wunderlichen Buch: „Rechtwendigkeit und Gestalt einer kirchlichen Reform“ 1896; vgl. auch seine Abhandlung über Religion und Christenthum 1877, wo er einen ästhetisch verbrämten Pantheismus im Sinne einer theanthropologischen Selbstentfaltung Gottes das Wort erbet und damit eine „schöne Reform“ herstellen zu können meint! — Der von Krugenhöh — wegen der einheitlichen „Transzendenzidee“ — scharf bekämpfte Trismus gefehte zwar Gottes geistig-persönliche Eigenart und schöpferische Allmacht zu, sah aber die Selbstherrlichkeit des Heiligsten nicht zu ihrem Rechte kommen, sofern der im „Jenseits über dem Sternen thronende Gott“ nicht als Gott der Geschichte in die zeitweltliche Weltentfaltung unmittelbar, b. h. durch wunderbare Selbstbezeugung eingreifen kann. Der Pantheismus hingegen geistbet die Idee des persönlichen, über die Weltentfaltung erhabenen, weltweisen und doch weltbeherrschenden Gottes, indem er „das Absolute“ in die „Mutter“, resp. in den Bewußtseinsbereich der Menschheit herabsieht. Beide, im Grunde aus der heidnisch-naturlichen Gottesidee stammenden und zu heidnischer „Göttervergötterung“ führenden Nischenräume sind herein im Principe eins (f. u. n. S. 176 ff.), daß sie den Gott der Wirkstoffbezeugung nicht haben, indem sie die freie, persönliche, in Wort und That kund werdende und in der Selbstbezeugung sich ausnehmende Eigenart des geistig lebendigen und alles geistige Wesen lebendigen Heiligsten nicht zu verstehen, geschweige denn voll zu verstehen im Stande sind. Sofern wir diese Behauptung durch historisch vorliegende Beispiele und klar zu machen!

Der Allem bekämpften die verschiedenen pantheistischen Systeme die Idee des persönlichen Gottes. Diese soll — wie ein Dav. Strauch, 2. Feuerbach und andere eminent Pantheisten oder Naturatisten behaupten — schlechterdings unvereinbar sein mit dem Wesen des „absoluten Geistes“.

Selbst Wiederemann (D. S. 618) stellt die Behauptung auf, daß durch alle die gongbaren kirchlichen Bestimmungen der *ratio* Dol sich „der Grundüberpruch zwischen der wirklichen Abstrahtheit des Wesens und der vom Menschen als endlichen Geist abstrahierten Subsistenzform der Persönlichkeit“ hindurdrehe. Es müsse daher die hergebrachte Gottesvorstellung zum „rein geistigen Gottesbegriff“ geläutert werden. — Wunderbar und erstaunlich ist es nun aber, wie die pantheistische Speculation, soweit sie nicht in den Stumpf des rein empirischen Naturalismus und materialistischen „Positivismus“ verfiel, sondern bei ihrem idealistischen Streben die geistig-metaphysische Wesenheit Gottes zu wehren sucht, in einen handgreiflichen Selbstwiderspruch gerath, indem sie die eigentlichen Kennzeichen und Symptome des vollkommenen Geistes: Willen und Handeln, Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein Gott einerseits zuschreibt, andererseits wieder bestreitet und abspricht. So Wiederemann, indem er (Tractatus II, S. 545) sagt: „Wenn wir Gott vollständig (?) als absoluten Geist denken, so können wir ihn nur als absolute Persönlichkeit vorstellen; und doch heißt es (§ 717): „nur der Mensch als endlicher Geist ist Verkörpertheit; Gott aber als absoluter Geist nicht!“ Und diesem „absoluten“ unpersonlichen „Geist“ wird gleichwohl Güte, Weisheit, Willensallmacht u. zugesprochen (a. u. O. S. 549 ff.). — Dieser Selbstwiderspruch läßt sich schlagend an dem ausgeprägten pantheistischen Systeme Spinoza's nachweisen. Ihm galt bekanntlich jede nähere Begrenzung oder Abstimmung (determination) der „unendlichen Substanz“ als Negation Gottes. Daher beschränkt er aufs schärfste den „Kontinuum-morphismus“ eines persönlichen (Ist)seins oder zweckenden Gottes (es wäre das nur Zeugniß eines Mangels, eines Defects in Gottes Wesen). Gott ist schließlich die allbestimmende Naturmacht (*natura naturans*), die mit absoluter Notwendigkeit in der geschäftig gedauerten Erscheinungsform (*natura naturata*) zu Tage tritt. Es nun in dieser Erscheinungswelt ein geistiges und materiales Element sich nachbringen, zu wäßen wir der unendlichen Substanz als „Attribute“ (*modi*) in ihrer Weltimmanenz Denken und Ausdehnung zuschreiben. Gott ist *res cogitans* und zugleich *res extensa*. Der „Geist“ ist nichts anderes als die Gesamtheit der Modifikationen der „denkenden Substanz“. So soll denn Gott als dem Geist schließlich ein *cogitans* und *agens* sein. Nur bei Handeln und Denken in Gott ein und dasselbe sei, wie in der *natura* Die *res* ex *necessitate* gefahre. Und hauptsächlich kommt die allwaltende göttliche Tendenzhaftigkeit erst im Menschen (*mens humanus*) zum selbstbewußten Willen und Wirken. Ja, Gott zu „erkennen“ und zu „lieben“ sei die höchste und herrlichste Aufgabe des menschlichen Geistes! Wer eine Liebe Gottes zu uns voraussetzt oder Gott ein zweckvolles Willen und Denken zuschreibt, habe Gott negiren. Wie wir uns aber einen Geist vorstellen sollen, bei welchem

ein Denken und Handeln vorausgesetzt wird, ohne daß ihm Selbstbewußtsein und zweckvolle Selbstbestimmung zuehört, sondern wie der Geist, der selbst nicht erkennen und lieben kann, von uns erkannt und geliebt werden soll — ist und bleibt unsehbar. (Siehe die vorerwähnte Darlegung dieser spinosistischen Selbstwidersprüche in Wolfour's „Grundlagen des Humanismus“ deutsch von Koray 1896, S. 242 ff., wo er die „unpersonliche und unzusammenhängende Substanz“ dieses für die „Liebe Gottes“ schmähernden Philosophen einer geradezu verstandenen Kritik unterzieht.)

In diesem unerträglichem Selbstwiderspruche, d. h. in der Behauptung eines geistigen, weil „denkenden und handelnden“ Wesens (*res cogitans*), und in der gleichzeitigen Annahme einer erst im menschlichen Geist zum Bewußtsein gelangenden Willen Naturkraft (*res extensa*) läßt der große Philosoph laffen. Seine Ethik ruht hauptsächlich auf dem pantheistischen Grundgebanten des Allgeists; sein *tractatus theologico-politicus* sucht dem personlichen Gottesbegriff (in Accommodation an das religiöse Volksbedürfnis) Nachdruck zu tragen. Die innere Disharmonie beider Anschauungen erschließt auch in der an Spinoza anknüpfenden philosophischen Gotteslehre nicht überdem. Freilich opponirten die späteren Cartesianser, wie die ganze Leibniz-Wolff'sche Schule gegen der letztern, naturhaft angeschautem spinosistischem Substanzbegriff. Die Gottheit, meinte Leibniz, müsse als die denkende und alle Menschen belebende Harmonie angefaßt werden. Man näherte sich wiederum dem Begriff des schließlich geistig zu seinenden, zweckvoll in prästabiler Harmonie Alles ordnenden göttlichen Personwesens. Ein Hr. S. Jacobi — ähnlich wie in ihrer Art ein Keßling, Moses Mendelssohn und Görke — schwanke zwischen spinosistischem Pantheismus und Leibniz'schem Deismus, je nach dem Vorwalten von Kopf oder Herz. Für das „religiöse Gefühl“ forderie Jacobi, wie alle tieferen Denker, energisch den persönlichen Gott. — In dieser Zeit des Schwärmens und Brangens, des Schwärmens und Hin- und Herbewegens zwischen Ja und Nein, zwischen Naturverherrlichung nach Art der ferngehenden Empiristheorie und zwischen romantischer Schwärmerlei für „ästhetische“ Gefühlserregung erscheint nun der große Königsberger Philosoph und Meister der „reinen Vernunftkritik“ mit seiner (in sich widerspruchsvollen) Doppelbehauptung: Gott sei für die reine Vernunft ein schließlich unsehbarer, weil ein transscendentaler Grenzegriff; für die praktische Vernunft aber sei er der moralische Weltvererber und Weltlenker, der Weltgesetzgeber und Welt Richter, der (trotz der Autonomie der geistiggebenden Vernunft und trotz der schließlichigen Transscendenz der Gottesidee) als ein Vollhat der moralischen Vernunft anzuerkennen sei, wodurch das denkende Bewußtsein ihn doch wieder (wegen der darin enthaltenen Antinomien) zu befeigen suchen muß! Insofern also Gott hier persönlich erachtet wird, erscheint er rein persönlich, ohne in Natur und Geschichte

wirkfam resp. bewundernd eingreifen zu können. Der transscendente Gott aber, als „Werkthung“, als „Schicksal“, als im „Himmel“ thronender Weltordner gefaßt, wird allmählich mehr und mehr der Alles beherrschenden physischen oder moralischen „Weltordnung“. — Was Kant jählos sich der transscendenten Idealität eines J. G. Fichte, sein schwebelndes Fißbe des reinen Subjektivismus lauschte er schließlich hinab in das wogende, unerlöste Meer eines rein pantheistisch gehaltenen Objectivismus. Alles bewegt sich bei ihm zunächst um das „absolute Wesen des Jchs“ gegenüber dem Nichtich. Und doch kann Gott sein „Jch“, sein Personsein sein, weil er dann an dem „Nichtich“ seine Schranke haben müßte, um zum Selbstbewußtsein gelangen zu können. Das „Absolute“ wird also nothwendig in dem „Weltproceß“ erst zum geistigen Wesen. Gott ist Eins mit der „moralischen Weltordnung“ (i. Antropologie zum heiligen Leben v. 1806). Nach Schelling's Idealitätstheorie soll sich nur der Gott der „Ebenbarung“ aus dem dunklen Natur- und Willen erst durch die Welt- und Menschheitsgeschichte zum Universallwillen hinaufentwickeln. Das Schling'sche Object-Subjekt sucht dann bekanntlich Hegel durch den „dialektischen Proceß“ logisch und begrifflich klar zu machen. Er wollte jensei flaren, lebten, freigen „fürwärtigen Substanzbegriff in der „Stufe der Bewegung“ bringen und sagte Gott als die „logische Idee“, in der „Sein und Werden“ eins werden, und zwar in dem ewigen Entwicklungsproceß des menschlichen Bewußtseins! Der „personliche“, weil Selbstbewußte Gott schien im positiven Sinne gerichtet zu sein (vgl. W. J. Kantob, „Mythos des Christenthums 1896“ S. 128 f.). Denn Gott ist an und für sich Selbst oder das mit dem Sein identische Denken; oder, wie Strauß (W. I. S. 523) sich knaupfennig ausdrückte: „Weil Gott an sich die ewige Persönlichkeit selbst ist, so hat er einzig das Andere seiner, die Natur, aus sich hervorgehen lassen, um ewig als selbstbewußter Geist in sich zurückzukehren. Die Persönlichkeit Gottes muß als Allpersönlichkeit (?) gebodt werden; statt unsehrlich das Absolute zu personifizieren, müssen wir es als das uns Unendlichste sich selbst personifizierende Geschehen kennen!“ Gott wird also personlich erst in der Selbstbewußtseinsentwicklung der Menschheit! Wie man von diesem Standpunkt aus die Gottesbilder vor der „schlichten Unendlichkeit“ (dem progressus in infinitum) schäpfn und bewahren soll, was doch Hegel selbst forderte, erscheint unchristlich. Der Menschengeist erzeugt sich seinen Gott und doch soll Gott der „absolute Geist“ sein!

Es ist mit ein charakteristisches Zeichen für die Zweideutigkeit, für den täuschenden Topfeln der pantheistischen Speculation, wenn sie von Gott als dem „absoluten Geist“ voponiert, in ihm logar — wie Gd. v. Hartmann in seiner Schöpfung, Hegel und Schopenhauer in einander mendernden „Philosophie des Unbewußten“ oder „Kritik des Geistes“ et thut —

„Nun, Denken, Sittlichen“ zuzuschreiben und doch ihn nur als den „unbewußten“ Grund soß, dem der Mensch erst zum „Bewußtsein“ (durch „himmelführenden“ Denken) verhilft. Hartmann begründet allerdings den „Willen als das Intenstivitätsprincip, indem er vom nichtwandelnden Willensformen zum Willenswollen (in dem Menschengeist) übergeht“. So könne „die unwillkürliche Genialität“ (Ged.) als „unwillkürliche Finalität“ (in dem sich entwickelnden Weltproceß) begriffen werden. Aber das zu „begreifen“ ist eben mehr, als dem menschlichen Denken zugemuthet werden darf. Mit Recht weist ein neuerer Kritiker Hartmann (vgl. G. Jentich in den „Gegenloßen 1897, 41 S. 74 f.) darauf hin, daß es in der Welt außer Intelligenz, noch Liebe, noch Gerechtigkeit geben könne, wenn „diese guten Geister des Menschengeschlechts nicht in der Natur alles Sittlichen“, d. h. in Gott über ewige Wohnstätte hätten. Der „Unwille“ kann also kein Sittler, kein Eins und zweckloser „Tzang und Zwang“ sein. Die bloße reine „Potenz“ des Denkens und Willens, die selbst weder denkt noch will, sei schließlich nicht vorstellbar. Wie soll aus der gestopften Potenz auf einmal (im Menschen) das Wollen hervorkommen? Wie soll aus einer bloßen „Potenz“, die mit ihren „schlimmenden Möglichkeiten“ vom reinen Nichts kaum unterchieden werden kann, eine Welt des Geistes und Bewußtseins hervorzubringen! — Consequent ist es nur, daß dann schließlich, wie Hartmann behauptet, nicht Gott den Menschen, sondern der entwickelte Denken sich Gott und sich selbst aus der Trampheit des „Unbewußten“ zur Welt, reinen „Geistigkeit“ zu erheben und zu erlösen vermag. So wird der Menschengeist zum „autonomen Princip“ einer rationellen, selbstbildeten Selbstbildung (Autofoterie). Der Mensch in seinem eingebildeten Kräftegefühl Alles selbst erzeugend und geistig lebend, wird zum A und O der Weltentwicklung. Der Anthroposozialismus wird zum Egotheismus! (Kupfer a. a. C. S. 8). Oder die Welt selbst wird als Product unfres „Willens“ und unsezer „Vorstellung“ hingestellt (Schopenhauer), wobei der Begriff des „Willens“ zu bewußtlos, unpersonlich, triebhaft der Selbsthaltung (soma esse consensuale bei Spinoza) bezwogen erscheint, um durch den „Irrthum“ schließlich vernichtet und aus dem Grund der Selbstbeziehung in das „leilige Nichtsein“ (Nirvana) hinauszgerichtet zu werden.

Es erscheint der „religiöse“ Nihilismus und Atheismus — durch Aug. Comte's phisosophie positiv und Fr. Nietzsche's „Kritik der „Götterdämmerung“ auf seinen Höhepunkt gebracht — als die verhängnisvollste Frucht des naturalistischen wie idealistischen Pantheismus. Dieser pantheistische Gott-Geist oder Geist-Gott (vgl. Bd. I, S. 183) ohne Selbstbestimmung und Selbstherrlichkeitsanspruch ist aber im Grunde etwas Schreckliches, weil Neutralis, rein Negatives, Unberechenbares, Grundloses, schwer Fassbares. Es ist ein Aberglaube, weil ihm die specifischen Reizeichen des wahrhaft Gei-

higen: Gedanke und Wille, Wort und That, Bewußtsein und Zwecksetzung fehlen. Ein Reichthum lieblich vertrauender Geistesgemeinschaft mit solcher dumpfigeistigen Welt wäre ein nonnons. Wer also den Geist in seiner ewigen göttlichen Selbstherrlichkeit nicht erlöset, wer die Natur\* evolutionistisch zum selbständigen Factor der Welt- und Menschheitsentwicklung erhebt (wie es die americanen Deterministen versuchen, z. B. neuerdings P. Powell „Geist im Menschen“ 1894; wie den Geist zum Product ihrer Entwicklung macht, wie schließlich mit der „eigigen Aequation“ (vgl. Ab. I, S. 39; 181) auch jede idealistische und moralische Weltanschauung preisgeben müssen. Er verfiel in den bodenlosen Sumpf des materialistischen (deterministischen) Naturalismus und bewegt sich dabei in den nichtsjugraben, widerspruchsvollen Erdensavannen: die „Natur“ in ihrer blinden „Weisheit“ schafft, ordnet, wirkt, erzeugt, handelt, denkt, so producirt schließlich „Geist“, ohne selbst aus dem Geist geboren zu sein! — Die geistlose Weltansicht wird nothwendig zur geistlosen, weil sie das Problem des schöpferischen Gottesgeistes der Seite legt und den allbeherrschenden Vornarr des allein Zweckbedingten, d. h. persönlichen Geistes verkennt. —

Es scheint nun die mythische und theosophisch gefärbte Gotteslehre mit ihrem romantischen Hintergrund warmer Geistesinnigkeit und persönlicher Hingabe an den „unendlichen Geist“ ein heilsames Wegengleich gegen das Vorwalten pantheistischer Speculation darzubieten. Allein hier tritt das geistige Wesen Gottes in geheimnißvolle Verbindung mit der „Weislichkeit“. Bei dem von allen Mythischen erstrebten Ziel einer allmählichen „Vergeltung des Menschen“ liegt eine solche „Bemenschlichung Gottes“ nahe genug. So wird die theosophische Mythis mit ihren neuplatonischen Ideen mehr oder weniger benutzt zu einer Streusicht pantheistischer Weltanschauung: „Gott in Natur und Natur in Gott zu schauen“, das ist das Ideal ihrer verchwommenen, contemplativen Frömmigkeit. — Seit den Zeiten des Aescopagiten (Pseudo-Dionysius im 6. Jahrhundert) und des Scotus Erigena (De divisione naturae um 840) hat diese Richtung in frommen Gemüthern wie Meister Eckhardt und Lauter die beständigen Mäthern zu Tage gefördert. Aber gesunde Frömmigkeit theistischer Weltanschauung dürfen wir an diesem Punkte kaum erwarten. Sie bedenklichen Folgen traten A. V. besonders deutlich zu Tage in Seb. Franke's (von 1642 ? 1642) „Bildin Arch“ (2. A. 1638). Obwohl dieser mythische Schwärmer, wie Luther sagte, ein „Reiterer“ sondergleichen war, dem nichts gefiel als „Geist, Geist, Geist“, verlor er Gott doch dermaßen in die „Natur“, daß er den „personlichen Gott“ erst in der Welt (als seinem „Sohne“) und im Menschen (durch Christus) zu personlichem Geist werden ließ. — Im Anschluß an den tiefenigen Schwärmer Jacob Böhme († 1624; vgl. bef. Morgenthau's im Aufgang) und den schwedischen Schwärmergeist Swedenborg († 1772;

vgl. bef. Arana coelestia) haben dann Theosophen wie Fr. Chr. Delinger († 1792) und Jul. Hammerer († 1835) die Idee einer „Natur in Gott“ weiter zu entwickeln und zu begründen gesucht. Kennenlich orientirte sich Delinger (Theologia ex idea vitae und Bibl. Wörterb. S. 22 f. u. 518) in den Gedanken des „Unglücklichen Gottes“; condit in loco gloriae, in qua Deus habitet, corpus quoddam illimitatum suo spatium (?) gloriae immensum. So wahr und beherztam das von ihm kommende Wort ist: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes“, so freudlos muß der Gedanke uns beunruhigen, daß Gott ein „andereger Körper“ (conditio in adjecto) oder „unnehbare Räumlichkeit“ — ein „lang ausgedehnt Wesen“ würde Luther spottend sagen — zutommen soll. Es liegt ja für den sinnig-kommen, geistgläubigen Menschen ein unentbehrlicher Keiz darin, die Sphären: muß! einer auf „Parmanie“ angelegten Welt in Gottes Wesen selbst zu suchen, oder die irdische Schwärheit und Habenpaßt der Natur auf Gott selbst zu übertragen und ihm folgen auch eine feiliche „Erreuer“ (3. Böhm) anzuschreiben, aus der die lichtvolle Erhellungsmacht herausgehoben ist. So auch neuerdings Jos. Glaaen, Schöpfungspiegel oder die Natur im Lichte des Wortes. Ab. I, Das Licht und die Farben in Natur, Geist und Leben 1896. Nach seiner Meinung soll, entsprechend der Natur, wo alles Irdische uns Anlaß gibt, durch Vertiefung in das Geistesleben zu bringen“, auch in Gottes Wesen „Licht und Farbe“ zu finden und zu finden sein, so eventuell auch jenes „elektrische Fluidum“, für das eine Maria Kardi (f. m. u.) schwärmt! Ein pantheistisch (resp. mythisch-gnostisch) angehauchtes Menschenbildlein treibt jenes Theologumenon doch. Es phantastir A. V. J. Hammerer (Gott u. seine Off. in Nat. u. Geschichte 1836; 2. A. 1882; Physion sacra 1869) den „ewigen Selbstformation Gottes in ewigem Lichtsich“. Auch Philosophen wie Fr. Haeder, Willroth (Religionsphil. S. 66 ff.), Fr. Hoffmann rühmten in Anlehnung an Schelling's „Offenbarungsphilosophie“ (in seiner zweiten Periode), Gottes Herrlichkeit in der Leiblichkeit. Die „Natur in Gott“ hänge mit der „Natur der Welt“ dreier zusammen, daß Gott, der selbstbewußte persönliche Geist — wie Schelling (SW. II, 3 S. 289 f.) behauptete — „nur an einem Naturgunde zu seiner vollen Selbsterlösung“ gelangen könne. — Unter den mythisch geisteten neueren Theologen haben dann Männer wie J. M. Ganne (Die Idee der abf. Persönlichkeit oder Gott in seinem Verh. zur Welt, 2. A., 1865), R. Reiche (Wortwort zu Anderen's „Aphorismen Celingers“ 1847), so selbst Th. Bez. Kibel, Schöberlein u. A. diesen Gedankengang, wenn auch unter mannigfachen Gestalten, weiter zu spielen versucht. Freilich betont Reiche (Th. Geist I: S. 84; Dogm. I, S. 25 f.) ausdrücklich die „Persönlichkeit des geistigen Gottes“. Had in seiner Schrift „Zur Dogmatik“ (2. A. 1879 S. 82) betont er: „dem Ganze aus ihm ist eine durchaus theistische Natur, die

nie auch nur die leiseste Reizung und Anreizung, weder pantheistisch, noch theistischer Art in sich vermischt hat". Dennoch redet er von dem „theogenischen Weltprozeß" als einem „göttlichen Selbsthergangsprozeß" im Zusammenhang mit jenem „höchsten göttlichen Naturorganismus". Ja, er fordert, daß Gott als „Geist und Natur" erfaßt werde, um den sittlichen Weltprozeß; die stetige „Vergeltung der Materie" zu vollen Verständnis zu bringen (Theol. Ztsch. 1<sup>o</sup> S. 125)! — J. Th. West (wie sein Schüler Kübel) stellt zwar den „Geist-Gott" in den Vordergrund seiner „Logik" und „Lebenslehre"; aber er redet doch gern von der „Organisation" des gotttheistischen Lebens in „menschlicher Verpersönlichung" (Gl. u. L. S. 298); oder von einer „geheimnisvollen, um die göttliche Kraftactivität angelegten Lebens-sphäre", die naturhaften Charakter trägt und schließlich in uns die Naturheiligung durch den Geist bewirkt, je reifer (vgl. a. a. O. S. 297; Verzw. I, S. 96). — Es bedrückt diese ganz naturforschende Gotteslehre meines Erachtens auf dem Irrtum, daß man dem schöpferischen, reinen Gottesgeist nicht die Fähigkeit zutraut, mit seinem allmächtigen „Gott werde" diese material bedingte Naturwelt ins Dasein zu setzen (v. u. Cap. 2. § 12 ff.). Man vergißt dabei, daß das Stoffliche (bis sogar „Masse" oder „Materie" durchaus den Charakter des „Gewirkten", b. h. des „passiv Bestimmten im Werden und Werten" an sich trägt (vgl. H. Schell, Das Problem des Geistes 1898 S. 31 f.). Dem „Stofflichen" kommt also an sich keine volle und wahrer (selbständige), sondern nur gleichsam „phänomenale" (geimellige, wechselnde und bedingte) Wirklichkeit zu. Im freischwebenden aber haben mit die, Zeit und Raum überdauernde, alles Geschöpflich-Natürliche erst zu selbständigen Dasein ausbreitende Wirkiamkeit und Wirklichkeit (ideale Realität) zu suchen. Tief und treffend sagt Eucken (Der Kampf um den geistigen Lebensinhalt 1896, S. 29 f.): „In der Natur liegt eine Verwegung zum Geist" weil das „Gestaltlose nicht eine Zurecht oder Zurecht zur Wirklichkeit ist", sondern ihre eigentliche Wesenheit resp. „Erhellung ihres eigenen Substanz". Der Geist — als „Nacht aller Dinge" — ist die stillschweigende Voraussetzung alles Schaffens. Das ist das offene Geheimnis jenes Idealismus geworden, der uns erst die Welt der ausserlichen Realitäten verständlich macht, d. h. zusammenhangslos und ideal erkennen läßt. So bringen sich die Voraussetzungen des „urgelbigen Bewusstens" und der möglichen „Erfahrung" eines geistigen Zusammenhanges in dieser phänomenalen Welt gegenüber (vgl. Schanz, Neue Versuche der Apologetik 1897, S. 209). H. Schell (Das Problem des Geistes u. S. 30) sagt: „Der Geist (— Gott) ist reine That ohne dunklen Untergrund und ohne eine dieser Selbstthat fremde Voraussetzung als rein sich selbst bestimmende Willens- und Thatthat." So wird „die göttliche Selbstursache zum Seltungsgrund und zum Ideal alles wirklichen Seins". — Wirft man hingegen die

„leibliche Natur" in Gottes Wesen selbst hinein, so droht uns das Gespenst der spannungslos anstarran naturan oder von ekstensa! Ja, es ist dann nur noch ein Schritt bis zu jener verhängnisvollen Konsequenz, die z. B. Fr. Höpner nicht kritiklos des Gottesbegriffs in den modernen Weltanschauungen (1857), wenn er die gesammte Naturwelt in ihrer lebendigen Einheit den „makrokosmischen Körper Gottes" nennt.

Selbst bei dem stark mystisch angehauchten Gedächtnispantheismus Schleiermachers ist diese Vermischung von Gott und Natur (Unirismus) eine naheliegende Gefahr, wenigstens Schleiermachers eben „Gegenjub" — wie er uns in dem Unirismus doch überall begegnet — von der Gotteslehre ausgeschloffen wissen wollte. Der fröhenlangige Jug in seiner Geschichtslogie schloß ihn nicht davon, die Hand des Pantheismus zu fassen. Seinem frommen Gefühl „graut vor jener rationalistischen Abstraktion des Deismus" bezagt, daß sein „religiöser" Pantheismus „gleich dem Gras der Prärie anstößt, während doch die geistige Materie — die philosophische und dialektische Weltweis- und Wissenschaft — unter dem Gras laueret" (Rupper, Veranschaulichung der Theologie 1898 S. 7). Meinte doch dieser gewaltige geistliche Lehrer (vgl. Gl. u. L. § 8 Kap.): Der Unterschied zwischen dem pantheistischen und pantheistischen Gottesbegriff sei ein Kosmos, der die Förderung erst gar nicht bedürfte. In dem „Neben über die Religion" wird demgemäß der „Sinn für das Unendliche" als die Kernpunkt bezeichnet und in den „Neologen" dem „heiligen" Spinoza ein Ehrenamtal gefahrt. Wenn Schleiermacher (Dialektik ed. Jonas 1839, S. 155 ff.) die „Gottheit" als die „Einheit des alle Gegenstände in sich aufhebenden absoluten Subjekts" bezeichnet, so ist dieses von der spannungslos „absoluten Substanz" kaum mehr zu unterscheiden; denn — so heißt es dort — „die höchste Lebensseinheit (Gott) kann nie als eine persönliche Geist werden". Freilich muß für den, der das „fromme" Selbstbewußtsein mit dem „schlechthinigen" Abhängigkeitsgefühl und Gott als das „Woher" dieses „frommen Geistes" mit der „schlechthinigen Mutterähnlichkeit" oder „anfernden Einheit der Welt" identifiziert, jeder spezifische Unterschied zwischen Gott und der „Naturerhebung" vermisch werden. Der absolute Determinismus ist die verhängnisvolle Frucht dieser Weltanschauung und dieser Gottes-Idee. Das können wir (trotz dem theistischen Hintergrund seiner reformiert-alvinistischen Grundansicht) bei dem consequentesten Schleiermacherianer Aeg. Schweizer wahrnehmen, wenn er in scharfer Polemik gegen die „horrible Idee einer Selbstherkunft Gottes" die „etwig sich gleichbleibende Weltverbindung" ins Feld führt (Gl. u. L. S. 298 ff.). Schweizer hat die Verleugung seiner pantheistischen Gotteslehre nicht gegogen. Er behaut mit voller Empfindung den Glauben an den Gott, der als die „erlösende Liebe in Christi" sich und begenigt. Das mag als ein Beweis seines tiefsten, geistlich frommen Ge-

sahls gelten. Diefes aber ist nicht dazu angehan, und von der Selbsterkenntnis seiner doppelklingigen, pantheistisch gefärbten Speculation zu überzeugen. Ugl. darüber Art. Drems, Die heilige Speculation seit Kant, mit bes. Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeits Gottes Bd. II, S. 181 ff. Drems selbst spricht sich gegen die wissenschaftliche Haltbarkeit der Idee göttlicher Persönlichkeit aus. Neulich J. Baumann, Religionsphilosophie auf modern (?) Miß. Grundlage 1886 und namentlich in seiner neuesten Schrift: Die Grundfrage der Religion, Verzicht einer auf den realen Wissenschaften ruhenden Gotteslehre, wo Gott (S. 67 ff.) „als einheitlicher Weltgrund“ — also rein pantheistisch gefaßt wird.

In der neueren Religionsphilosophie wie Dogmatik scheint mir jene „Amphibolie“, jenes Hin- und Herwandern zwischen pantheistischer und theistischer Gottesidee mehr oder weniger überhand zu sein. Es ist ein unbestreitbares Verdienst A. Ritschl's und seiner Schule, den in Christo offenbar gewordenen Heilsgott im Sinne eines lebendigen Theismus in den Vordergrund gestellt zu haben. Wodurch aber bleibt m. E. auch hier der sich notwendig einwirkende Gedanke, daß das Reich Gottes, wie die ihm zur Verwirklichung dienende Welt notwendig in den „Selbstzweck Gottes“ gehöre, und daß der entscheidende Gesichtspunkt bei Darlegung der christlichen Gottesidee die Förderung oder Wahrung unseres „Selbstgefühls gegenüber den Gemeinen der Welt“ sei. Zur klaren Klärung dieser theologischen Centralfrage gelangt m. E. die Ritschl'sche Verwirklichung nicht (vgl. S. 66). Die theologische Schule Ritschl's und die evangelische Kirche der Gegenwart 1897, I. S. 44 ff.). Das liegt daran, daß einerseits die Welt und in ihr das „Reich Gottes“ zum göttlichen „Selbstzweck“ erhoben und „vom Standpunkte Gottes“ die „höchstmögliche Abhängigkeit der Menschen von Gott“ behauptet wird (was an pantheistische Voraussetzungen rinnt); und daß andererseits Gottes Wesen (theistisch) als „Geist, Wille, Unabköstige Kirche“, resp. „Gnade und Tugend“ gefaßt, aber gleichwohl (nach Art des Deismus) ein „Hingebliches Gottes in die geschichtliche Entwicklung“ betritten wird (vgl. R. u. B. III S. 154 ff. mit 307 ff.). S. a. §. 2. Uebrig, der in seiner vorstehenden Abhandlung „über das Verhältniß zwischen Rechtfertigung und Heiligung nach Ritschl“ (R. u. B. 1897, 8 ff.), den Nachweis liefert, daß das Verhältniß zwischen dem religiösen und sittlichen, resp. dem Abhängigkeits- und Freiheitsmoment in der Entwicklung des neuen Menschen bei Ritschl unbedeutlich bleibt wegen der „vom Standpunkte Gottes aus“ behaupteten „höchstmöglichen Abhängigkeit des Menschen von Gott“.

Seu großer (symptomatischer) Mangel erscheint es mir, daß bei Ritschl die Idee der göttlichen Selbstbeschränkung nirgends zur Geltung kommt und daß bei seiner Scheu vor jeder theologischen „Metaphysik“ er

jene „wissenschaftliche Hypertheie von Gott“ nicht zu voller Klarheit und Entschiedenheit zu bringen vermochte. Vgl. Ritschl's „Erkenntnis wie die Liebe Gottes“, 3. f. Th. u. A. I, S. 287 ff. Gleichwohl verdient es unabweisbare Anerkennung, daß in dem Ritschl'schen Gedankentriebe der lebendige, in Christo „offenbar“ werdende persönliche „Vater-Gott“ als der Alles beherrschende Geist und Wille jener pantheistisch-amphibolischen Idee einer „Natur in Gott“ entgegengekehrt wird. (So entschieden bei Herrmann, Verfahr der Christen mit Gott 2. H. S. 101 ff., wo Gott als der „durch Jesus in uns wirkende Geist“ charakterisirt wird; eben so bei J. Rasch, Dogmatik S. 181 ff., wo Gott zwar als „das Absolute“ (im formalen „Schema“) dargestellt, aber doch „durch die Beziehungen des persönlichen Lebens“ und verständlich werden soll.

Unter dem Einfluß von Kant und Bohr entspricht diese Ritschl'sche (theistisch) Auffassung der philosophischsten Selbstbindung, sofern und soweit sie im Gegensatz zum naturalistischen und idealistischen Pantheismus der sinnlich-geistigen Richtung und in Wiederentwässerung an Leibnis (resp. Herbart) die theistisch-geisteswissenschaftliche den Begriff des rein geistigen und persönlichen Gottes zu vertiefen sucht. Dem Umfange in dieser Beziehung Frankreichs besonders deutlich die Schrift des jüngeren J. R. Fichte: „Sätze zur Vorlesung der Theologie“ 1886, wo der Gedanke durchgeföhrt wird: „Die Form des Absoluten ist die Schöpfung. Gott mit dieser Form hat sich die absolute Idee zur Persönlichkeit im höchsten Sinne, zu Gott verklärt. Gott als Person negiert heißt das Absolute selbst an ihm negieren.“ Damit stimmt die 50 Jahre früher erschienene Schrift deutscher Philosophen: „Fragen und Beantworten über die nächste Fortbildung des heiligen Speculation“ (1876), eine Schrift, die in der eigentümlichen Art, wie sie den Weg „vom Pantheismus zum Theismus“ zu bahnen sucht, auf A. G. v. Boer's Weltanschauung einen so durchschlagenden Einfluß geübt hat (vgl. Dr. Stöckle: A. G. v. Boer und seine Weltanschauung 1897, S. 3 ff.). Selbst die von Schelling-Engel'schen Prämissen ausgehenden Religionsphilosophen wie Anton Günther (Hochschule zur specul. Theol. 2. K. 1848), Staabermeyer, Meißner, Dellinger, Broßhammer, Garrigue, Erdmann, Kliefel, Fischer (in Erlangen), femer die an Lehr sich anschließenden wie Trendelenburg, Rauwenhoff, Hegeler, R. Siebel, Seydel, Siegmund, Haas u. A. lassen ihre religiöse Grundanschauung gipfeln in dem persönlichen Gott. Rechtswürdig ist es J. L. wie neuerdings der aus Günther'scher Schule hervorgegangene Dr. G. Welzer (Der Beweis für das Dasein Gottes und seine Persönlichkeit 1894) „im Lebensbegriffe des menschlichen Geistes das Postulat eines selbstherrlich-persönlichen Gottes“ begründet (S. 62 ff.). Selbst zum „entwickelungs geschichtlichen“ Standpunkt und suchte man (S. R. Karl Schulz: der Gottesgedanke v. 1888, S. 168 ff.) die theistisch Gottesidee zu ver-

theidigen. Einen entscheidenden Schritt zu philosophischer Begründung dieser Weltanschauung hat besonders Leibniz (schon in seiner Metaphysik, besonders aber in der „Religionsphilosophie“ 1883, S. 376 ff.) getan, ohne jedoch die Kernfrage (die innergeschichtliche Selbstbeziehung des lebendigen Heiligtums) zu voller Stellung zu bringen. Aber er erkennt doch an, daß nur im Christentum der richtige Begriff der „Substanz“ gefunden sei, d. h. das „Ich als selbständiges ewiges Wesen festgehalten“ werde (s. o. Leibniz). Kurz vor ihm auch Beel — nicht als „unpersönliche Verumnachgemeinschaft, im üblichen Haß des reinen Denkens zum Götzenopfer eskalierend“, sondern wirklich als „persönlicher Geist“ erlebt werden (Beel, S. XI f.).

Grundgedanke in dem Herdengrund des religiösen Bewußtseins, wie der philosophischen Weltanschauung steht R. O. Koge die Idee der göttlichen Persönlichkeit (Grundgedanke der Religionsphilosophie 2 H. 1942). Unter Abwehr der pantheistischen Weltanschauung und mit unübersehbare Anlehnung an den Leibniz'schen (resp. Herbart'schen) Individualismus hat Koge bereits in seinem „Mikrokosmos“ (3. H. 1876 ff. bei W. H.) den „reinen Spiritalismus“ zu verhandigen gesucht, der nur „den Geist als wahrhaft seiend, alles Andere (die materielle Geschwinnungswelt) als dessen Produkt faßt“ (ähnlich Kaden s. o. S. 134). Mit Bezugnahme auf die Gesetze monistisch-pantheistischer Richtung führt er sodann (in seiner „Religionsphilosophie“) aus, daß man sich „dieses Eine Geistige“ schließlich nicht als „an sich unbewußt Bewußt“ denken dürfe, die sich etwa „nur in den einzelnen geistigen Wesen zum Bewußtsein steigere“ (Hardmann). Denn: „wie kann absolute, also vollendete Vernunft unbewußt sein? Sie wäre als Stunde Nacht“ Anverwandt. Und „aus solchen unbewußten Reflexen“ könnte nie und nimmermehr eine bewußte Vernunft als Endresultat entstehen (a. o. S. 29).

Ich verweise hier auf die ähnliche Argumentation in Siebel's Vortrags der Religionsphilosophie 1893, S. 24 ff.; Siebel, Religionsphilosophie 1878, S. 5 ff.; und bei dem tiefgreifenden, leider so früh verstorbenen Glogau: Abriss der philos. Grundvorlesung, 1888 f. 2b. II, S. 39 ff.

Interessant ist die treffende Darstellung des neuerdings gemäßregulierten katholischen Prof. H. Schell (Problem des Geistes S. 12 f.). Die göttliche Persönlichkeit ist nach ihm „jene innere Einheit der Lichtkraft, die die ganze Fülle der Wirklichkeit, Wahrheit und Güte ewig vollzieht, und dadurch bezeugt und genieszt.“ Die ewige (unpersönliche) Persönlichkeit hingegen gilt ihm nur als „jene innere Einheit, die die Gesamtheit des Wirklichen in sich denkend und liebend zu sammeln, zu verstehen und zu verwerten vermag.“ Im Menschen findet sich also die volle und reine Geistigkeit nicht. Er ist nicht „selbstschaffende Deut- und Willenskräft“ (wie Gott), sondern ein „an Naturerkenntnissen gebundenes Deut- und Willenskräft“ (S. 82 f.). In „nur wenn Gott als das Urwesen Selbstbezeugt und Selbst-

wille ist und so alle Wirklichkeit als sein Eigentum bezeugt, ist auch unser Wollen und Denken fähig, der Wirklichkeit erkennen und allgemein habhaft zu werden“ . . . . Der Wille des Schöpfers gibt den auswendig gültigen Geltungsformen die tatsächliche Verwirklichung in der Besonderheit des individuellen Einzelseins. . . . Damit ist auch der Wert und die (ewige) Bedeutung der Einzelpersönlichkeit im höchsten Sinne festgeschaltet. Gott als (selbstnennender) (persönlicher) Geist ist der Urheber und Mächtig der selbstherrlichen (resp. unsterblichen) menschlichen Einzelpersönlichkeit“ (S. 86).

Ich komme auch kurze Zeit. Der Pantheismus — so sagt er a. a. O. S. 27 — prüft zwar das „enklare Leben der ewig einen (unpersönlich geistigen) und körperlichen) Substanz, die in unauflöslichem Wechsel ihrer Einzelgestalten bleibt und wieder in sich verfließen lasse.“ Aber hier bleibe „der Stachel des Dualismus“, und es kommt denn nur zu einer „Gottbildung in naturalistisch-biologienwissenschaftlicher Form“ (S. 47). An eine Entziehung des geistigen Lebens aus Reichen bloßer Materie zu denken, sei „ein Beweis leichtfertiger Günstigkeit für physikalische Robetheorien“ (S. 92). Mit diesen untreuen Auspruch Koge's stimmt sogar R. O. Krogisch, der in seiner Schrift: Der antioch.-phylogenetische Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes (1892, S. 21 ff.) im Anschluß an Haeckel's „biogenetisches Gesetz“ die Behauptung durchzuführen sucht, daß „die ganze Entwicklung der Lebewesen bis zum Menschen hinauf ohne das Dasein eines persönlichen Gottes als geistiger Potenz“ gar nicht zu denken sei. Wgl. z. B. Krogisch: „Der Geist persönlich“ 1896, S. 9, 14. Krieps, Einleitung in die Philosophie 1896, S. 132 ff., wo sich eine vorwiegliche Widerlegung des theoretischen Materialismus als einer „leeren Puppe“ findet. Weiterführend ist auch der Postulat in (Gibburg) James Orr Vortrag: The christian view of the God (1893, Nr. 3, wo die „theistischen Postulate der christlichen Weltanschauung“ viel klarer dargelegt werden, als in der sich selbst widersprechenden Behauptungsmittelung eines Glogau'sche (a. o. O.), der zwischen „persönlichem“ und „unpersönlichem“ Gott hin und her schwankt. Gegenüber solcher Zwitterstellung ist es wohl, Koge's scharfsinnige Argumentation zu verfolgen, wenn er sagt (S. 46): Im Menschen sei der Begriff der Persönlichkeit nur unvollkommen ausgebildet. Es bleibe in unserem Ich stets etwas zurück, was dieses sich selbst nicht zu erklären vermag (wegen der stinkenden Zusammenhangs). Vollkommene Persönlichkeit sei nur mit dem Begriff eines unendlichen Wesens vereinbar (S. 48). Den „endlichen Wesen“ sei nur „eine Annäherung davon erreichbar.“ Gott persönlich zu denken sei also kein „Beweis für Antropomorphismus“, denn die Unterschiede des unendlichen vom endlichen Wesen werden hier nicht übersehen, sondern gewahrt (S. 92). Es erinnert uns diese Argumentation an den Spott Gogel's über jene Theoretiker, die von Gott argumentieren, aber seine Persönlichkeit leugnen („Der Herr Professor ist eine

Wesen, Gott ist keine"! Gott als das „blinde Substrat“ der Welt fassen, heißt für uns so viel, als ihn mit dem „vollkommen Dunkeln und Undurchdringlichen“ gleichsetzen. Absolute geistige „Selbstständigkeit des höchsten Princips“ involviert aber nach Loge nicht „absolute Unveränderlichkeit“ (S. 31). Ein Gott, der immer sich vollkommen idealisch wäre, würde keinem religiösen Bedürfnis entsprechen. Wir brauchen einen „lebendigen Gott“ und meinen daher mit der „Unveränderlichkeit“ nichts weiter als „die Konsequenz, die Folgerichtigkeit seiner geistigen Bewegung“, nicht aber „die Starrheit und Monotonie eines völligen Selbstabgeschlossenheit“ (S. 82). — Loge ruft mit diesen jehesimigen Darlegungen doch noch nicht bis in die Tiefen des Heilgottes einbringt, der kraft seiner liebevollen Selbstbeschränkung uns Menschen auch menschlich zu nahen vermag, das liegt daran, daß sich bei ihm die Gottesidee nur gegen die pantheistische Gefahr nicht. Wegen die heilige Einzigkeit eines von jehesimigen Gottes kann und aber nur die christozentrische Auffassung sichern, die Gott den selbstherrlichen persönlichen Geist in seiner ethischen (resp. meta-ethischen) Eigenart als die heilige Liebe erfährt, wie sie sich uns heilsgeschichtlich als der einzige Quell alles Guten und für die Glaubenserfahrung als die einzig Heiligungsmittel der heilssfähigen und heilbedürftigen Menschheit erweist (§ 6).

## § 6. Gott als die heilige Liebe.

### (Meta-ethische Einzigartigkeit Gottes.)

1. Wird Gott, der persönliche, selbstherrliche Geist, in seinem einigen und einzigartigen Wesen ethisch näher bestimmt, so erscheint er uns als der schlechthin Gute und demgemäß als „das höchste Gut“ für den heilssfähigen Menschen. Durch das Gutsein wird der allgemeine Begriff des persönlichen Geistes erst inhaltlich und zweckvoll bestimmt. Das göttliche „Wollen und Denken“ bleibe sonst ein abstract-formaler Begriff, wenn wir nicht auf Grund seiner Selbstoffenbarung ihn in seiner stillosen Vollkommenheit erfassen, kraft welcher er Alles, was wir in der Menschheitsgeschichte gut oder stillos vollkommen nennen, nicht bloß unendlich überträgt, sondern einzig und allein bedingt. In diesem Sinne konnten und mußten wir von einer überstiltischen (meta-ethischen) Einzigartigkeit des Heilgottes reden (s. o. S. 83 f.), sofern er nicht bloß selbst gut, ja der einzig Gute (*εἷς ἀγαθός*),

sondern als das weiseste, höchste Gut Quell und Ziel, Norm und Ideal für alles creatürliche stillos Leben und Streben ist.

Das schlechthin Gute im geistig-ethischen Sinne, d. h. im Unterschiede von dem bloß Zweckmäßigen und Brauchbaren in der Verwendung von Sachgütern, nennen wir jene ideale Willensbestimmtheit, die in sich selbst vollendet durch Wort und That, durch die Bestimmung und deren stetige Kundgebung die Vollkommenheit und Vollendung Ankerer zu erzeugen und zu fördern geeignet erscheint. Was nun, was wir als stillos gut, d. h. im geistigen Willensleben, in Bestimmung, Wort und That, als normal und ideal bezeichnen, ist es für den religiösen, gottgläubigen Menschen nur insofern und inwieweit, als es in Gott ruht, von seinem Willen bezeugt und bestimmt ist. Das Gutsein fassen wir also nicht als eine bloße Eigenschaft Gottes — wie etwa die Güte und Treue, die Freundlichkeit und Barmherzigkeit, durch welche er sich der Menschennote als der schlechthin Gute erweist (s. § 9). Vielmehr ist Gott selbst der wesenhaft Gute und als solcher ewiger Urgrund und Quell alles Guten in der Welt.

Freilich klingt es zunächst wie eine leere (tautologische) Behauptung: „Gott ist das Gute“ und „das Gute ist Gott“; ja es ist ein alter Streit (s. B. der Thomisten und Scotisten) ob das Gute deshalb für gut gilt, weil Gott es will; oder ob Gott es will, weil es eben gut ist. Und der tiefe augustinische Satz: omne bonum Deus aut ex Deo — rettet uns nicht aus diesem schwebenden Dinkel (circulus vitiosus); denn er sagt uns noch nichts über das Wesen des Guten und über den Grund, warum es als gut gilt. Erst wenn wir auf die einzelnen Momente des persönlichen und selbstherrlichen Geistes, als welchen wir Gott im Glauben erkannten (s. o. S. 116), zurückgreifen und sie im Lichte des zu erstrebenden ethischen Ideals betrachten, kommen wir der Sache selbst näher. Das Gute, als das schlechthin Erstrebenswerte, ist alles das, was das geistige Leben und das wahre Wohl der Gemeinschaft zu fördern im Stande ist. Für das geistige Leben können wir uns daher kein anderes und höheres Strebezziel

denken, als die innige und frische Selbsthingabe des persönlichen Willens zu wohlthuerender gegenseitiger Wechselgemeinschaft in Theilgabe (Wittheilung) und Theilnahme. Und das nennen wir eben Liebe im tieferen, idealen, geistig-sittlichen Sinne, also im Unterschied von der bloßen Sympathie oder der Anziehungskraft verwandter Naturen. Die Liebe als bloße Gefühls- und Gemüthsaffection, als Jüneligung, vollends die Liebe als sinnlich-begehrliche, resp. geschlechtliche Ergänzungsbedürftigkeit oder als der Trieb das zu suchen, was Einem angenehm resp. unangenehm ist — kann auch der Ursprung alles Bösen sein, ja führt als egoistisch geartete Liebe — wie Dante sagt — „in die Hölle“. Das „für sich Habenwollen“ ist als lächerliche Selbstsucht der contradictorische Gegensatz zu dem, was wir im sittlichen Sinne Liebe nennen, die das schlechthin Gute dadurch fördert, daß sie in Selbstverleugnung und Selbstaufopferung das Wohl des Anderen sucht und in solcher Hingabe zur Gemeinschaft sich selbst beseligt weis.

In uns Menschen zeigt sich die wahre Liebe nur als das stetige Streben des Willens, in persönlicher Gemeinschaft das Wohl des Andern zu fördern und in solcher Förderung Freude zu empfinden. In Gott, dem ewigen Urquell alles Guten wie aller Liebe, kann die Hingabe zu beseligender Gemeinschaft nur gedacht werden als in sich vollkommener persönlicher Wille, nicht als „Gemüthsaffection“ (Rahms) oder gar als aufwallendes „Gefühl“ (Zeichnüller). Sofern Gott die Liebe ist, will er sich in beseligender Weise zur Gemeinschaft hingeben. So muß sein Innenleben, als ein schlechthin geistiges ethisch gedacht, zugleich ewiges Liebesleben sein. d. h. will und soll er sich der Creatur, näher der heilsfähigen Menschheit in freier Weise, nicht nach Art einer Naturnothwendigkeit oder in Folge eines Bedürfnisses nach Ergänzung zu persönlicher Gemeinschaft hingeben; so muß Gott in sich selbst, ja in der Tiefe seines Wesens als die selige Liebe, die allein beseligend kann und will, geglaubt und gedacht werden. So erscheint die Liebe als (immanente) Wesensbestimmung des ewigen Gottes, nicht als bloße Eigenschaft

(Schleiermacher, J. Kasian, Fr. Nitzsch). Nur in Gott ist die Liebe thatsächlich und wahrhaft das „Band der Vollkommenheit“ (*σύνδεσμος τῆς τελειότητος* Kol. 3, 14), d. h. die Zusammenfassung alles Besseren, was ihn uns zum „höchsten Gut“ macht und uns innerlich nützt, in ihm „die Macht der Liebe anzubeten“. Inwiefern diese vollkommene Liebe nur in dem Einen, sich in sich selbst persönlich unterscheidenden Gott (als Liebe des Vaters und des Sohnes im heil. Geiste) gedacht und geglaubt werden kann, muß späterer Darlegung (s. u. u. § 6, 3 u. § 7) vorbehalten bleiben. Hier handelt es sich zunächst darum, daß wir den Gott des Heils in seiner persönlichen Eigenart als den schlechthin Guten und gar nicht vorstellen, geschweige denn im Glauben zuversichtlich ins Herz lassen können, wenn wir nicht als Christen, d. h. als begnadigte und beseligte Kinder Gottes ihm ins Herz geschaut haben, d. h. die Liebe als das „eigentliche Herz Gottes“ (Luther) in freudiger Dankbarkeit, in der Bewußtheit seiner Herablassung und seiner vergebenden, heilenden, tröstenden Gnade und Barmherzigkeit erfahren haben.

Der heilsfähigen Menschheit kann also Gott als die Liebe und somit als Urquell alles Guten nur durch die Frohbotschaft des Evangeliums verbürgt werden. Sofern die Verheißung seiner herablassenden Liebe, die sich freiwillig in die Weltströmen geräumlicher Art begiebt, erst in Christo ihren thatsächlichen Höhepunkt, ja ihre verbindende Bewußtheitsform gewinnt, ist auch nur im Christenthum der Gott des Heils uns gewis, der als die Liebe an sich aller menschlichen Liebesgemeinschaft einiger, belebender Urquell ist. In der Erlösung bewährt sich diese seine Liebe als die uns erziehende und, wo es noththut, züchtigende, aber eben deshalb zugleich als die einzig befreiende Lebensmacht für den heilsfähigen Menschen. Man sagt wohl: der Mensch lebt so viel, als er liebt. Es wäre richtiger, weil tiefer stellend, zu sagen: der Mensch lebt so viel, als er sich von Gott geliebt weiß. Gott lieb haben heißt aber für uns Christen nichts anderes, als die Liebe Gottes zu uns für das

höchste Gut achten, weil der Werth alles Guten in uns dadurch bedingt ist, daß es dem Liebeswillen Gottes gemäß ist und in seiner Liebe den geistigen Ursprungspunkt hat (*Deo servire libertas*). Das führt uns aber weiter zur Frage nach der Heiligkeit oder nach der alles Böse ausschließenden, von der Welt, als einer in sündiger Liebe sich bewegenden, abgeordneten Einzigartigkeit seines sittlichen, resp. überfittlichen (meta-ethischen) Wesens.

Wie bei der Begriffsbestimmung des „Geistes“ oder der „Persönlichkeit“, so seien diese Worte in besonderem Sinne von Gott ausgelegt werden, auf das Schwankende oder sogar bei dieser Hinausführende im Sprachgebrauch hingewiesen werden mußte (s. o. S. 102 f. u. 100 f.), so ist es auch mit dem Wort Liebe. Ursprünglich bedeutet das heilige Wort „Liebe“ so viel als jugendlich, freundlich, freigeinnt, „Liebe“ also die herzliche Zuneigung, Lieben (althochd. *liaban*) auf Sachen wie Personen bezogen, verlangen, gern haben (gotth. *liaba* vermischt mit dem lauskr. *liab* begehren, gern wollen, so daß unser „glauben“, gotth. *liabjan*, mittelschdeutsch *g'loben*, althochdeutsch *g'loban* durch das gotth. *Wurzelverbum liaban* mit Lieben zusammenhängt. R. von Hammer (Einführung des Christenthums in die althochdeutsche Sprache 1845 S. 288) wies mit Recht darauf hin, daß erst das Christenthum dem Wort „Liebe“ die höhere, rein geistige Bedeutung der vollen, selbstlosen Hingabe in persönlicher Gemeinschaft verliehen hat. Wir werden weiter unten (sub a) sehen, daß im Unterschied von *geloio*, *lyove*, *erogyn* (sympathische, resp. geschlechtliche oder rein sinnliche Neigung) das Wort *agápe* (*idiloeio*, *caritas*, heb. *agápe*) im biblischen Sprachgebrauch die Willenshingabe (im sittlich-geistigen Sinn einer freien, persönlichen und gegenseitigen Gemeinschaft) bezeichnet, und zwar in ausgesprochenem Unterschied von dem profanen Sprachgebrauch, wo *agápe* in dieser Bedeutung nicht nachweisbar ist. S. Krüger, Wörterb. 8. H., S. 161 f.: „Die Liebe — im vollen biblischen Sinne (s. u. sub a) — ist nicht bloß ein Charakterzug der Humanität (*geloio* *geloio* Tit. 3, 1) oder der allgemeinen Brüderlichkeit (*geloio* *geloio* 1 Petr. 4, 1; 1 Petr. 1, 2; 2 Petr. 1, 1), sondern ein spezifisches Merkmal der Divinität (*o theos agápe* *o theos* 1 Joh. 4, 1 ff.), sofern sie in Christo als väterliche Liebe Gottes reichlichen und uns verbrüht ist. Die *agápe* *agápe* (1 Joh. 4, 1) ist nur in Gott, dem *o's* *o's agápe* (Matth. 19, 17).

2. Wie die Liebe, so ist auch die Heiligkeit nicht eine bloße Eigenschaft Gottes (wie etwa die Gerechtigkeit, die Wahr-

haftigkeit oder Weisheit § 9; vgl. dagegen H. Ermer a. a. D. S. 94 ff.), sondern ganz spezifische Wesensbezeichnung des Heilsgottes als eines von der sündigen Welt und allem Bösen scharf abgeordneten, überfittlichen, weil alle menschliche Sittlichkeit ordnenden (normirenden) und bedingenden (caustrenden) selbstherrlichen Willens. Was wir die Selbstherrlichkeit, das Herrsein schlechthin in dem geistigen Wesen Gottes nennen (§ 5, 2), erfüllt sich für uns durch die Idee der Heiligkeit mit ethischem Gehalt. Und alles Gute in Gott, wie Alles, was durch ihn gut wird oder gut zu werden vermag, ruht auf seiner Heiligkeit. Wir bezeichnen damit nicht bloß den negativen Begriff des „von der Welt abgeordneten“ (v. Hofmann), oder der „Abgezogenheit“ (Z. Nitsch) von allem Profanen, sittlich Unvollkommenen und Sündhaften, sondern die Selbstbewahrung und Selbstbehauptung des göttlichen Willens, als der etnigen Norm und Quelle alles Guten und Wahren. Sofern Gott sein eigenes Gesetz ist, d. h. sofern ihm allein die Autonomie (das ethische Correlat der Autonomie, s. o. S. 108) zukommt, hat man, nicht auf seiner Heiligkeit. Wir bezeichnen diesen theologisch-centralen Begriff weniger abstrakt, d. h. nicht bloß als ethische „Abgeschlossenheit“ Gottes (Frank) gefaßt sehen. Die ethische Selbstherrlichkeit Gottes giebt sich am intensivsten darin kund, daß er nicht nur die unbedingte Norm, sondern auch die einzig-erzeugende, sozusagen urberische (autoritative) Macht alles Guten und Vollkommenen ist. Ihm kommt also die lebendige Auctorität allein zu. Daher erweist sich uns die Heiligkeit in Gott zugleich für alle heils- und heiligungsbewährigen Creaturen als die einzige Heiligungsquelle. Als solche wird uns Gottes Wesen nur insofern und insofern gewiß, als seine ethische Selbstbewahrung die Bewannsetzung bildet für die heilsökonomische Selbstoffenbarung, zunächst in dem durch ihn geheiligten (ausgeordneten, erwählten) Volke Israel, wo Er als der Heilige *o's* *o's*, als der Herr (autor) des schlechthin guten und normgebenden Gesetzes gilt, so daß der wahr-

haftige Gott des Heils geradezu als der „Heilige Israels“ bezeichnet und angerufen wird (s. o. S. 167 ff. über den Namen Gottes), d. h. er gilt als der Erlöser und die Heiligungsquelle für Alle, die durch ihn sich verfühnen lassen und zum Leben im wahren Sinne gelangen.

Es tritt allerdings für das religiöse Bewußtsein des sich sündig wissenden Menschen, auch wo er als Glied des gottgeheiligten Volkes sich ihm gegenübergestellt weiß, der eifrige und starke Gott zunächst als der fordernde, Furcht erzeugende, weil in seiner Reinheit alles Fleisch richtende und der Sünde zürnende entgegen. Insofern hat Schleiermacher Recht, wenn er im Gesamtleben der erlösungsbefähigten Menschheit das Gewissen als das innere Correlat göttlicher Heiligkeit faßt. Der fordernde Gott des Gesetzes muß dem sündigen Volk als der furchtbare Gott erscheinen, dessen heiliges Angesicht für den unheiligen Menschen geradezu tobbringend ist. Aber diese bange Furcht wandelt sich in dankbare Ehrfurcht, ja in fröhliche Lust am Gesetz (Ps. 1, 2; 19, 8 f.; 119, 9 ff.), wenn der heilig Fordernde und heilig Zürnende sich zugleich als der allein die Sünde sühnende und verzeihende in seiner sich selbst gleichbleibenden Reinheit (reatus), ich möchte sagen in seiner innerlichen Wesensgerechtigkeit (Heiligkeit = *justitia interna*) der heilsfähigen Menschheit offenbart. Denn der „Zorn“ kennzeichnet ja nicht das Wesen Gottes. Gott ist die Liebe; aber man kann nicht sagen: Gott ist der Zorn oder ihm eigne (als Eigenschaft) das Zürnen. Im Gegenteil: der Zorn erscheint als ein „fremdes Werk“ (Luther) in Gott, d. h. hervorgerufen durch die Sünde (s. Abschn. II, 3). Es ist also der Zorn die notwendige Rehrseite seines heiligen Wesens, gleichsam der „Unwille“ Gottes als Reaktion und Manifestation seines heiligen Willens wider das Böse, als die richterliche Randgebung ethischer Selbstbewahrung gegenüber dem eigenwilligen Widerspruch der Creatur. Ohne Wahrung seiner Heiligkeit könnte der Heiligott der freien (resp. sündlichen) Selbstbetätigung des Menschen keinen Raum geben. Die darin liegende zeitweilige Selbstbeschränkung

(Zurückhaltung, Zulassung) des heil. Gottes wäre eine Selbstaufhebung, wenn nicht der heil. Zorn (mit Ausschluß aller pathologischen Erregung) die Uebermacht seines richterlichen Willens, die Selbstbewahrung seiner unantastbaren Selbstherrlichkeit aus kund stelte. So giebt er sich im Gesetz als der heilige Gott zu erkennen, der die Sünden ahndet an denen, die ihn hassen; aber zugleich erweist er seine heiligende, erlösende Gnade allen denen, die ihn lieben und seine Gebote halten. Als der heilige, der sein Volk selbst heiligen will, stellt er sich an die Spitze des Gesetzes. Als Israels „Herr und Gott“, der sein Volk aus der Knechtschaft erlöst, bewährt er seine Heiligkeit eben dadurch, daß er (s. B. in der Kultusordnung) selbst die Sühne für die Sünde gemäß seiner Heiligkeit ordnet. Darin zeigt sich die innere Folgerichtigkeit (gegen H. Steiner) seines selbstherrlichen Willens und seiner ethischen Selbstbewahrung, daß er, nicht ohne sein unverrückliches Gesetz anrecht zu halten, die Verpflanzung des nachsthaft Guten auf dem Wege der Erlösung und Veröhnung heilökonomisch, d. h. in allmählich erzieherischem Fortschritt beschafft (s. u. § 28).

Für das christliche Glaubensbewußtsein wird durch das in Christo erfüllte Gesetz göttlichen Heilswillens die Heiligkeit Gottes zur trostreichen Heiligungsquelle. Die Heilsfähigkeit der Menschheit steht und fällt mit dem Gedanken — oder sagen wir lieber mit der überwältigenden Thatfache, daß Gott in dem menschengemordenen Gottessohne sich für uns heiligt, um als der schlechthin Gute und in seiner Selbstherrlichkeit allein Duldige sich zugleich als aller menschlichen Heiligung und sittlichen Vollkommenheit einzigen Ursprung und geistigen Ursprung zu erweisen. Daher tritt uns in der Heiligkeit Gottes, sofern sie alles sittlich Gute in der Menschheit autoritativ erzeugt und autonom regelt, das überjüttliche Moment seines Wesens besonders deutlich zu Tage. Aber freilich nie ohne Beziehung zu seiner in der Erlösung und Veröhnung sich kund gebenden Liebe. In dem wahren, lebendigen und lebenerzeugenden Heilsgott bedingen sich Liebe und Heiligkeit, wie Selbsthingabe und Selbstbewahrung, ohne sich

ihrem Begriffe nach vollständig zu decken. Wie sich aber das Verhältniß beider (meta-ethischen) Wesensbestimmungen zu einander auf dem Grunde christlicher Heilserfahrung gestaltet, haben wir noch abschließend ins Auge zu fassen.

Im deutschen Sprachgebrauch ist das Wort heilig von „Heil“ (goth. hails — gesund oder von Verletzung widerhergestellt) abgeleitet (I. Wd. I. § 15, 1), so daß der Heilige oder das Heilige auf Gott bezogen so viel heißt als Heil bringend; jedoch erst das sittlich und geistlich Keine, oder Gott Geweihte, vom Profanen Abgesonderte. Jedenfalls teilt im deutschen Wort das positive (transitiv) Moment, d. h. Gott als Heils- und Heiligungsquelle mehr in dem Vordergrunde als das negative (intransitiv), d. h. Gott, sofern er abgesondert ist von der sündigen Welt. Im hebr. קדוש (Gegenstand zu Heil) liegt, wie wir sehen werden (sub a), mehr das letztere, während im griech. und latin. *sanctus* und *sanctus* (dabei *sanctus* und *sanctificatio*) beide Seiten des Begriffs vorzuzieht sind.

3. Wie das persönliche und selbstherrliche Moment im geistigen Wesen Gottes (§ 5, 1 u. 2), so stehen auch Liebe und Heiligkeit, ethische Selbsthingabe und Selbstbewahrung in Gott sich weder in ausschließender Weise (als contradictorische Gegensätze) gegenüber, noch auch decken sie sich vollständig (als tautologische Begriffe). Zunächst kann von einem Widerspruch, d. h. von einem antithetischen Verhältniß nicht die Rede sein. Denn der wahre und tiefe Begriff der Liebe kann nur im engsten Zusammenhange mit der Heiligkeit gewonnen und aufrecht erhalten werden (Fr. Ritsch, anders H. Cremer). Ohne die ethische Selbstheit und Selbstbewahrung wäre die Liebe ein (mythisch-panteistisches) Sichverlieren Gottes an Anderes (an die Welt), also nicht freie Selbstmittheilung. Volle Gegenzeitigkeit — das gilt sogar für menschliche Liebesgemeinschaft — setzt stets die Bewahrung des Unterschiebes, das in sich Beschlossenheit der liebenden Person voraus. Sonst träte mit der Liebe ein Unselbständigwerden oder ein sich gegenseitig Unselbständigmachen der Subjekte, d. h. Unfreiheit ein. Der Unterschied, der durch die Selbstbewahrung des liebenden Ich gegenüber dem Anderen gewährleistet sein muß, ist daher das notwendige festzuhaltende Maß der Liebe. — Gott kann also nur so lieben, daß seine Liebe mit seiner Heiligkeit und

Wahrheit im Einklang steht. Und das tritt uns eben in jener innerlichen, göttlichen Wesensgerechtigkeit (s. o. S. 146) entgegen, sofern diese eins ist mit der gesetzmäßig geordneten, heiligen und heiligenden Liebestreue Gottes (A. Ritsch I. u. u. in der Lehre von den Eigenschaften Gottes § 9). Darin liegt durchaus keine Einschränkung oder Verkümmern der selbstherrlichen Liebe, sondern nur die Bürgschaft für ihre Reinheit, Wahrheit und Freiheit. Die Heiligkeit ist daher mit Recht bezeichnet worden als die Liebe Gottes zu sich selbst, sofern er der schlechthin Gute ist. In der Liebe kommen ja Notwendigkeit und Freiheit zu lebensvoller Einheit.

Gleichwohl sind Heiligkeit und Liebe nicht sich deckende (identische) Wesensbestimmungen Gottes, noch auch stehen sie in einem bloß abgeleiteten (geneztischen) Verhältniß, so daß etwa die Heiligkeit als Liebesucht sich fassen ließe (Menken) oder die Liebe der „einzig entsprechende Ausdruck“ für das ethische Sein Gottes wäre (A. Ritsch). Vielmehr stehen Heiligkeit und Liebe Gottes, wenn auch nicht an und für sich, so doch für unser religiöses Bewußtsein und innerhalb der göttlichen Selbstumgebung in einem gewissen Gegensatz wie Selbstbewahrung und Selbsthingabe, wie maachende Forderung und maachefüllende Gabe, sagen wir einfach (biblisch) wie Gesetz und Evangelium. Die Reaktion seiner Heiligkeit erfährt der sündige Mensch als eine ausschließende und rüchtende Macht in seinem Gewissen, als etwa (wie Thomasius sagt) in dem Zorn Gottes, der „hinunter brennt bis in die Hölle“. Das geängstete Gewissen wird dessen in schrecklicher, beunruhigender Weise inne, daß der bloß in seiner Heiligkeit und Unnahbarkeit gebachte Gott unser Tod ist und unsere Verdammlichkeit und zu fühlen giebt. Solche Ausschließung erfährt und empfindet gerade der heilsfähige, sich im Lichte des heil. Gottesgesetzes selbstprüfende und selbstrichtende Mensch als Unseligkeit, d. h. nicht als Erweisung göttlicher Liebe, wenn anders die Liebe Selbstmittheilung und Theilnahme in sich schließt, sondern als Kundgebung des Zornes, d. h. der rüchtenden (exklusiven) Heiligkeit gegenüber der Sünde. Der



Gottes mahren wollen — nahe liegt und nicht unberechtigt erscheint. Aber es bleibt eben ein Postulat der speculirenden Vernunft, unzulänglich in sich, um die ewige, dreifache persönliche Selbstunterscheidung im heiligen Liebesleben Gottes zu erweisen, und unverbürgt, wenn es sich um die Gewissheit des Glaubens an den dreieinigen Heilsgott handelt. Als die heilige Liebe wird uns freilich der väterliche Gott des Heils verständlich, zugänglich und gewiß nur auf Grund seiner Selbstoffenbarung in seinem eingebornen und menschengewordenen Sohne. Aber dieses doch nur dann und insofern, als er sich im Fleischgewordenen Wort (Logos) so kundthut und zu erfahren giebt, daß wir kraft seiner dreifachen Namensoffenbarung und kraft des innerlichen Zeugnisses seines heiligen Geistes auf sein dreieiniges Wesen zu schließen berechtigt und genötigt sind. Wir erfahren und erkennen Gott als die heilige, verführende und erlösende Liebe nur in Christo durch den heil. Geist. Dies führt uns auf die nähere Untersuchung der übergeschichtlichen (meta-historischen) Einzigartigkeit des dreieinigen Heilsgottes.

### § 6. Zusammenfassung.

1. Sofern Gott, der persönliche Geist (§ 3, 1), als der schlechthin Gute sich zu beseigender Gemeinschaft hingehen will, erweist er sich der heilsfähigen Menschheit — insonderheit durch das in Christo thatsächlich verwirklichte Evangelium — als die Liebe, die als erlösende und befreiende Lebensmacht aller menschlichen Liebesgemeinschaft einiger Ursprung ist.

2. Sofern Gott, der selbstherrliche Geist (§ 3, 2), als der schlechthin Gute sich selbst bewahren will, erweist er sich der heilsfähigen Menschheit — insonderheit durch das in Christo erfüllte Gesetz — als der Heilige schlechthin, der in seinem Joren das Böse richtend, auf Grund der Verführung aller menschlichen Heiligung einiger Ursprung ist.

3. Liebe und Heiligkeit bedingen sich gegenseitig, wie Persönlichkeit und Selbstherrlichkeit (§ 5, 2) in der alles geistig

sittliche Leben der Creatur (ancloritato) erzeugenden und (autonom) regelnden, und eben deshalb überjüttlichen (meta-ethischen) Einzigartigkeit des Heilsgottes. Als die heilige Liebe kann jedoch der väterliche Gott des Heils nur dann mit voller Glaubensgewißheit innerhalb der heilsfähigen Menschheit erfährt werden (§ 4, 2), wenn er sich ihr in dem eingebornen Sohne durch den heil. Geist als der Dreieinige zu erfahren und zu erkennen giebt (§ 7).

a) Es läge nahe, beim Schriftbeweis für unseren Paragraphen von dem johanneischen Wort: „Gott ist Liebe“ (1 Joh. 4, 8. 16) anzugehen. Denn es führt in schlichter Weisheit und zugleich in herabgemogener Weise Alles zusammen, was uns zu trösten und für Gott zu erwärmen, was unsere sinnlich andeutende Vertrauen zu wecken und unsere sittliche Thatkraft zu beleben vermag. Allein jener ist bedeutsame Ausspruch — ähnlich wie jener Wort Jesu: „Geist ist Gott“ (Joh. 4, 21 f. v. S. 118 ff.) — A doch nur eine gelegentliche Ausrufung. Bei Joh. wird dadurch die Mahnung begleitet, daß wir uns untereinander lieben sollen, weil die Liebe aus Gott ist (ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστὶν ἡ ἀγάπη καὶ τὸ θεὸς ἀγάπη) und daß der „nicht Liebende“ (ὁ μὴ ἀγαπῶν) Gott nicht erkannt hat (οὐκ ἔγνω), weil (ἐπεὶ) „Gott Liebe ist“. Dieser begründende Zusatz enthält also seine eigentliche, geschweige denn eine „vollständige“ (Richtig) Definition des christlichen Wesens Gottes. Denn ἀγάπη steht hiidemals (v. S. 11) actielllos da. Er bringt — wie v. Hofmann richtig bemerkt — nur auf den einfachsten Ausdruck, was die Schrift, und zwar in ihrem Zusammenhang mit der Heiligkeit Gottes, durchgehend lehrt. Insonderheit betont Joh. an jener Stelle die Liebe Gottes als darin sich offenbarende, daß Er seinen eingebornen Sohn in die Welt gesandt, auf daß wir durch ihn das Leben haben (Joh. 3, 16 vgl. 1. v. S. 107 ff.). Die johanneische Anschauung vom Leben x. 1888 S. 64 f.; 97 f.). Zugleich weist er hin auf die Sühne für unsere Sünden, die durch ihn beschafft hat. Daran, 2.) die der heilige Gott uns in Christo und durch ihn beschafft hat. Daran, 3.) daß wir durch ihn das Leben haben (Joh. 17, 3) — er hat auch die Sühne (Joh. 17, 11) gegeben und geglaubt die Liebe, die Gott zu uns hat x. Ganz ähnlich tritt die enge Beziehung zwischen der Heiligkeit und der Liebe Gottes in dem hauptpriesterlichen Gebet zu Tage. Von dem „heiligen Vater“ (Joh. 17, 1) heißt es, daß — wie er den Sohn ewig geliebt habe (ἀγαπᾷ ἀνεκτάτως τὸν υἱόν) — er hat auch die Sühne (Joh. 17, 1) gegeben, damit sie in solcher Gemeinschaft vollendet werden (συνελευσθῶσιν ἐν τῷ υἱῷ). Diese Liebesgemeinschaft (vgl. κοινωνία πατρὸς τοῦ υἱοῦ καὶ υἱοῦ τοῦ πατρὸς) (1 Joh. 1, 3) ist aber eins mit der „Heiligung in der Wahrheit“ (Joh. 17, 17) wie denn er, der Sohn, sich selbst „geheiligt“ habe

für sie, auf daß auch sie „geheiligt seien in Wahrheit“ (*ἁγιασθῶσιν ἐν ἀληθείᾳ* v. 12). — Hier, auf dem Höhepunkt der Selbstoffenbarung Gottes in Christo, erscheint wie in einem Brennpunkt zusammengefaßt, was die ganze Schrift alt und neuem Testaments uns über diese beiden eng und notwendig zusammenhängenden ethischen Wesensbestimmungen des sich selbst bezeugenden Heilsgottes zu sagen hat.

Die Voraussetzung dafür ist die Gewißheit, daß Gott als der schlechthin Gute das höchste Gut des Menschengeschlecht. Bevor noch von der Heiligkeit und Liebe Gottes die Rede ist, wird alles von Gott Geschaffene als solches, eben weil und sofern es von ihm kommt, als gut und sehr gut (*ἄλλο τι*) bezeichnet (1 Mos. 1, 21). Schon in dieser gegenständlichen Bezeichnung, wo „gut“ soviel heißt als „vollkommen“, in seiner Eigentümlichkeit vollendet (in den LXX meist mit *καλός* übersetzt) erscheint das „Wohl“, unterschieden und geschieden von der „Zweckmäßigkeit“ (vgl. Kuyper, der gegenüber der Gefahr der „Verwischung der Grenzen“ a. a. O. S. 5 das *ἄλλο τι* in Gen. 1, 21, mit vollem Recht betont). Zum ethischen Begriff erhebt es sich aber durch den Gegensatz von gut und böse (*καλὸς καὶ κακός* 2 Mos. 2, 3, 5), wo Gottes Wille und Gebot als Wahrheit des schlechthin Guten, das Welt allein eignet (1 Mos. 2, 17), zu Tage tritt. Im weiteren Sinne wird dann das Gute (*καλόν* Pf. 14, 1 ff.; 88, 21 vgl. mit 4 Mos. 24, 12) als das mit Gottes Willen Hebranzustimmende bezeichnet (vgl. Amos 5, 14 f., Suchet das Gute, lasst das Böse, ist daß ihr Leben möget, so wird der Herr bei euch sein). Als Eigenschaft Gottes (§ 10, 8) gedacht, ist es die Güte (*ἀγαθία*), die sich als Heuchelbarkeit dokumentiert (*benignitas* = mittheilende Güte z. B. Pf. 25, 1 f.; 27, 12; 34, 1 ff.; 54, 4; 78, 1; 145, 1; Jer. 31, 14). Von tiefer Bedeutung ist es auch, daß es — bei der Selbstoffenbarung Gottes an Noe (2 Mos. 38, 10 ff.), wo er die „Herrlichkeit Gottes“ zu schauen begehrt — heißt: Ich will an die vorübergehenden lassen „all meine Schätze“ (*καλὰ καὶ καλά*), d. h. meine Güter, sofern sie in die Erscheinung tritt (1. Mo. 2, 9, 3). So sind die beiden Begriffe gut und schön (*καλός* und *καλός*, *καλός* und *καλός*) innerlich verwandt (s. G. Bremer, Wörterbuch S. 516); denn das Schöne, als „Erscheinung des vornehmsten Guten“ kennzeichnet die „harmonische Bekanntheit“. Das Wort „schön“ (miträtholisch schön) heißt eigentlich loblich als „rein“; und *καλός* ist verwandt mit dem jenseitigen *kaljas* (gottlich; *kaljas* = gesund, frei, waden unser „heilig“). — An der glanzvoll erscheinenden herrlichen Majestät Gottes liegt also freis das „Gut und Rechte“ (*καλὸν καὶ ἄγιον*) zu Grunde, so daß es von Gott heißen kann (wie Moses in seinem Schwanzengesang 5 Mos. 32, 4, f. es preist): Gott ist ein Heil! Wohl unserem Gott die Ehre . . . denn „vollkommen“ (*καλός* synonym mit *ἀγιός*) ist sein Thun; alle seine Abgäbe sind Rechte (*καλός*), ein Gott der Wahrhaftigkeit (*ἀγιός*) ohne Falsch; gerecht und gerecht ist er (*καλός* *καλός*).

Das Gute, das Gott ist, schließt also zugleich die innere „Bogerechtigkeit“ (gegen G. Bremer) seines Wollens, d. h. die Wesensgerechtigkeit in sich. Reiner Wirkke, so daß es die harmonische Vollendung in sich schließt, sofern diese ihre Geseh und Recht in sich selber trägt, d. h. weilblich Gott allein eignet, während die Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes gedacht (1. § 6), wird die durch sein eigenes Geseh bestimmte Rundbarkeit seiner Güter bezeichnet (vgl. Häm. 7, 11 ff.). Das entspricht ganz dem alttestamentlichen Grundgedanken von der Unerschöpflichkeit und Unverwundbarkeit des Gottes, gesehen als des heiligen, weil allein guten Gotteswillens (1. Mo. 2, 17). Deshalb nennt auch Jesus Gott den *εὐδοκῶν* (Matth. 19, 17), ja spricht ihm allein das Geseh in (Matth. 10, 17 ff.; Luk. 18, 10: *οὐδεὶς ἀγαθός ἐστιν ἔμω ἐν τῷ κόσμῳ*). Ihm allein kommt die richtige „Vollkommenheit“ (*καλότης* vgl. *καλός* Matth. 5, 48) zu. Von ihm „dem Vater des Lichts“ kommt allein „alle gute Gaben“ (*καλὰ δῶρα ἀγαθῶν*) und alles „vollkommenes Geseh“ (*καλὸν ἔργον* *καλότητος* Jak. 1, 17; vgl. mit 2, 17: *καλὸν ἔργον*). Daher ist es seine Güte allein, der das „Gute und Schöne“ im Menschen, wie in der Welt zu schaffen vermag (so die *καλὰ καὶ ἀγαθὰ* Luk. 8, 13; das gute Werk Sanna's Matth. 13, 20 ff.; der guten Baum Matth. 7, 17; das gute Werk Eph. 2, 10; 1 Tim. 2, 10; 2 Tim. 2, 15; 8, 17; Ebr. 12, 21). In „alle Erleerung“ Gottes ist gut“ (*καλός*, *καλός* 1 Tim. 4, 14), sofern sie von ihm herkommt (1 Mos. 1, 21). Dies führt uns nun weiter auf den biblischen Begriff der Heiligkeit Gottes, durch die er sich und seinen guten Willen selbst bewahrt.

Zunächst ist es bemerkenswerth, daß der Begriff „heilig“ (*ἅγιος*) im Unterschied von dem profanzreligiösen *ἅγιος*, *ἅγιος*, *ἅγιος* in dem biblischen religiösen Bewußtsein selten oder nie auf die Gottheit als solche bezogen wird (vgl. *ἅγιος*, Bremer, Theol. 1, 12. Nachkom. 12, 1, 28 f.). Der biblische Ausdruck *ἅγιος* (im den LXX *ἅγιος*, *ἅγιος*, *ἅγιος* im Gegenlatz zu *ἅγιος*, *καλός* [s. 5 Mos. 20, 4] bezeichnet zu nächst die Heiligkeit, Befreiung von Sünde, das Angehörsein, aber nicht bloß im Gegenlatz zur Welt überhaupt, sofern Gott „der in seiner Heiligkeit eigene, sein selbst seiende“ ist (v. Hofmann, Schiffbau 1, S. 81), sondern im spezifischen Gegenlatz zur finstigen Welt, kurz zu allem Bösen und Unreinen (daher synonym *ἅγιος* = rein im Gegenlatz zu *καλός*, *καλός*). Heiligkeit ist es einseitig, den biblischen Begriff der Heiligkeit bloß negativ oder excludit zu fassen. Dem Gottes Heiligkeit ist nicht eins mit der Heiligkeit gegenüber der Welt. Der gottgeweilte Weltbald wird zwar heilig genannt, weil Gott ihn aussonderte (1 Mos. 2, 2: *ἅγιος*), zugleich aber positiv für Heiligkeit seines Namens bekrümte und ihn segnete (2 Mos. 20, 7: *ἅγιος* 11 ff.). Sein gottgeweiltes, weil durch ihn „ausgesondertes Welt“ (1 Mos. 10, 5 u. 5 Mos. 7, 2; 14, 1; 26, 10) ist *ἅγιος* zugleich *καλός* d. h. Eigenheitsvoll (1. Eph. 1, 1) ist zugleich

Gegenstand seiner heiligen, weil Christ hingebenden Selbstoffenbarung, wie sie auf alttestamentlichem Boden vor Allen in der Gesetzgeberbarung zu Tage tritt: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig (3 Mos. 11, 44; 1 Petr. 1, 16). Und ihr allein ist der Herr, der euch heiliget (2 Petr. 3 Mos. 31, 4; 2 Mos. 31, 12). Daher tritt dieser Begriff überhaupt erst als „heiligungswortlicher“ (S. Gremer, A. B. S. 51 f.), d. h. als die erlösende Macht zur Heiligung seines Volks beruflich zu Tage mit dem Auftreten Moses (2 Mos. 3, 1. vgl. 2 Mos. 12, 10; 18, 1 u. Kap. 15, 11; Aber ist wie du, herrlich in Heiligkeit, herrlich an Ehren, wunderhübsch, v. 11. Er hat geführt das Volk, das er erlöst hat, . . . durch seine Kraft zur Wohnstätte seiner Heiligkeit (2 Mos. 25, 9). indem seine Heiligkeit sowohl im Gericht über Ägypten kund ward, wie in der erlösenden Gnade Israel gegenüber. Daher wird die Heiligkeit geradezu die „politische“ Grundlage des zwischen Gott und seinem Volk geschlossenen Bundes. Sie giebt sich speziell in der Lebensordnung und Führung Israels kund, indem Gott als ihr Richter, als der „Heilige Israels“ selbst die Sühne für sein Volk fordert, erbetet und beschafft. Vgl. 2 Mos. 24, 1 f.: Das ist das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch geschlossen hat auf Grund aller jener Sühne; 25, 1; und sie sollen mir ein Heiligtum errichten, daß ich mitten unter ihnen wohne (also ihnen heilig nahe sei). 3 Mos. 20, 7 f.: „Ihr sollt euch heilig erweisen . . . und meine Sühnungen be-  
obachtet . . . denn ich bin Jahwe, der euch heilig!“ Darum sollen die von ihm selbst geordneten Sühnegebäude (3 Mos. 16, 17 f.) im Heiligtum auf-  
gehoben werden, um es zu „aufkündigen wegen der Unreinigkeiten und Ueber-  
tretungen des Volkes“, seine (3 Mos. 16, 23) „allen Gliedern der Gemeinde Sühne zu schaffen“, damit die Sühne zugleich als „Darbung“ („sch“) diese  
den Israeliten (4 Mos. 8, 12). Hier erscheint überall die innere, wesentliche  
Gerechtigkeit Gottes, durch welche er sein Gebot bezieht, als Correlat seiner  
Heiligkeit. Deshalb ist Gott als der „Heilige Israels“ (שׂוֹמֵר אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל) zugleich ihr „Erhalter“ (שׂוֹמֵר אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל) 4, 11; 43, 7; 49, 7; 55, 2. oder dreifachmal bei diesem Propheten allein). Und die Führungen seines Volkes  
sind zugleich Beweise seiner heiligenden Macht (1. bet. bei Sach. 20, 20 f.;  
28, 25 f.; 36, 25 f.; 37, 26 f.; 39, 7; 38, 24 f.). Das dreimal von Gott ausgesagte  
„Heilig“ weist allerdings zunächst im Propheten Jesaja (6, 1 f.) das Sünden-  
bewußtsein (ich bin unreiner Lippen); aber als der Heilige sühnt er ihn  
durch die Kohle vom Altar und macht ihn fähig zu seinem Beruf.  
Und das „irdische Echo dieses jenseitigen Erziehung“ (Zelphig) tritt uns  
im hebräischen 99. Psalm entgegen (v. 8): heilig ist er! Sie sollen seinen  
großen und fürchterlichen Namen preisen . . . denn (v. 8) „du machst ihnen ein  
vergehender Gott und ein Richter ihrer schlimmen Thaten“ (vgl.  
Psl. 20, 2; 71, 22; 78, 41 f.; 89, 1; 130, 3; Jer. 50, 29; 51, 2). — Der ehl

alttestamentliche Begriff des Jähres Gottes prägt sich in neun verschiedenen  
bedeutenden Worten aus, von denen 23 (188 mal) und 197 (98 mal) am  
häufigsten gebraucht werden, in den LXX mit 2977 oder 2976 wiederholt.  
Wichtigsten wie Psl. 108, 2; Jer. 3, 11 mit 1077 oder 1076, was in der Vorles-  
stellung den Reiz und unerschöpflichen Haß der biblischen Götter be-  
greift (vgl. Röglersbach, Ann. Theol. 3, 14 f. Nachhm. Theol. 1, 31 f.;  
Zelphig (vgl. Röglersbach, Ann. Theol. 3, 14 f. Nachhm. Theol. 1, 31 f.;  
Gremer a. a. O. S. 715). Es teilen nun beide: vergehende, erbarrende  
Liebe und vergehendes, richtigeres Jozn in den Dienst seiner Heiligkeit,  
Aber ist wie du — schon nach alttestamentlicher Anschauung — der Jozn als die  
Rechtsseite seiner Heiligkeit sich kund giebt in zeitweiligem oder dauerndem  
Strafgericht (2 Mos. 22, 20; 22, 1 f.; 3 Mos. 8, 11; 7, 4; 22, 26 f.; Ps. 7, 11).  
Wolff von Seiten des Gottes, der ein „vergehend Jozn“ ist (Jer. 10, 12). „Wolff  
du für immer zürnen, Jahwe, und soll dein Zorn wie Feuer brennen?“  
— so fragt die gestirnte Seele des Psalmisten (Psl. 78, 1). Wo die „Ver-  
schuldung ungehört bleibt“, da waltet sein Jozn (Jer. 18, 20). Und von  
seinem Volk heißt es (3 Mos. 26, 21 f.; 43), daß er wegen ihres Ungehorsams  
im Jozn sie strafen will, damit sie „ihre Sündenthaten küssen“, d. h. weil sie  
„seine Rechte verworfen haben“. Aber selbst dann vertritt er sie nicht ganz  
auf seines Bundes willen (v. 44). Die vergehende und erbarrende Liebe  
des heiligen und gerechten Gottes ist und bleibt Unbill und Erbarmen  
mit seinem Volke. S. B. Jer. 60, 11: „in meinem Zorn strafe ich dich, in  
deiner Gnade habe ich mich deiner erbarmt“. Vgl. Jer. 26, 20: „Weßig dich,  
bis der Jozn vorübergehe“ 2c. 3 Mos. 13, 12: daß er sich wende von seinen  
Jozn und gebe dir Erbarmen; Psl. 85, 5 f.: „du hast die Verschuldung deines  
Volkes vergessen, — hast abgesehen von der Schuld deines Jozns . . .  
Ich und dein Erbarmen schauen und sehen und dein Herz“. So wendet  
sich Moses wiederholt fürchtend den Jozn Jahwe's ab mit Hinterrück auf seine  
Verheißung (2 Mos. 32, 13 f.) oder dadurch, daß er „dem Volk Sühne  
schafft“ (4 Mos. 16, 11 f.) Durch das Verhaken seines Volkes (Stehosom  
oder Ungehorsam) erweisen Erbarmen und Jozn bedingt (5 Mos. 4, 21 f.  
oder 21 f.; 18, 1 f.). Ja, dieses Erbarmen wird geradezu als freudbringende  
Rundgebung seiner Gerechtigkeit hingestellt (2 Petr. 3 Mos. 31, 17; 28, 10 f.).  
Beides: die strafende wie die verschonende Gerechtigkeit sind Beweise seiner  
heiligen geordneten Liebe. S. Psal. 7, 2: „den Unwillen (2c) Jahwe  
mich ich tragen, weil ich wider ihn gesündigt, bis er sich meiner Sünde an-  
nimmt und . . . ich mich erquide an jener Gerechtigkeit“ (2 Petr. 3 Mos. 31, 17; 28, 10 f.).  
Vgl. Psl. 6, 5; 2 Mos. 31, 17; 28, 10 f.; 2c. „Laß ab von deinem zürnen Jozn“;  
Jer. 12, 11: „Ja banke dir, Jahwe, daß ich, nachdem du mich gezümt, dein  
Jozn getrennt und du mich getüdt hast“; Jer. 54, 5 f.: „dein Gemüth ist  
dein Schöpfer, Israel, . . . und dein Erhalter ist der Heilige Israels . . . im  
Jozn habe ich mein Augenlid dem Augenlid vor dir verborgen, aber mit



lichen Gericht ruhet. Aber unrichtig wäre es, daraus den Schluß zu ziehen, daß „die Heiligkeit Gottes auf dem Boden des N. T. verhängende“ (Tiefst) oder gar in den Begriff der „zusammenhängenden Liebe und Gültigkeit übergegangen sei“ (Alexen. Colletenbuch). Dagegen spricht schon die erste Bitte des Vaterunsers (Matth. 6, 9 *ὁ ἅγιος ἦσθε ἐν τῷ ὀνόματι σου* Luk. 11, 2). Ferner ist es der Sohn selbst, den der Vater „geheiligt“ hat (Joh. 10, 36) und der sich selbst für die *(ἀγία ἀγάπη)* heiligt (durch Selbstopferung), um daß sie „geheiligt seien in der Wahrheit“ (Joh. 17, 17, 19). Endlich wird das Epitheton der Heiligkeit insbesondere dem Geiste Gottes zugeschrieben, durch welchen Gott die Seinen heiligen will (ganz entsprechend dem alttestamentlichen *קָדוֹשׁ* Jer. 63, 10; Hi. 51, 10), so daß sich im neutestamentlichen Gebantenkreise Gottes Heiligkeit (sozusagen in seinem „alle unser Heiligung behringenden Geiste“ concentrirt (vgl. 1 Kor. 2, 11). Daher bezeichnet Jesus die aus innerer Bestimmung hervorgehende Säkralung wider den „h. Geist“ als unabwegbare Sünde (Matth. 12, 31; Mark. 12, 30; Luk. 12, 10); er verheißt dagegen denen, die um den heiligen Geist im Glauben bitten, unabhingende Vergebung (Luk. 11, 13) und seinen Jüngern in der Zeit der Ansetzung den Beistand des heil. Geistes (Luk. 12, 12). Er selbst, der Herr, in welchem der „heilige Trank“ erschienen ist, wird wiederholt der „heilige Gottes“ *αγία ἀγάπη* genannt (*ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* Mark. 1, 14; Luk. 4, 34; Joh. 6, 60). Deshalb magte er „aus dem heil. Geiste“ geboren werden (Matth. 1, 18 ff. vgl. Luk. 1, 35; *ἐκ πνεύματος ἁγίου* v. Luk. 2, 23 *ἅγιον τὸ πνεῦμα*). Deshalb konnte er auch „mit heil. Geiste“ taufen (Matth. 3, 11; Joh. 1, 33; Mark. 1, 8) und den Jüngern den „heil. Geist“ mittheilen (Joh. 20, 22). — Specially im Johannes-Evangelium wird dann der Bekante der Heiligkeit grandezug tripartitisch bestimmt, sofern Gott der Vater den Sohn durch den heil. Geist in den Seinen verkären, d. h. zu klarer und wahrer Erkenntniß bringen will (Joh. 14, 26 vgl. mit Matth. 28, 19 f.). Erst auf dieser Höhe der gemauerten Heiligkeit erscheint die Liebe Gottes als die Liebe des Vaters zum Sohne (Joh. 3, 35; 10, 17; 15, 2; 17, 23 ff.). Sie allein ist der Cueselpunkt unserer Liebe zu Gott (Joh. 3, 16; 1 Joh. 4, 8 ff.) und die Würdehöf seiner Liebe zu uns (Joh. 14, 20; 1 Joh. 4, 19).

In der apostolischen Schriften wird die Heiligkeit als Epitheton Gottes im Ganzen selten hervorgehoben. Die Stellen 1 Petr. 1, 15 ff. (Jür sollt heilig sein, denn ich bin heilig) und Apol. 4, 3 (das Tristebegion) sind nur Güte aus 3 Wof. 11, 2; 19, 5 und Jer. 6, 4; und der Lobgesang der Maria (Luk. 1, 46; *ἅγιος τὸ ὄνομα ἐν τῷ*) bewegt sich ganz in alttestamentlichen Gedanken (vgl. Mt. 77, 41 ff.; 89, 2; 111, 2). Den Gott selbst wird *ἅγιος* eigentlich nur bei Johannes ausgelegt. So 1 Joh. 2, 20: „Wer hab die Salbung *ἐνὸς τοῦ ἁγίου*, was freilich auch auf den Geist Gottes bezogen werden kann. Off. Joh. 3; ist die Bekart: *ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθινός* unrichtig.

über Off. 3, 10 wird Gott *ὁ θεοῦ ἁγίου ὁ ἀληθινός* genannt, „der du alle Welt rächst“ (*καταεις*). Dabei ist es auch Johannes, der „Apostel der Liebe“, der gegenüber den hartnäckigen Sündern den Sohn Gottes als Ausdruck seiner rächlichen Heiligkeit betont, und zwar nicht bloß im endgültigkeithchen (eschatologischen) Sinne gegenüber den verfluchten Feinden (A. Ketzler), sondern auch für die Gegenwart gegenüber dem, der im Unglauben verharret. So Joh. 3, 36, wo es von dem *ἀσεβῶν* (Luk. 19, 19) heißt: *ὁ ἀγαπᾷ τὸν θεοὺ μὴ ἐστὶν ἰδὼς*. Die *ἀγάπη ἡ ἀληθινή* (Luk. 3, 7; Matth. 3, 7; Mark. 3, 5) giebt sich also schon hier auf Erden kund als *ἀγάπη μίσους*, gleichwie nach dem Worte Jesu Gericht und Leben nicht bloß zukünftig sind, sondern schon hier auf Erden an dem Ungläubigen und Gläubigen sich kund thun (vgl. Joh. 3, 18; wer nicht glaubet, der ist schon gerichtet mit Joh. 5, 24; wer da glaubet . . . der hat das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht; 6, 40. 27). Ich verweise auch auf Röm. 1, 18, wo das Prädicat: *ἀνοκάλυκτος ἀγαπᾷ θεοὺ καὶ μὴ ἀπέσταν ἀπέσταν καὶ ἰδὼς ἀνοκάλυκτος τὸν εἶναι ἀθέητου* die *ἀδικία κατεργασμένη* unendlich im prophetischen Sinne (Ritshül) bloß auf die Endzeit bezogen werden kann, da es Röm. 1, 24, 25 heißt: *ὃς κατέβαλεν ἀνοκάλυκτος ὁ θεοὺ καὶ ἐσχατολογικῶς vollendet sich nur der heilige und gerechte Fern Gottes (ἀνοκάλυκτος Röm. 2, 6; 1 Thess. 1, 10 vgl. mit Joh. 3, 36), so daß am großen Tage des Herrn (*ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ἀπόπης* Off. 6, 17 vgl. mit 11, 16; 14, 10; 16, 19; 19, 15) grandezug „vom Throne des Thrones“ (*ἐκ τῆς ἀπόπης τοῦ θρόνου* Off. 6, 17) das Gericht ausgehen soll über die Missethätenden. Nur auf dieser Höhe erscheint die Liebe und der erlösende Gerichtigkeit göthlicher Gnade gerade bei Joh. als das überregende Moment im Werke des heiligen Gottes: Joh. 3, 16; *ἀγάπην ὁ θεοὺ τὸν κοῦσας*; 1 Joh. 2, 2: „wer sein Wort hält, in dem kommt die Liebe Gottes zur Vollenbung (*ὅς ἔσται τὸν θεοὺ ἡμετέρας*); der hat Gemeinschaft mit ihm“ (*κοινωνίαν ἔχωμεν μετ' αὐτοῦ* 1 Joh. 1, 6 vgl. 3, 1: „eine solche Liebe hat und der Vater erweisen, daß wir Kinder Gottes seien.“ Und erkannt haben wir diese Liebe darin, daß er sich selbst für uns hingeben hat“ (1 Joh. 3, 16 f. vgl. 4, 10 mit Joh. 19, 17; 15, 2). Dabei ist nicht nur *ἐν τῷ ἁγίῳ τῷ ἁγίῳ* (1 Joh. 4, 1), sondern all unsere Liebe beruht darauf, *ἐν τῷ ἁγίῳ τῷ ἁγίῳ* unserer, daß er uns geliebt und gesandt seinen Sohn zur Sühnung (*ἀποπέμψας*) unserer Sünden. So verhält sich und der Satz: Gott ist Liebe (1 Joh. 4, 8, 16) zu voller erfahrungsmäßiger Wahrheit. Und diese heilige und durch Gott geselligte Liebe geht Hand in Hand mit der wahren Gerechtigkeit, von der und der heilige Geist überführen soll durch Hinweis auf den Sohn, der uns zu verfühnen zum Vater gegangen (Joh. 16, 10). Daher wird Gott als „Iren und gerecht“ (*ἠρώσας καὶ ἀνοκάλυκτος*) bezeichnet, auf daß *(σω)* er uns die Sünde vergibt und uns (in Christi) reinigt von aller Ungeheiligkeit 4. 0. *ἁγίου*, *ἐκτελειᾶ* *ἀποπέμψας* *ἡ*.*

(1 Joh. 1, 2). Dies beruht eben darauf, daß Jesus Christus, der Gerechte, die Verführung (*πρασπίς*) ist für unsere und der ganzen Welt Sünde (vgl. 1 Joh. 2, 1 f.; 2, 22; 3, 7).

Bei Paulus geht Gottes heilig sühnende und gütendiebst vergebende Gerechtigkeit Hand in Hand mit seiner erlösenden Liebe (Röm. 8, 25 ff.; 5, 1 ff.). Auffallend könnte es erscheinen, daß in seinen Briefen die Wendung: *ἀγας, ἀγαπάς, ἀγαπᾷ* nie direct von Gott gebraucht werden. Es wird jedoch als spezifische Wirkung des göttlichen *νεστέον ἀγῶν* die Heiligung (*ἀγαπᾷτε, ἀγαπάς*) von der durch Gott begnadigten Kirche und ihren Gliedern ausgeht; so 3. B. Röm. 6, 10. 11 (vgl. *ἀγαπᾷς*); Eph. 5, 25; 1 Theff. 4, 1; 1 Kor. 1, 20 f. (Christus ist und geworden *δικαιοσύνη ἑαυτοῦ καὶ ἀγαπᾷς καὶ ἀπολόγητος*). Insbesondere wird der Geist Gottes als *ἀνθρώπων ἀγαπᾷς* gefaßt; so Röm. 1, 4; Gal. 3, 2. 10; 1 Tim. 3, 16 und namentlich Röm. 5, 5 ff., wo es heißt: durch den heiligen Geist ist die Liebe Gottes (gen. subj.) ausgegossen in unser Herz. Intenat (v. 2) heißt die ihm eigene Liebe (*ἡ ἀγάπη ἀπολύτως ἐκ ἑαυτοῦ*) festgesetzt hat (*ἐκείνη*) dadurch, daß Christus für uns, da wir noch Sünder waren, gestorben ist; wie viel mehr werden wir als Gerechtigste durch sein Blut gerecht werden vor dem Zorn (*ὅτι ἐξ ἁγῶν v. 2*). Denn nach R. (Eph. 2, 1) sind wir Alle von Natur „Kinder des Zorns“ (*τέκνα ὀργῆς*) und allsamtum gefaßt unter das göttliche Vorngericht (*κατάδικον* Röm. 5, 1), bis die übertragene Gnade und „Gerechtigkeit“ Gottes in Christo uns zum Leben bringt (Röm. 5, 18). Es ist also durchaus einseitig und unerschöpfend, wenn man — wie 3. B. 6 v. Schrenk in seiner Abhandlung über die neutestamentliche Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit (Mitth. u. Nachr. 1893. S. 193 ff.) besonders im Anschluß an Röm. 8, 28 ff. that — nach Michl's Vorgang die Gerechtigkeit bloß als die „geborne Erbtheilung“ in der Vergabung zu Tage treten läßt. Das Widerspruch der gesammten paulinischen Anschauung von dem gerechten richtenden „Geist“ und seiner Zorn wirkenden Macht. Durch das an sich „heilige, gute und gerechte“ Geis (Röm. 7, 11) wird ja die Sünde als Sünde brandt angefaßt, daß das Geis „Zorn herabtrifft“ (Röm. 4, 12 vgl. mit 3, 50; 5, 12; 7; Gal. 2, 14; 3, 10). Nur durch Christum werden wir befreit vor der *ὀργῆς ἀπολύτως* (1 Theff. 1, 10; 2, 16; Eph. 5, 1; Kol. 3, 10). Denn Gott hat uns nicht gefaßt zum Zorn, sondern zur Erwerdung des Heils in Christo (1 Theff. 5, 2). Es spiegelt sich daher nach Paulus die Gerechtigkeit Gottes als eine Kräfte und das Böse richtet (Röm. 13, 11 ff.) ab in jener „Dreieinigkeit“, die sich als eine „Dienstin Gottes“ versteht, sofern sie *δικαιοσ ἐκ ὀργῆς τῷ καὶ κατὰ πρόσωπον ἑαυτοῦ*. Vgl. Röm. 12, 19: gebt Raum dem Zorne (Gottes), denn es heißt geschrieben: *ἐμὸν ἀδικησάτε, ἐγὼ ἀνεκδοξάσω* (5 Mos. 32, 25; Ps. 94, 1). Ist nun Gott etwa ungerecht (*ἄδικος*), indem er Zorn vollzieht (*ἐκείνη*) zur Bestätigung seiner Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*

Röm. 8, 1)? Wimmerehe! Wie sollte er sonst Richter der Welt sein. Ja, er hat sogar die „Gefährde des Zorns mit großer Geduld“ getragen (Röm. 9, 22); und der Richterum seiner Fernsichtigkeit und Geduld soll sie „zur Reife leiten“ (*εἰς κατάρτισιν ἑαυτοῦ* Röm. 2, 4). Aber durch Christum und zwar durch ihn allein werden wir befreit werden vor dem Zorn (*καθάρσει ἀπὸ τοῦ ὀργῆς* Röm. 5, 9. 10 ff.).

Namentlich wird in dem durchaus paulinischen Geist abwendend Gebetsbrief dieser Gefährdung geteilt gemacht. Mit Rücksicht auf die alttestamentliche Kallidität, die als *τὸ ὄνομα κοσμοῦ* (Eph. 2, 1 ff.) bezeichnet wird, weist sie pädagogisch und verlässlich anzuweisen nach „dieser Welt Art“ an sich hat, gilt Christus als *τὸν ἀγῶνα ἀνεκδοξάτος* (Eph. 2, 8). Der heilige Geist — so heißt es Eph. 2, 8 — weist selbst darauf hin, daß der Weg zum Heiligen (*εἰς τὸν ἀγῶνα ὁδός*) noch nicht offenbar geworden ist, so lange noch das „erste Jelt“ als ein Sinn- und Weisheit auf die kommende Heiligkeit bestand. Christus aber, der einmal in das Heilige durch sein Blut eingegangen, ist eben dadurch auch als lebendiger Heiliger erwiesen (Eph. 2, 12; 10, 10), auf daß er das Volk heilige durch sein eigenes Blut (Eph. 2, 13. 14). So kann sich nun auf Grund der Sühne in seinem Blut für den Glaubenden die heilige Gerechtigkeit Gottes erweisen durch die Vergabung der Sünden. Der Gerechte, der heilige Gott, kann auch allein frei sprechen, rechtfertigen (Röm. 8, 11 ff.). Deshalb schreibt Paulus den Römischen, trotz all der ihnen noch drohenden Sündengefahren (1 Kor. 5, 11): Ihr seid geseligt, weil „abgemessen und gerechtfertigt im Namen des Herrn Jesu Christi und in dem Geiste unserer Gottes“. Denn der „Gott des Friedens“ (*ὁ θεὸς τοῦ εἰρήνης*) ist es, der allein und ganz und gar zu heiligen vermag (1 Theff. 5, 23 *ἀγιῶσαι ἑαυτὸν ὁλοκλήτως*). Die „bräutlichen Heiligen“ (*ἐκλεκτοὶ ἁγῶν*) sind gesehligt in Christo (1 Kor. 1, 2 *ἡγιασμένοι ἐν Χρῆ* vgl. Apos. 20, 33); und zwar sind sie als vom Herrn Geliebte (*ἡγαπημένοι ἀπὸ κυρίου*) zum Heil erwählt in der Heiligung des Geistes (*ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* 2 Theff. 2, 13 vgl. 1 Petr. 1, 2; 3, 10). Durch Gottes erbarmende und erlösende Liebe ist daher aller Knecht der Menschen angefohnen. In dem „Solus seiner Liebe“ (*ὁλὸς τοῦ ἀγάπης αὐτοῦ* Kol. 1, 14) haben wir die Weltung; die Vergewönn der Sünden (vgl. Eph. 1, 1: *ἐν τῷ ἀγαπᾷ*; 2, 1: *διὰ τῆς πολλῆς ἀγάπης αὐτοῦ ἡμᾶς ἡγιασάτος ἑμας*). Davum: wer will uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herzen (Röm. 8, 39); und diese Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ward (Röm. 5, 5). Also kann auch die heilige Liebe des Gläubigen nur durch die Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes in Christo gewiß werden (§ 7. 2).

b) In der Formulierung der Richtlehre bei dem alten FT.

tritt die heilige Liebe als Wesensbestimmung Gottes in auffallender Weise zutage. In H. Schmid's Tagen, der er luth. Kirche (§ 18) geschieht ihrer kaum Erwähnung. Es wird hier Grundgedanke aus dem Centrum der christlichen Gottesliebe gleichsam in die Peripherie der eigenschaftlichen Bestimmungen (Weltbeziehung Gottes) gerückt, und zwar meist im Zusammenhang mit der bonitas und sanctitas Dei. Auffallend in der Terminologie tritt hier alle anglikanische Wendung von dem göttlichen amor sui (gegenüber dem Sohne im heiligen Geiste) anbetungswürdig zu Enge (s. w. u. § 7, h). Als Wesensbestimmung gilt vor Allem der (noch in formale oder metaphysische) Satz: Deus essentia spiritalis incommutabilis (l. o. S. 124 l.) oder spiritus incommutabilis (Theie) oder ens spirituale a se subsistens (Hollaz). Die ethische (resp. meta-ethische) Räuberbestimmung wird durch bonitas, sanctitas, necessitas volendi aequi amandi (Holl.) wohl angedeutet, aber — wie gesagt — erst in der Entfaltung der Eigenschaftslehre oder der Weltbeziehung Gottes näher dargelegt. So kommt nicht zur vollen Geltung jener tiefe Grundgedanke, den Luther so oft (namentlich in seiner Erklärung von 1 Joh. 4, 19) ausdrückt: „Gott ist selbst die Liebe und sein Wesen ist eine lauter Liebe, daß wenn jemand wollte Gott malen und zeichnen, so müßte er sich ein Bild zeichnen, das ettel Liebe wäre, als sei die göttliche Natur nicht denn ein Feuerwerk und Brunn solcher Liebe, die Himmel und Erde füllt“... und doch „vielleicht ein Bild, das nicht wirklich, noch menschlich, ja nicht engelisch, noch himmelisch, sondern Gott selbst wäre.“ Dabei ist es charakteristisch, daß Luther im tiefsten Sinne den heiligen Jhen Gottes, wenn auch als ein „fremdes“ (d. h. durch die Menschheitsfinde veranlaßtes) Werk in Gott“ mit der Liebe zu vereinigen sucht. Ich verweise dafür auf den schönen Abschnitt in Luther's großen Katechismus, wo es (ed. Müller, S. 460, 68) heißt: „Alle Welt, wiewohl sie mit allem Fleiß darnach getrachtet hat, was Gott doch wäre (quidem Deus esset) und was er in Sinne hätte und thäte, so hat sie doch der keine erlangen mögen. Sie aber — in allen dreien Weltteilen (unseres Glaubens) — hat er selbst offenbart und aufgethan den tiefsten Abgrund seines göttlichen Herzens und ettel unaussprechlicher Liebe... Wie Manien nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Güte und Gnade erkennen ohne durch den Herrn Jesum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen, als einen reinigen und schrecklichen Richter. Von Christo aber können wir auch nichts wissen, wo es uns nicht durch den heiligen Geist (im Wort) offenbar wäre.“ — Ähnlich erscheint bei Melancthon die misericordia mit Hinweis auf die bonitas Dei per Christum in den Vordergrund der Gottesliebe gestellt. Aber bei alle altkanonische Gedanke von der Wesensgüte Gottes und der anglikanische Satz: Gott sei summum bonum communicativum sui; ideo amat Deus se ipsum ut summum

bonum — kommt doch bei unserm Lucifer nicht zu vollkommener dogmatischer Vergegenwärtigung. Wie tief durchlief sich z. B. Athanasius (Dial. de Trin. II, 16B) aus, wenn er sagt, Gott sei die *ἀγαπᾶν* selbst, d. h. er sei *ἀγαπᾶν* nicht *κατὰ μέτρον* — wie der Mensch durch Annahme an Gottes Güte und Gnade — sondern durch sein eigenes Wesen. Augustin's Ausspruch: bonitas est substantia Dei, heißt hier anders: omne bonum aut Deus aut ex Deo — wird von unserm A. Th. drückt beiderseitig, daß die bonitas Dei essentialis (*εἰς ὅσον ἐστίν*) von der benignitas (der sich mittheilenden Güte) zu unterscheiden sei. Deus est vore bonus et solus bonus et omnis bonitatis causa (Weh.). So jehen Arriem: Deus est essentialiter bonus.

Der Hauptfache nach löst sich also bei den uns belohnte Grundgedanke in der altkanonischen Lehrentwicklung wohl nachweisen; aber er gelangt nicht zu voller systematischer Klarheit. So wird z. B. die Heiligkeit (*sanctitas*) zwar richtig, aber doch richtig definiert als die *rectitudo* (Weis) oder *punitas* (Straf), *qua Deus omnia, quae reals atque bona sunt, aeternae sauae legi conformiter vult*. Die *perfectio*, die in Folge dessen Gott absolute et in se compellit (Weis) wird als *idea* aut exemplar perfectionis creatae bezeichnet, und zwar entsprechend seiner *justitia interna* (als conformitatis essentiae divinae cum voluntate div.), *scilicet* (siner *veritas interna* (als conformitatis ess. Div. cum intellectu divino). Die *justitia* wird dann näher bezeichnet als *summa* et *immutabilis voluntas divinae rectitudinis*, a *creatura rationali quod rectum et iustum est exigens* (Straf). Das Verbindlich der Forderung wird eindeutig her vorgegeben (s. w. u. § 8) und kommt in Zusammenhang mit der ira Dei als Rechts für die Nothwendigkeit der Sühne (bei der Reue von der satisfaction s. w. u. Abschn. IV, 3) in Betracht. Die Liebe Gottes wird daher z. B. von Hutter ausdrücklich als eine *ordinata* (nicht absolute) bezeichnet. Oweß, untergeordnet im Anschluß an theologische Begriffsbestimmung eine briefliche Art des amor Dei, quo ipse cum objecto amabili se amavit vult: nämlich a) amor necessarius aut naturalis (?), wo Gott selbst das objectum amoris adequatum sei; b) amor universalis compunctivae (vol. libera) gegenüber der creature, und zwar gegenüber der unpersonlichen als amor generalis, der persönlichen als amor specialis und gegenüber den Brüdern als amor specialissimus. Infolge dessen bezeichnet Oweß, Gott als die *vita*, *scilicet* et *essentialior ἀρεσκω* sei, *effectivo* oder *εὐεργετικῶς* alles Leben der creature bedinge. — Ähnlich Hollaz (Exam. 1707 p. 254). In dem er die bonitas essentialis Dei als das attributum kennzeichnet, durch welches die essentia divina voluntati Dei adeo complacet, ut ipsam tanquam perfectissimam amabilem bonum amat; während bei bonitas moralis in der sancti-

tas gipfelt, die aus der Liebe Gottes zu sich selbst hervorgeht. Die necessitas volendi atque amandi sui — wie Hölzsch hinfüßigt — in Deo respectu summi et infiniti boni est: selbste, die perfectior sei als die libertas opposita (formale Freiheit oder Willkür). Bei Dannhauer († 1666), dem Lehrer Spinoer's, finden wir besonders deutlich ausgeprägt die Unterscheidung einer caritas naturalis, qua Deus amet ut omnium bonum et pulchrum necessario tantum amantque bonitatem communicat intra se (vgl. Trinitätslehre); und einer caritas libera, qua fertur extra ad creaturas, omnium ad homines. Wie die heilige Liebe sich trinitarisch nach altkatholischer Lehre ausdrückt, darüber s. in. u. § 7, b.

c) Trösten wir schließlich den Gegenjah gegen unseren Paragraphen ins Auge, so haben wir hier eigentlich gar nicht mehr mit dem Pantheismus zu rechnen, weder in seiner ontologischen (metaphysischen), noch in seiner naturalistischen (qualitativen) Form. Wo die Beschaffenheit Gottes (s. u. S. 125) nicht anerkannt wird, wo Gott selbst in die Weltspähre oder den Naturbereich herabgezogen wird, da hebt so ipso die Liebesfähigkeit im idealen, geistig-personlichen Sinne freier Selbstthätigkeit aus. In der consequente Pantheist muß, wenn er der These Wert zu legen den Mutz besitzt, die Liebe als Beweis eines Mangels, einer Unvollkommenheit, weil Ergänzungsbefähigkeit, also im Grunde als eine pathologische Erkrankung bezeichnen und deshalb von Gott negiren. Selbst bei Kant finden wir dahin lautende Aeußerungen. Aber in voller Konsequenz treten sie zu Tage wie bei Spinoza, so in der altheidnischen Philosophie bei Aristoteles. Der letztere (Eth. Eud. 4, 3; Magn. Mor. 2, 11) giebt wohl zu, daß es eine geordnete Liebe zu der von ihm unvollkommenen Welt gäbe, als der allbewegenden Weltwirklichkeit gäbe; ἡ ἀρετὴ οὐ θεῶν γὰρ ἐστὶν nennt er sie, da der im Christenthum erst sich entwickelnde Begriff der ἀγάπη ihm fehlt. Aber eine Gegenliebe Gottes sei ebenienemig denkbar als ein Lieben von Seiten Gottes überhaupt (ὅτις ἀγαπᾷ πάντα ὁρῶντας αὐτὸν ὡς οὐκ ἐστὶν αὐτῶν). Er wäre sinnlos, wenn Jemand sagen wolle, daß Gott selbst zu lieben im Stande sei (ἀγαπᾷ τὴν αὐτὴν, εἰς τὴν αὐτὴν γὰρ αὐτὸν τὸν θεόν). Dieser scheint die ältere griechische Philosophie zu greifen, wenn ein Empiristisches und nach ihm Plato den eros (ἔρως) als den zusammenhaltenden, ordnenden Geist des geordneten Naturlebens bezeichnen, und wenn demgemäß ein Boethius (De consol. philos. II, 8) von einem celo imperitana amor zu reden im Stande war. Aber hier handelt es sich doch nur um eine betende, Alles verbindende (ideale) Naturvermöge ohne eine Spur von persönlicher Selbsthingabe.

- Besonders deutlich tritt für den consequent pantheistischen Standpunkt die Unmöglichkeit, Gott als die heilige Liebe zu fassen, bei Spinoza zu Tage: nur daß er auch hier in einem freien Selbstwiderstand sich bewegt. Er stellt die geistige Liebe zu Gott (amor Dei intellectualis) als ein stilles

Ideal hin; und doch behauptet er gleichzeitig, daß Liebe von Seiten Gottes zu erwarten oder zu begehren so viel sei als Gott negiren, weil man ihm dann einen Mangel, eine Ergänzungsbefähigkeit zuschreibe (s. u. omnia determinatio negatio). Wie soll ich aber lieben, d. h. zu voller Willensgemeinschaft geistiger Art mich dem hingeben können, der selbst nicht zu lieben im Stande ist, weil er als Naturwesen unerblicklicher Art (s. u. S. 128 f.) weder zweckend handelt, noch in Wort und That persönlich sich uns als Gott der Geschichte hingeben vermag! — Man sagt zwar oft: ich liebe die Natur; und bei aller Naturvergötterung wird in der Menschheit die Liebe (der Naturismus) das höchste Ideal (Herbert Spencer, Benjamin Abbé), in im gewissem Sinne auch von pantheistischen Monisten (s. u. Hartmann) als das höchste Gut anerkannt. Wie aber das in einer geistreich ausgeprägten Weltentstehung möglich sein soll, wenn Gott als dem „unbewußtesten“ Welt- und Naturgange die Liebe abgeprochen wird, das hat wohl noch kein Verstand der Menschlichen zu lösen vermocht.

Es ist daher sehr begründet, daß der „romur“ rationalisirende Teismus vom „lieben Gott“ zu schwärmen anfing und die unglücklich angeordnete Theosophie die Liebe in Gott als die centrale „Gemüthsgegenstand“, ja als das „Gemüth im Gemüth“, als das „urbildliche Gemüthsleben in Gott“ (Lipius, Dogm. 3. H. S. 286 u. bes. § 370) oder als die spezifische Eigenschaft des göttlichen „Gefäßes“ charakterisirte. Selbst Rahms meinte sie so lösen zu müssen, indem er nach der bestimmen, oder irrthümlichen physiologischen Dreitheilung auch in Gott ein Wissen, Wollen und Fühlen voraussetzt und dementsprechend Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe als „Eigenschaften“ Gottes unterscheidet (Lehr. Dogmatik 2. H. S. 332 f.). Ja, er wagt sogar die Behauptung, daß Gott nur sofern er „sich selbst fühlt“, d. h. sofern er „als Gemüth sich selbst liebt“, der „selbige Gott“ sei (S. 32 f.). Der Kraft jener Liebe als „Gemüthsgegenstand“ sein „Sein der Welt giebt, damit die Welt durch dasselbe (!) selig werde“ (S. 346). Wie leicht wird dann jener „liebe Gott“ zum „gemüthlichen Gott“, der fäns gerade kein läßt und das: „Seid umschlungen Millionen! auf seine Hohnen schreib! Das ist aber im Grunde nur dort angezeigt, wo man die Liebe — wie einst Marcion that — von der Gerechtigkeit und Heiligkeit absondert und mit der heiligen Gerechtigkeit auch den Ernst göttlichen Zorns — als einen des Heiligsten unerblicklichen Gebanten — entwerber bei Seite schiebt oder der alttestamentlichen, für den Christen überwindenen Sphäre der äußerlichen Rechtsordnung (Theokratie) zurück. Wir haben oben gesehen (S. 136 ff.), wie unbegründet das ist, und daß im A. wie R. T. der Heiligste eben der heilig Liebende ist, der sein Gesetz als Ausdruck seines B. Willens betrachtet und seine Gebotsverheißung als Grundgebung seines existirenden Liebeswillens bewachtet.

Seit Schleiermacher ist es nun in der modernen Theologie gang und gäbe geworden, die Liebe einseitig in den Hobergrund zu stellen und den heiligen Jern (resp. die fremde Gerechtigkeit) Gottes zu ignoriren oder abzuschwächen. Es ist durchaus charakteristisch, daß Schleiermacher, indem er die Liebe (wie uns scheint in unangenehmer Weise) als die „Eigenschaft (?) Gottes bezeichnet, vermöge welcher das göttliche Wesen sich mittheilt und welche im Werk der Erlösung erkannt wird“. Die Heiligkeit als die „göttliche Rechtfertigkeit“ bezieht, fast eben „in jedem menschlichen Gesammleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit das Gleichen gesagt ist“. Das erleuchtungsähnlich oft schmerzliche, irrende oder abgestumpfte Gewissen kann und soll zwar durch Gottes im Geseß (durchaus objectiv) sich kundgebende Heiligkeit gewekt, geleitet und gehöhrt werden. Sie aber kann das (rein subjective) Gewissen ledigender Macht ab oder auch nur der rein Wiederhall der heiligen und gerechten göttlichen Willensfundgebung sein. Es erklärt sich vielfache Schleiermachers subjective Umdeutung der Heiligkeit aus seiner Antipathie gegen das Geseß als (objectiven) Maßstab und Grundgebung göttlicher Heiligkeit. — Nehulich ist die Argumentation bei R. Kolhe, besonders in seiner Grundlegung zur theol. Ethik (Bd. I\* S. 168 ff.). Nur daß bei ihm in der Ausdeutung des Satzes: „Gott ist die Liebe“ der Schelling-Fegelsche Gedanke von der Nothwendigkeit einiger Betriedpflanzung sich so einmischt, daß die „Selbstmittheilung Gottes an sein Wesen“ (die Welt und die Menschheit) als selbstverhängliches Verfallat erscheint. Nehulich D. Pfeilerer (Grundriß ic. S. 98) wo die Liebe Gottes — als Selbstmittheilung an die Creatur — „die Kraft göttlichen Einflusses und Einfließen“ aufheben und mit dem „Ihr wesensgleichen (?) Menschen die innige Gemeinschaft göttlichster Lebensbeinheit“ eingehen soll. Freilich ist es auch, wenn Kolhe sagt (S. 167): „In Gott geht die Liebe anschließend auf das Mittelwesen und Wesen — schließlich nicht auf das Empfangen und Nehmen“. Also eine theilnahmlose Liebe?! Und zugleich eine unzeitig werdende, weil erst in und mit der Welt sich „nothwendig“ vermittelnde! Dabei ist es charakteristisch, daß bei Kolhe's theologischer Grundlegung zur Ethik gerade das moralisch so hochwichtige, so entscheidende Element mit keinem Wort erwähnt und daher auch der gerechte Jern Gottes über die Wunde einfach ignoriert wird. Gräht aber dies, so muß zumeist die unangenehme Folge sein: das Weltsein ist das „absolute“ Correlat und die Wiederbringung Aller (Kopulation) die absolute Consequenz des Gottesbezugs, der nur von der „allumfassenden Liebe“ Zeugnis giebt und dem sonstigen des Ansehens der Heiligkeit, der (meta-physischen und meta-ethischen) Selbstbeobachtung steht. So erklärt sich der Ausdruck Wiederemann (§ 626): „In die Liebe das Wesen Gottes, so geht auch das zum Wesen Gottes, was die Bethätigung

seiner Liebe ausmacht. Es gehört also zum Wesen Gottes, eine (unendliche) Welt außer sich im Jern zu rufen und sich an sie anzuschließen“.

Gegen sich eine griechisch-metaphysische Weltanschauung als Product göttlich-übersteuender Liebe, und Lebensfülle lehnt sich das christliche Glaubensbekenntnis auf, um die Freiheit und das ethische Motiv in der Bethätigung der „allmächtigen Liebe“ zu mahnen. Es ist ein außerordentlich Verdienst A. Ritich's und seiner Schule, dem gefunden Theismus in dieser Hinsicht wieder Raum geschaff und den Boden bereitet zu haben. Aber selber irren uns hier zugleich Einseitigkeiten und halbhohe Behauptungen entgegen, die dieses Verdienst schmälern. So, wenn das Reich Gottes als ein in der Welt und unter den Menschen sich verwirklichendes Reich der Liebe zum „Selbstgewand“ Gottes erhoben, d. h. doch als Mittel der Selbstverwirklichung Gottes gehört wird, womit eigentlich der speculativ pantheistische Gehalt einer Weltanschauung nicht ausgesprochen ist. Es reicht ferner nicht aus, zu sagen — wie Ritich (Nurzer, in d. Rel., 3. A., S. 11 f.) that — „der vollständige christliche Begriff von Gott“ sei die Liebe, und diese sei nichts anderes, als der „setzige Willkür, die Zweck des geliebten Gegenstandes zu fördern und darin seine Freude und Seligkeit zu finden“. Dies paßt wohl auf menschliche und christliche Liebe. Aber die Gottesliebe will eben als die schließlich heilige näher bestimmt und in ihrer Eigenart begrenzt sein. Sie hat an der richterlich-zurechnenden Gerechtigkeit ihr Maß und ihre Schranke (s. o. S. 119 ff.). Es ist unerlässlich zu sehen, wie z. B. Hr. Ritich (Behr, der Dogm., 2. A., S. 18) trotz seiner vielfachen Verhütung mit dem Ritich'schen Standpunkt die göttlich (immanente) Heiligkeit als den „centralen Jern aller Eigenschaft Gottes“ hinstellt. Für Ritich's Gottesidee ist es hingegen charakteristisch, daß die Heiligkeit ganz zurücktritt, daß die „Gerechtigkeit“ nur als „geordnete Liebdeute“ gehört und der „Jern Gottes“ (altamentlich und eschatologisch) nur als in der richterlich-zurechnenden der Grundbrücken und der dem Reich Gottes dauernd Widerstehenden sich kundgebend gehört wird. Wir haben schon oben gesehen (s. S. 148 ff.), wie unzulänglich und einseitig das ist. Ritich selbst und so auch alle seine Schüler trüben bei der Betonung der Straferechtigkeit fast das heil. Gottes auf Grund der Geseßesforderung gleich etwas von juristisch-aufrechter Betrachtungsweise. In, sie stellen die Idee einer göttlich-heiligen Rechtsforderung sofort mit dem menschlich-menschlichen Forderungs- und Strafverhältnis in eine Kategorie, um sie — auf dem religiös-ethischen Gebiet unredet Rindesverhältnisses zu Gott — schließlich zu verwerfen. Das wäre vollstreichlich, wenn die heilige Forderung göttlichen Willens als eine „Summe von Einzigegeben“ nicht die Bestimmung bedarf, sondern sich nur auf die einzelnen, äußerlich controlirbaren und freisbaren Handlungen bezöge; oder wenn jene, die Sühne fordernde, aber auch beschaf-

jede heilige Strafgerichtsbarkeit Gottes sich blas — wie in staatlicher Rechtsordnung — auf äußerlich controlirbare Verhältnisse und Vergehen beziehe. Zwar besteht für die abhängige Verfassung der alttestamentlichen Gesetzgebung jener rein theokratische Gesichtspunkt noch zu Recht, der mit der staatlichen Rechtsforderung eine gewisse Analogie aufweist (vgl. § 28). Aber diese Beziehung der elementaren Rechtsforderung (sein Recht in Einzelgeboten) auf alttestamentlichem Gebot wird im neuen Bunde nicht blas verliert, sondern zu wahrer Erfüllung im Reiche Christi gebracht. Jedenfalls ist es nicht die heilige Geistesforderung an und für sich, die uns an die staatsjuridische Analogie erinnert, sondern nur ihre äußerliche rechtliche Form. Namentlich tritt diese unerkennbar zu Tage in all den specialisirten Vorschriften über häusliches, bürgerliches und national-cultisches Verhalten, während die göttliche Forderung im Detail und vollends in den beiden Hauptgeboten der Gottes- und Nächstenliebe doch nichts als menschlicher und staatlicher Rechtsfassung gemein hat. Sofern der heilige Gott als Erlöser seines Volkes in seinem Heise das ganze Herz, die volle Gefinnung beim „Rein der Gebote“ als „Rebensbedingung“ fordert, kann weder sein Willensgebot, noch die für schuldvolle Liebestretung gedachte Strafe nach Analogie menschlicher, resp. staatlicher Gesetzgebung und Rechtsforderung verstanden werden. Die heilige Gerechtigkeit, wie der heilige Gott bemittelt sich vielmehr nach dem Maßstabe seiner Herzenstendenz und der menschlichen Schuld dem Herzenstendenz gegenüber. Und eben daher ist es hier die heilige Gerechtigkeit, die als Ganz gegenüber der dauernden Herzendenzlichkeit die Sünden heimt, und die zugleich als geordnete (die Sühne beschaffende) heilige Liebe die bußfertigen, ihre tiefe Schuld als gerechtes Gottesgericht empfindenden Sünder zu sich zieht und vertheilt. — Das weichen wir in der Lehre von der Strafgebung (Abschn. IV. Cap. 3), sowie in der Lehre von der Gerechtigkeit (Abschn. V. Cap. 3) auf Grund der im Glauben erfahren stehenden Heiligkeit der sich selbst ausfüllenden Gotteslohn näher darzulegen haben. Denn hier zeichnen sich die heilig-führende Strafgerichtsbarkeit und die erbarungsreiche heilige Liebe Gottes die Hand, d. h. sie gelangen wenigstens hier unter christliches Glaubensbewusstsein zu innerer widerspruchsfoller Vereinigung (s. Abschn. III. 3).

Die Liebe bildet also immerhin — darin sind wir mit Rücksicht einig — den eigentlichen Brennpunkt göttlicher Heiligkeit als des wahren und lebendigen Heilsgottes. So ist auch vielfach die Idee der Liebe Gottes zum Kern- und Mittelpunkt der ganzen systematischen Darstellung christlicher Heilslehre gemacht worden, z. B. von Sartorius „Die Lehre v. der heil. Liebe“ (4. H. 1861) als „Grundzüge der evang. fichtl. Moralphilologie“; von Schöberlein: Die Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Prinzip der Liebe (1848 u. 51). Insbesondere hat Lieber (Die christl. Dogm. aus dem

Christolog. Zeits. Bd. I, 1849) die Liebe Gottes zum durchschlagenden Gesichtspunkt für die trinitarische Selbstunterscheidung im göttlichen Wesen erhoben (ähnlich Joh. Müller, Z. v. der Sünde II<sup>3</sup> S. 120 ff.). Ob mit Recht und wirklich klarem Erfolge, werden wir im nächsten Paragraphen zu untersuchen haben.

## § 7. Gott als der Dreieinige.

(Meta-historische Einzigartigkeit Gottes.)

1. Für die christliche Predmännigkeit ist der Glaube an den einzigen Gott (s. o. § 5, 2) eine dermaßen notwendige und selbstverständliche Voraussetzung, daß ohne sie eine kindliche Gebetsgemeinschaft im Sinne unbedingter Hingabe (Bd. I, § 6) gar nicht denkbar, geschweige denn wirklich vollziehbar wäre. Sowohl die Idee des persönlichen selbstherrlichen Gottes (§ 5, 1), als die der heiligen Liebe (§ 6) bildet kein Nebeneinander unterschiedener, sei es gleichwertiger, sei es einander untergeordneter Gottheiten. Es wäre einfach Häufel in Heidenthum, wollten wir mit Berufung auf die kirchlich überlieferte Trinitätslehre von drei Göttern oder Gottheiten reden, die wir als Christen verehren und anbeten. Solch ein Trithemismus hätte nichts voraus vor allen polytheistischen Religionsformen, und wir müßten das Judenthum, sowie den Islam wegen ihrer streng unitarischen Gottesidee religiös höher werthen, als das vor drei Gottheiten anbetend sich beugende Christenthum. Es ist ein Zeichen der Voreingenommenheit oder des vorschnellen Urtheils, wenn z. B. in Uebereinstimmung mit englischen Unitariern Stopford A. Brooke (a. a. D. S. 43) die „metaphysische Idee der Dreieinigkeit“ sich „heinahe physisch gefaßt“ denkt und dann naturgemäß zu dem falschen Schluß kommt: „und wir erhielten drei Götter!“

Nun liegt aber auf der Hand — und namentlich das in dieser Hinsicht ausgeprägte Bekenntniß, das sogen. athenianische Symbolum quicunque ist bei ein Zeuge —, daß die christliche Kirche bei der Ausgestaltung ihrer Trinitätslehre stets den Gedanken von „drei Göttern“ energisch abgewiesen und daß auch factisch (mit Ausnahme vielleicht des nominativischen Scholastikers

Noscein um 1092) nie auch nur die Gefahr einer trithemistischen Gottesverehrung sich an diese Lehre geknüpft hat. Die Doppelgefahr, die die Kirche zu fortschreitend genauer Formulierung der Lehre von der Einigen Gottheit in den drei weisäquivalenten „Personen“ (Hypostasen) veranlaßte und drängte, war einerseits jener oberflächliche, beistufig-rationalistisch gefärbte Subordinationismus, der (nach Vorgang des Sabellius) im Sohne und heil. Geiste nur vorübergehende Offenbarungsformen (*εμφανισμοί*) der Einigen Gottheit (des Vaters) sah; andererseits jener oberflächliche, beistufig-rationalistisch gefärbte Subordinationismus, der (nach Vorgang des Arius) Christus und den heil. Geist in die creatürliche Sphäre herabdrückte und dadurch die einzigartige Ehre und Anbetungswürdigkeit des allein ewigen, überweltlichen Gottes des Vaters zu retten meinte. Dagegen stand, wie für die christliche Urgemeinde, so auch für die dogmatisierende Kirche jener zuverlässige Glaube im Vordergrund, daß in Jesu Christo, dem menschgewordenen Gottessohne, und durch das spezifisch göttliche Zeugnis des heil. Geistes der Vater selbst als Heilsgott, als Gott der Versöhnung uns entgegentritt. Vom christologischen Mittelpunkt aus, in dem rein praktisch-religiösen Interesse der Wahrung des Versöhnungsgebankens wurde das Problem zu erfassen, genauer zu entwickeln und gegen Umdeutung zu schützen gesucht. Dabei war es unvermeidlich, daß für die Wahrung namentlich der Gottheit Christi, um die es sich zunächst handelte, eine schärfere Bekenntnisformulierung gesucht wurde. Diese konnte, wie bei allen solchen geschichtlichen und dogmengeschichtlichen Begriffsbildungen, nicht ohne Einfluß der zeitlichen Zeitströmung (hier der hellenistisch-philosophischen Denkweise) zum Vorschein kommen. Die einfache Wiederholung der Schriftausfagen oder die Berufung auf das Taufsymbol (Matth. 28, 19 f.) war hier weder ausreichend, noch entscheidend. Denn auch die Gegner, die Christi ewige (prä-existente) und metaphysische Gottheit mit ihren Behauptungen zu gefährden und damit die feste Heilsgrundlage christlichen Glaubens zu untergraben drohten, beriefen sich auf beide Instanzen: Schrift

und Taufsymbol. Es galt also den urchristlichen Glauben der Christenheit in unmißverständlicher Weise gegen Umdeutungen zu wahren und so das tiefste und fruchtbarste religiöse Problem unseres christocentrischen Heilsglaubens gegen absichtliche oder unabsichtliche Entleerung zu schützen.

Ob das in der Formulierung des kirchlich-trinitarischen Dogmas auf Grund der heil. Schrift so geschehen ist, wie es unserm innersten christlichen Heilsbedürfnis entspricht, ohne unserer festen Ueberzeugung von der notwendigen Einheit des leibendigen Heilsgottes zu widersprechen, das können wir erst am Schluß unserer gesammten systematischen Untersuchung — namentlich bei der Darlegung des christologischen und pneumatologischen Problems (Abschn. IV u. V) — feststellen. Hier handelt sich für uns zunächst nur darum, ins Auge zu fassen, ob und wie mit dem bisher entwickelten Gottesbegriff sich das Problem einer dreifachen Selbstuntercheidung in Gott vereinigen läßt, resp. ob und inwiefern gerade der Begriff des einheitlichen Heilsgottes eine solche, über das Zeitgeschichtliche hinausragende (meta-historische) Selbstuntercheidung auf Grund unserer persönlichen Heilserfahrung, göttlicher Selbstoffenbarung und innergöttlicher Selbstlebenswürdigkeit fordert.

Man dreht sich u. E. von vornherein den Weg zur richtigen Verteilung und Erläuterung dieses gewaltigen Problems, wenn man entweder das fertig formulierte Dogma (drei Personen in Einem Wesen) als das mysterium tremendae maiestatis divinae gleichsam zur Vermittlung der menschlich angemessenen Verunft wie ein gehörtes anzunehmendes Glaubensobjekt in den Vordergrund stellt; oder aber es als höchste menschliche und göttliche Weisheit auf naturlich-psychologischen Wege zu erklären, legitimistisch (philosophisch) in seiner höheren Vernünftigkeit zu entwickeln und zu beweisen versucht. Wie die Geschichte lehrt (s. zu n. sub b u. c.) sind bis auf den heutigen Tag beide Methoden versucht worden. Es ist zunächst eine sichtlich freies gangbare Behauptung, das trinitarische Dogma sei und bleibe auch in seiner ausgeprägten nicäno-constantinopolitanischen, resp. albanostanischen Formulierung der Verunft schlechthin unbegreiflich, ein Beweiz höher, daß jene Formeln nicht aus philosophischen (hellenistischen) Vernunftinteressen hervorgegangen seien. Im Gegenteil. Der Ausstoß vermehrte sich

und man bezieht sich auf das „Schleierbedingte“ unfaßbare, göttliche Mysterium, falls Jemand eine Erklärung fordere oder in seinem Sinn tiefer einzudringen suchte. Man behauptete vielmehr: das muß man glauben, um selig zu werden — nicht direkt quia absurdum, sondern — weil es die Offenbarung Gottes aus sage und weil die Kirche auf Grund der heiligen Schrift es einmal so bestimmt habe. Das ist wesentlich der katolisch-ständige Standpunkt, welcher verkennet, daß der christliche Glaube nie blinder Gehorsam im Sinne des Hätuochhaltens sein darf, und daß unsere demütigste Vernunft, ja unser demüthigstes Wissen, falls es aus christlicher Weisheitslehre geboren und durch das Geistigeniß der Schrift erleuchtet ist, durchaus nicht jenen Glauben zu widerprechen versucht, sondern ihn zu klären, zu innerlicher Gewißheit und in sich einheitlicher Überzeugung zu entwickeln bezweckt ist (f. Eb. I, § 20). Also irgendwie muß doch das trinitarische Problem verständlich sein, um nicht mißverständlich zu werden oder ganz unverständlich, d. h. unfaßbar zu bleiben. Der Glaubensgehorsam, der sich sonstigen Rumm und Raum dem Mysterium als solchen gibt, ist schleierbedingtes Wirkliches und nichts weniger als ein Zeugniß der Fieit. Er ist nur ein Zeugniß auf Lebendige und innerlich wahre Auzignung, d. h. eine Frucht unsterblicher Autorität.

Auf der anderen Seite war man — und zwar vielfach in streng kirchlichen Kreisen — bemüht, die volle Berechtigung, ja die Notwendigkeit jener innerweltlichen dreifachen Selbstuntercheidung durch Analogien aus der Natur und dem Seelenleben des Menschen, sowie durch spekulative oder mythische Deduktion aus der Idee der „absoluten“ Personalität Gottes oder aus dem Wesen der Liebe herzuleiten und so der Vernunft als höchste Wahrheit zu demonstrieren, ja selbst dem außerchristlichen oder ungläubigen Standpunkt zugänglich zu machen. Man beging da einen ähnlichen principellen Fehler wie bei dem Beweise für das Trinitarische (§ 2). Wir werden später (f. auch c) im Einzelnen nachweisen, wie die psychologischen und die Naturanalogien ganz ungeeignet sind, das trinitarische Mysterium sei es auch nur zu illustriren. Hier kann ich J. Roskon (Dogmatik 1897, S. 211) nur durchaus zustimmen, wenn er sagt: es sei die Aufgabe evangelischer Dogmatik, die dem Glauben unmittelbar gegebene Erkenntniß als das dreieinigen so zu formulieren, wie sie „ein wirkliches und fruchtbares Wesen der Födermigkeit und aller Gläubigen sein kann“; und zwar wohl ohne Apollonien an die „Weltüber“ (S. 209) die Dreieinigkeit des Heilgottes als die „zusammenfassende Formel im Interesse des Monothelismus“ für das christliche Glaubensbewußtsein sich erweisen lassen (S. 212).

Bei dem sich aufhängenden Gefühl der Unzulänglichkeit solcher, aus der Geaturphäre entnommenen Analogien nahm man dann seine Zuflucht zu spekulativen und inhaltlichen Behauptungen. Die Idee des Heiliges

fordere den Selbstbegriffseinsproch in Gott! Abgesehen davon, daß auf diesem Wege nur unterschiedene Funktionen, nicht aber persönliche Selbstkritizirungen im göttlichen Wesen dargelegt werden konnten, lag die Gefahr nahe und trat bei pantheistischer Grundanschauung notwendig in der That, daß der göttliche Selbstbewußtseinsproch in den Weltproch, näher: in den Proch des menschlichen Bewusstens (f. Strauß) herabgezogen und dadurch das Eigenheit der Absicht zurück wurde, die den trinitarischen Bestimmungen der biblisch-kirchlichen Lehre zu Grunde lag, nämlich den Heiligkeit in seiner überweltlichen Selbstbewußtheit zu erfassen. — Diejem Ziele scheint nun die tiefere, mythisch gefärbte Hebeltheiligkeit näher zu kommen. Ist Gott die ewige, heilige, selbstgenügende Liebe, so mußte, da Liebe persönliche Gegenheitigkeit und Gemeinshaft in sich schließt, auch als ewiges, ihm wesensgleiches Objekt seiner väterlichen Liebe der Sohn gedacht werden, mit dem der Vater sich in der wiederum persönlich zu denkenden Gemeinshaft des heiligen Geistes ewig zusammenschließt. Allein es liegt auf der Hand, daß auf diesem Wege höchstens eine Liebesdualität (zwischen Vater und Sohn), nicht aber eine dreifache persönliche Selbstuntercheidung sich zeigen kann. Der heilige Geist erscheint dann nur als „Zusammenfassung“ beider ohne persönliche Selbstkritizirung.

Wären alle diese Versuche als ein bedeutsames Symptom dafür gelten, daß in dem trinitarischen Problem Tiefen der Gottesidee enthalten sind, um deren Erfassung und Klärung die schärfsten theologischen und philosophischen Denker emüthlich zu ringen der Mühe werth hielten. Was auch ferner angenommen werden, daß ihnen eine gewisse (relative) Wahrheit (wie bei den Beweisen für das Dasein Gottes f. o. S. 30 ff.) zu Grunde liegt, nämlich daß ohne Selbstuntercheidung die Selbstbewußtheit und Selbstgenügsamkeit des persönlichen Heilgottes, der die heilige Liebe ist, gar nicht gedacht werden kann, es sei denn, daß man in pantheistischer Weise die Welt als notwendiges Complement seines Wesens sich vorstelle (f. u. n. sub c). Ausgangspunkt und Angelpunkt für unseren Verfolgungen, näher für die dogmatische Entwicklung der christlichen Dreieinigkeitslehre können und dürfen jene Demonstrationen nicht mehr sein, wenn wir nicht in spekulativer Fregänge und verlesen und das ethisch-religiöse Werturtheil über Wesen, Grund und Tragweite des trinitarischen Mysteriums ungetrübt lassen wollen. „Zweifel über an der Realität des dreieinigen Gottes, so fragen wir ihm: geh hin und untersuche dich dem Einfluß der heilwirkenden Faktoren. Nur auf diesem Wege und keinem anderen kannst du selner gewir werden. Glaubt aber Jemand an dem dreieinigen Gott und hat das Bedürfnis, den Inhalt dieses Glaubens Inhalt zu erfassen, so werden es ihm nicht fehlen. Denn zur Vollendung der Gläubigen gehört auch die Auzignung der Erkenntniß, die hineinragt in die Tiefen der göttlichen Realitäten“. Diese goldenen Worte des

sel. Frank (System christl. Wahrheit I S. 201 ff.) wollen wir uns zur Richtschnur dienen lassen, wenn wir nur tiefer einzubringen begehren in das göttliche Geheimnis.

Für die dogmatische Erörterung des trinitarischen Problems können wir nur von unserem christocentrischen Real- und Idealprincip ausgehen (f. Bd. I § 15, 18) und an die Heilserfahrung des schlichten Christen appelliren. Dem heilsfähigen Menschen, in welchem die Sehnsucht nach dem Heilsgott rege ist (f. v. S. 4 ff.), wird solche Heilserfahrung nur innerhalb der christlichen Gemeinschaft und in ihr durch die persönliche Berührung mit Christo, dem Kern und Stern des Evangeliums zu Theil. Diese Erfahrung besiegelt ihm die Wahrheit des Schriftwortes: „wer den Sohn nicht hat, der hat auch den Vater nicht“; und „Niemand kennt den Vater denn nur der Sohn und wenn es der Sohn will offenbaren“ (Matth. 11, 27). Jedem Christen aber, der es innerlich erlebt und erfahren, was ein verjöhntes, zum Frieden gekommenes Gewissen ist, wird es als unbestreitbare Thatsache gelten, daß seine Heilsgemeinschaft mit Gott dem Vater keine unmittelbar gegebene, sondern vermittelte ist. Je tiefer und enger er das Unheil, d. h. den Contrast der eigenen Heillosigkeit und der göttlichen Heiligkeit empfinden und beutheilen gelernt hat, desto klarer tritt ihm die Nothwendigkeit einer persönlichen Unterscheidung zwischen dem Gott, der als die heil. Vaterliebe die Verjöhnung fordert und selbst geordnet hat, und dem heilsmittlerisch in die Welt eingetretenen Sohne entgegen, der in geschichtlicher Wirklichkeit als Mensch erschienen, für uns die Sühne beschafft und den Frieden mit Gott erworben hat. In dem Bewußtsein des tief empfundenen Zwiespalt und der erst in Christo gewordenen Einigung liegt jener Unterschied begründet. Es steht erfahrungsgemäß fest, daß wer jenen Zwiespalt nicht als Folge schulobedingender und verdammlicher Sünde in geängertem Gewissen empfunden hat (wer also die Sünde pelagianisch verflüchtigt oder manichäisch verfestigt, f. Bd. I, S. 235 f.) auch keinen verjöhrenden Heilsmittler brauchen kann, der „als wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren“

und Menschen menschlich zu haben und doch als gottgeheiliger, wunderbarer Anfang einer neuen Menschheit die vollgiltige, gottgewollte Sühne zu beschaffen vermag. Unserer also vermittelten Gotteskindschaft oder -sohnschaft einiger Grund kann eben nur der ewige, einige Sohn Gottes sein, den wir als den für uns menschengewordenen Heiland mit unbedingtem herzlichem Vertrauen, d. h. in kindlich dankbarem Glauben erfassen. So wird die Voraussetzung der ewigen Gottheit des Sohnes uns zu einem durchaus praktischen und religiös-sittlichen Glaubenspostulat. Und wenn wir — was im unbedingtem Glauben an ihn als selbstverständliches Moment enthalten ist — anbetend vor ihm unsere Kniee beugen, mit einem „Herr erbarme dich“ ihn ansehen oder überwältigt von der persönlichen Macht des auferstandenen Heilandes mit dem Thomasbekenntniß: „mein Herr und mein Gott“ vor ihm niederfallen — so leben wir der festen Ueberzeugung, daß wir durch solche Anbetung des Sohnes die Ehre Gottes des Vaters nicht antasten, sondern sie vielmehr anerkennen und bekennen, weil wir wissen, daß es eben der Vater ist, der uns im Sohne entgegentritt, und daß wir den Sohn nicht neben dem Vater göttlich verehren oder anbeten, sondern seinen Namen „zur Ehre Gottes des Vaters“ anrufen. — So erscheint also für den schlichten Glauben des eucharistischen Christen, wie für das vertiefteste Nachdenken des in diesem Glauben lebenden Theologen jede wesentliche Unterordnung (Subordination) des Sohnes unter den Vater gerade durch den freiwilligen Gehorsam des menschlich erschienenen, sich selbst erniedrigenden Gottmenschen schlechterdings ausgeschlossen. Der Sohn und der Vater sind persönlich als ein Ich und Du von einander zu unterscheiden; aber als ewiger Gegenstand göttlich zengender Vaterliebe ist der Sohn zugleich mit dem Vater Eins, über- und vorzüglich präexistirend (sonst wäre er eben nicht Gott von Gott) und doch innerzeitlich und innergeschichtlich sich uns offenbarend (sonst könnten wir ihn nie im Glauben erfassen). Jenes übergeschichtliche (transcendente) und dieses innergeschichtliche (transcendente) Moment in dem Christus für uns fordern sich gegenseitig, wenn er anders

der einzige Heilmittler und Verfühner zwischen Gott und Menschen sein und bleiben soll. Diese in unserer Heilserfahrung sich bezeugende Wahrheit kann freilich erst im Laufe unserer ganzen Beseitigung (namentlich in der Christologie, Abschn. IV) zu voller dogmatischer Begründung gelangen. Aber vorläufig dürfen wir gemäß unserem dogmatischen Realprinzip (I, § 15) konstatieren, daß ohne den in unser Elend mitleidend eingetretenen ewigen Gottessohn wir der ewigen, erbarmenden Vaterliebe Gottes trümmernoch freudig gewiß werden können.

Zu solcher innerlichen Glaubensgewißheit gelangt aber der heilsfähige Mensch tatsächlich nur innerhalb der christlichen Gemeinschaft und nur durch das persönliche und eigenartige Zeugnis des heil. Geistes in dem geängsteten, nach Frieden dürstenden Herzen. Mit einem rein geschichtlichen, der Vergangenheit angehörenden „Christus für uns“ (Realprinzip) ist es nicht getan. Er muß zum „Christus in uns“ (Idealprinzip) werden. Die heilsgeschichtlich vollzogene Sühne hebt an und für sich noch keineswegs die persönliche Herzensentfernung des sündigen Menschen Gott gegenüber auf. Weber der Christus am Kreuz, noch das Zeugnis seiner wirklichen Auferstehung und Erhöhung erzeugt, selbst wenn man beides unbestritten sein läßt oder „für wahr hält“, den Kindes- und Gnadenstand des Menschen ohne den inneren Vorgang der Wiedergeburt und Erneuerung durch den heil. Geist. Hier handelt es sich nicht um bloße Verenkung in die Person des „geschichtlichen Christus“, sondern um eine erneuernde und wiedergebärende, zeugende und überzeugende Wirkung des Geistes, der Christum in uns verkörpert, ohne den Niemand „Christum einen Herrn“ nennen kann. Erst dadurch kann der in Sünden geknechtete und gelähmte Menschengeist das große, innerliche Wunder erleben, daß er auf Grund der sündenvergebenden Gnade Gottes in Christo ein geliebtes Gotteskind ist. In seinem innersten Heiligthum, in seinem anlagenden Bewußtsein muß es der heilsfähige Mensch innerhalb der Christengemeinde persönlich erfahren, daß der ihn richtende, von der Sünde überführende Gottesgeist ihn auch zur freudigen

Gotteskindchaft im Glauben durch das Evangelium von Christo geführt und diese seine persönliche Kindchaft in der Taufe ihm versiegelt hat. Und als persönlich wirkende, eigenartig sich im Herzen kundgebende Gottesmacht wird der h. Geist geradezu zum Personbildenden Prinzip in dem neuen Menschen. Das Personbildende muß aber selbst persönlicher Art sein, und zwar unterschieden von Vater und Sohn, weil uns der Vater durch den uns gesandten Geist zum Sohne zieht und dieser Geist in aller Betriebsamkeit uns beim Vater vertritt „mit unaussprechlichem Seufzen“. Nur wenn wir ihn als das uns einwohnende (inhabitative) und lehrend überführende, unsern Glauben zeugende göttliche Heiligungs- und Lebensprinzip fassen, wird es uns auch verständlich, warum die ensichedene Uebeltung, die lästernde Verneinung des sich uns innerlich bezeugenden h. Geistes für eine größere, ja unvertagbare Sünde gilt gegenüber der möglicherweise unbewußten oder halbberuhten Lästerung des Sohnes.

So wird dem heilsfähigen Menschen, sofern er durch das Zeugnis des Geistes im Wort und im Herzen sich überwinden läßt, der heil. Geist Christo und dem Vater gegenüber zu einem „anderen Tröster“ oder genauer „Fürsprecher“ (*παράκλητος, advocatus*). Mit der persönlichen Unterschiedenheit wird uns aber immer zugleich die göttliche Eigenart und Wesensgleichheit dieses h. Geistes mit dem Vater und Sohne erfahrungsmäßig genöh. Wenn die Christengemeinde ihn — wie alle alten Kirchenlieder und Liturgien und insbesondere das älteste trinitarische Bekenntnis (das Nicäno-Constantinopolitanum) beweist —, mit dem Vater und Sohne anrufend verehrt und das „Komme, heiliger Geist, Herre-Gott“ anbetend spricht, ist auch jede Möglichkeit einer untergeordneten (subordinationschen) Stellung des h. Geistes ausgeschlossen. Im Gegentheil. Es giebt den kirchliche Heilsglaube, wie die persönliche Heilserfahrung des Christen in der bezeugenden Gewißheit, daß der Heilsgott als Vater durch den Sohn im h. Geiste sich nicht nur uns bezeugt, sondern daß der h. Geist sonstigen Vaters und Brennpunkt der sich uns dreieinig offenbarenden heiligen

Gottesliebe ist. Das dürfen wir also getrost als empirische oder dem Heilsglauben allein zugängliche Erfahrungstrinität bezeichnen, wie sie rein praktisch jedem auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes getauften Christen zur beseligenden Gewißheit werden und zu fruchtbringender Erkenntnis ausgefaßt soll und kann. Sie schwebte freilich als phantastisches Menschensindeln in der Luft, wenn sie auf bloß subjectivem „Worthurtheil“ beruhte, d. h. wenn sie nicht an der dreifaltigen Selbstoffenbarung Gottes ihr festes, tatsächliches Fundament hätte.

2. Es wäre eine „fromme“ Einbildung oder Gefühlsanmaßung, wollten wir aus unserem Glaubensbewußtsein oder aus unserer oben beschriebenen Heilserfahrung heraus den dreieinigen Gott uns construiren oder ihn postuliren. Unser Glaubenspostulat auf Grund der persönlichen Heilserfahrung ruht vielmehr, wie wir schon sahen, ganz und gar auf Gottes reichsgeschichtlicher Selbstbezeugung und Versöhnungsoffenbarung. Ja, jene subjectiv-geistliche Erfahrungstrinität käme im Innern der begnadigten Gotteskinder, d. h. in seiner Reichsgemeinde nimmermehr zu Stande, wenn ihr nicht eine ökonomisch sich vollziehende, d. h. allmählich zu größerer Klarheit fortschreitende Offenbarungstrinität zu Grunde läge. Das erkennen wir bereits in der Lehre vom Namen Gottes (§ 3, S. 62 ff.). Auf Grund solcher dreifach unterschiedenen Namenskundgebung Gottes des Vaters als des allmächtigen Schöpfers Himmels und der Erde; Gottes des Sohnes als des menschengewordenen Erlösers und Heilmittlers; Gottes des h. Geistes als der die Reichsgemeinde erzeugenden und in ihr sich fort und fort bezeugenden Heiligungsmacht — hat die christliche Kirche seit je her in den drei „Artikeln“ des Glaubens sich zu dem einig-dreieinigen Heilsgott bekannt. In der Welterschöpfung, Weltterlöschung und Weltheiligung will Gott sich als Vater, Sohn und h. Geist zu erkennen geben, um die Heilsgemeinschaft mit ihm zu ermöglichen und zu begründen. Das werden wir allerdings erst in der dogmatischen Kosmologie (I, 2), Christologie (IV, 1 ff.) und Pneumatologie (V, 1) vollständig zu begründen und darzu-

legen im Stande sein. Aber den spezifisch theologischen, resp. trinitarischen Hintergrund des creatorischen, mediatorischen und inhabitativen Lebensprinzips müssen wir schon hier als notwendigen Abschluß für die Vollständigkeit des christlichen Gottesbegriffs im Sinne des sich offenbarenden Heilsgottes zu entwickeln suchen.

Da steht denn die Schöpfung zunächst in primärer und eigenartiger Beziehung zu Gott als dem Vater, sofern wir ihn als die ursächlich wirkende und zielsetzlich Alles bewirkende Lebensmacht im Glauben erkennen und in ehrfurchtsvoll kindlicher Liebe anbeten, ihn „von dem alle Vaterkraft (*πατρις*, d. h. Kindesherkunft) im Himmel und auf Erden ihren Namen hat“ (Eph. 3, 14 f.). Sein selbstherrlicher Wille (I. c. § 5 S. 108) setzt die Welt aus sich heraus als geordneten Kosmos, und sein heiliger Liebeswille giebt ihr das Gesetz ihrer physischen und ethischen Bewegung. Daher stellt sich das höchste Glaubensbewußtsein Gott den Vater vor Allen als den bestimmenden Herrn der Welt vor, von welchem alle Dinge abhängig sind und wie mit ihnen uns abhängig wissen. Er ist es, der als der schöpferische Ursatz alles Seins auch allein das Recht und die Macht hat, die Normen zu setzen, nach welchen er die Welt und insbesondere die zu ihm geschaffene Menschheit lenken und richten will, die Welt, sofern sie der gottgesetzte Boden ist für die Verwirklichung eines Reiches Gottes auf Erden. An ihn zunächst ist daher das religiös-sittlich rege gewordene Gewissen des gottesbildlichen Menschen gebunden. Seiner heiligen und gerechten Forderung gegenüber weiß sich der kindliche Sinn verantwortlich und schuldig, ihm Rechenschaft zu geben.

Aber eben deshalb kommt es nicht zur vollen Gewißheit der Vaterliebe des schöpferischen Gottes ohne die heilmittlerische Selbstoffenbarung, wie sie im fleischgewordenen eingeborenen Sohne Gottes sich zu unserer Erlösung und Versöhnung kund gethan hat. In der Fülle der Zeit erschienen, stellt sich der Gottessohn selbst als ein zweites göttliches Ich, als ein persönlich Anderer dem ewigen Ich des Vaters gegenüber. In der reichsgeschichtlichen

Heilsökonomie bezeugt und erweist er sich als der einzige Heilmittler, der des Vaters heiligen Willen leidend und sich selbst aufopfernd erfüllt und als das durch Tod zum Leben hindurchbringende Haupt der erlösten Reichsgemeinde aller wahren Gotteskindschaft einiger Begründer und Hirte wird. Das vermag er aber nur, wenn er nicht bloß zeitlich bebingt, d. h. ein religiös einzigartiges Genie, aber doch seiner Art nach ein Mensch wie andre Menschen, eine rein zeitgeschichtliche Erscheinung ist, sondern in seiner historischen Wirklichkeit als Gottes- und Menschensohn einen meta-historischen Hintergrund aufweist, der ihn über die zeiträumlich-creaturliche Sphäre erhebt und durch das von ihm selbst bezogene einzigartige und ewige Verhältnis zu Gott, als seinem Vater, die wirklich erfolgreiche Heilsmitteleigenschaft seiner Person und seines Wortes ermöglicht und für jeden Glauben verbürgt. Die Incarnation ist also das heilsgeschichtliche Siegel wie für die persönliche Selbstuntercheidung, so für die überzeitliche Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes. Beides erscheint als die notwendige Voraussetzung für die erfolgreiche Begründung des neuen Liebesverhältnisses zwischen Gott und der Menschheit innerhalb der Reichsgemeinde Gottes auf Erden.

Diese Reichsgemeinde der Kinder Gottes auf Erden ist aber nicht ins Dasein getreten ohne einen besonderen Act der Selbstbezeugung Gottes als des h. Geistes. Sollte das in Christo real verwirklichte Verhältnis auch ideal zum innerlichen, geistlichen Glaubensbesitz der Gemeinde werden, d. h. sollte der „Christus für uns“ zum „Christus in uns“ sich ausgestalten, so konnte das nicht auf dynamisch-magischen Wege geschehen, etwa durch eine unmittelbare, magische Wirkung des erhöhten Herrn auf die Einzelseele. Die Heiligung der Einzelnen in Christo vollzieht sich vielmehr heilsordnungsmäßig dertat, daß sie, der Kirche als dem Leibe Christi eingegliedert durch Wort und Sacrament, ihrer Kindschaft kraft des persönlichen Zeugnisses des h. Geistes innerlichst im Glauben gewiß werden, indem der h. Geist innerhalb des von ihm erzeugten Heilsorganismus sie von ihrer Gotteskindschaft überzeugt

(s. Abschn. V). Die Geistesausgießung am Pfingsttage ist nur ein Culminationspunkt in der heilsgeschichtlich sich anbahnenden Inspiration (s. Bd. I, S. 267 ff.; II, Abschn. V, 1), die uns das persönliche, wie das göttliche Wirken des h. Geistes in den erwählten Trägern der Heilsoffenbarung kund thut. Sie ist die heilsgeschichtlich wunderbare Verbürgung dafür, daß der h. Geist als das der Gemeinde Christ innerwohnende (inhabitative) Lebens- und Wiedergeburtsprinzip von Vater und Sohn ausgeht, weil er (der Geist) aus durch den Sohn zum Vater führt. Und das thut er nicht etwa rein innerlich (unvermittelt, magisch und uncontrolierbar), sondern durch das geordnete Medium des Wortes als des Trägers des Geistes, so daß wir uns Eingießung (Inspiration) nicht ohne Wortwerdung (Invervation, s. Bd. I, S. 267) denken können. Durch sein mittelst des Wortes im Gewissen sich kundgebendes persönliches Straf- und Trostamt giebt er seine Eigenart, d. h. seine persönliche Subsistenzform und Wirkungsweise in seiner steten Heiligungsarbeit (Sanctification) als Geist der Wahrheit und des Gebets zu erkennen. Er ist es, der als Geist des verklärten Christus das in diesem erfüllte Maas göttlicher Vaterliebe in den Herzen der Menschen, als Gliedern der Gemeinde Christi, wahr zu machen und in dem wachsenden Gesamtorganismus des Reiches Gottes zu schließlicher Ausgestaltung und verkürter Vollendung (Abschn. VI) zu bringen hat.

Aber es liegt auf der Hand, daß Welterschöpfung, Welterschöpfung und Weltheiligung — bei ihrer zeitlichen (ökonomischen) Aufeinanderfolge — uns nicht ein wesentliches (ontologisches) Nacheinander in der Offenbarungswirksamkeit des Vaters, Sohnes und h. Geistes darthun können. Denn der Vater (als das spezifisch causative Princip) schafft nicht ohne mediatorische Wirkung des Sohnes, in welchem das schöpferische Wort (Logos) Fleisch geworden, und ohne die inhabitative Gehaltungs-macht des Geistes, der als göttliches Lebensprinzip die Weltimmanenz Gottes überhaupt, also auch von Anfang an vermittelte. Und der Sohn vollzieht die Welterschöpfung nicht, ohne

vom Vater gesandt und durch die geheimnisvoll zeugende Macht des h. Geistes im Fleisch empfangen worden zu sein. Endlich: der h. Geist, als Geist der Pfingsten, heiligt die Menschheit Gottes nicht anders, als indem er, vom Vater und Sohne ausgehend, den Sohn in den Herzen der Gläubigen verkündet, daß sie dem Juge des Vaters zum Sohne folgen. Das sind alles unbestreitbare, von der h. Schrift uns bezeugte Heilswahrheiten, die der Heilserfahrung des schlichten Christen zugänglich sind.

Die persönliche Unterschiedenheit wird aber durch die heilswirtschaftlich verschiedenartige Beteiligung des Vaters, Sohnes und h. Geistes an jenen drei grundlegenden Acten ebenso gewährleistet, wie ihre wesenhaft-göttliche Würde mit Ausschluß jeder Subordination.

Zunächst die Unterschiedenheit: denn wir können und dürfen nicht sagen, der Sohn habe die Welt erschaffen, oder der Vater sei im Fleisch erschienen oder der h. Geist habe die Welt-erlösung vollbracht. Es bleibt und erweist sich durch jene drei grundlegenden heilswirtschaftlichen Acte in ganz spezifischer Weise der Vater als der schöpferisch Zeugende und Segende, der Sohn als der mittellich Erklärende und Verschönende, der h. Geist als der innewohnend Heiligende und Verkündende. Und da dies Alles wesentlich göttliche Wirkungen sind, so kann von einer Wesens-Unterscheidung (Subordination) des Sohnes und Geistes unter den Vater trotz der freiwilligen Entäußerung des Sohnes und der lebenswilligen Herablassung des h. Geistes (zu soteriologisch-heilswirtschaftlichen Zweck) schlechterdings nicht die Rede sein. Im Gegenteil. Soll die Erniedrigung des Sohnes im Gehorsam gegen den Vater „bis zum Tode am Kreuz“ wirklich erlösungskräftig sein, so muß sie den Charakter liebevoller (spontaner) Selbstbeschränkung dessen tragen, der ewig „im Schooße des Vaters“ und über alle Creatur als der Ein- und Ergeborene erhoben war. Und soll die dienende Herablassung des h. Geistes, der in den Herzen des sündigen Menschen wohnen und die Weltbeteiligung durch sein vielgeschmähtes, ja schmähtlich verachtetes Wort endgiltig doch siegreich

vollziehen will, den Erfolg der Weltüberwindung und schließlich Reichsherrschaft uns verbürgen, so müssen wir voraussetzen, daß in ihm, dem h. Geist die zeugende und wiedergebärende Gottesmacht sozusagen gipfelt, eben weil er nicht creaturlicher Geist, sondern als der Geist des Sohnes und Vaters der eigentliche Bürge der heiligenden und regenerierenden Weltimmanenz Gottes ist. Wir könnten diese für den Heilsglauben selbstverständliche Wahrheit auch so ausdrücken: Creation, Incarnation und Sanctification (auf Grund der Inspiration) sind nicht als absteigende (katabatische), sondern als aufsteigende (anabatische) Stufen göttlich-fortschreitender Viebesoffenbarung anzusehen. Gott könnte uns als Vater, d. h. als der allmächtige Schöpfer Himmels und Erden gar nicht innerlich gewiß werden ohne die menschöpferische Vermittelung durch den fleischgewordenen Sohn und ohne die wiedergebärende Innewirkung durch den wortgewordenen Geist. So könnte man in gewissem Sinne sagen — selbstverständlich ohne subordinatianischen Nebengedanken — daß die volle Erfassung und wahre Anbetung Gottes des Vaters, ja das für uns wirklich vorhandene Dasein eines schöpferischen (creatorischen) Gottes bedingt und abhängig ist von der (mediatorischen) Erlösungsoffenbarung im Sohne und der belebenden (inhabitationen) Wirkbarkeit des h. Geistes. Das bezeichnen wir eben als die ökonomische oder Offenbarungsstrinkität und sind uns dabei bewußt, nur im Sinne der h. Schrift (s. u. sub a) davon Zeugnis abzulegen, was der Heilserfahrung der urchristlichen Gemeinde der Christgläubigen, sowie der ganzen christlichen Kirche entspricht und in der Anbetung des lebendigen Heilsgottes, d. h. des Vaters, Sohnes und h. Geistes (cultisch-liturgisch) zu Tage tritt. Das ist nach christlicher Weltanschauung der wahre, lebendige, monotheistische Glaube, der als solcher für den heilsfähigen Menschen geradezu zur Heilsbedingung, d. h. zur Bedingung seiner Heilswürdigkeit wird.

3. Ihre volle Wahrheit und ihren übergeschichtlichen Grund gewinnen aber diese Thatsachen des Heils, als unterschiedliche Selbstoffenbarungen des Einen Heilsgottes erst dann, wenn

wir annehmen, daß Gott sich selbst nicht erst zum Zweck des Heils durch seinen herablassenden Willen dreifach bestimmt habe, sondern daß diese unterschiedene heilsgeschichtliche Willens- und Namensoffenbarung auf einer übergeschichtlichen, innergöttlichen Wesensbestimmtheit Gottes ruht. Die Dekonomie weist uns mit innerer Nothwendigkeit auf die Ontologie, d. h. auf die ewigen Seinsunterschiede in dem einzigen Wesen des Heilgottes, der nur so als selbstherrliche Persönlichkeit (§ 5) und als heilige Liebe (§ 6) in seiner vollen Selbstgenugsamkeit und Selbstelebendigkeit geglaubt und erfährt werden kann.

Die in der Offenbarungsgründung (sub 2) geschehen und in unserer Heilserfahrung (sub 1) erlebten Verhältnisse und Beziehungen Gottes wären schlechthin unwahr, entbehrten also für unseren Glauben ihres realen Heilgehaltes, wenn sie nicht zum Rückschluß auf die entsprechenden innergöttlichen Verhältnisse und Beziehungen uns berechtigten. Fassen wir das in sich selbst vollendete, ewig selbstherrliche Wesen Gottes ins Auge (s. o. § 5), so kann es sich unmöglich um eines außer ihm liegenden, zeitlich (geschichtlich) zu verwirklichenden Heilswertes willen anders fund thun, als es in seinem Wesen ewig garbet ist. Darum muß jene in der Offenbarungskonomie zu Tage tretende dreifache, persönliche Selbstunterscheidung ihren immanenten Grund und Ursprung in Gott selbst haben. Denn jene Offenbarungsunterschiede kennzeichnen nicht bloß das zeitweilige Weltverhältnis Gottes im Hinblick auf den Erlösungs- und Heilswend. Sie greifen vielmehr ein in das Innere des göttlichen Liebelebens, wenn anders die heilsmittlerische Thätigkeit des Erlösers und die heilsaneignende Wirksamkeit des h. Geistes auf der ewig-göttlichen Eigenart beider beruht, also nicht zeitlich entstanden oder bedingt sein kann und darf. Sonst müßten wir zu der absurden Annahme gelangen, daß ein in spezifisch göttlicher Weise wirkendes Subject, dem eben deshalb Gottheit eignen soll, einen zeitlichen Anfang genommen habe, also creatürlich garbet sei, d. h. wir müßten ihn gleichzeitig die Gottheit zuschreiben und absprechen. Suchen wir uns das in Bezug auf das Verhältnis

des Sohnes und des h. Geistes zum Vater genauer zu präzisieren, so wird sich herausstellen, daß eben der ewige, wesentliche Bestand einer innergöttlichen Selbstunterscheidung nicht etwa nur ein Postulat unseres Denkens oder Glaubens ist, sondern thatsächlich der in Gott ruhende Realgrund unserer Heilsmöglichkeit und Heilsbestimmung.

Wäre zunächst die in der persönlichen Selbstunterscheidung zugleich sich bezugende Einheit des Vaters und Sohnes nur eine zeitlich bedingte oder rein moralische, keine ewig übergeschichtliche (metahistorische) und wesentliche (metaphysische), so könnte die bloß geschichtlich zu fassende Person Christi nimmermehr das göttliche Werk der Veröhnung und Heilsgewöhnung vollführen. Er wäre dann vielleicht der vom Vater sonderlich begnadete (*νομιον χάριτος*) oder von ihm sonderlich adoptirte „Sohn des Wohlgefallens“ (Adoptianismus), der für unsre religiös-sittliche Gotteskindschaft vorbildliche oder auch urbildliche Bedeutung hat. Er könnte aber nicht der „Herr“ und „Heiland“ sein, vor dem wir als unseren einigen göttlichen Heilmittler das Knie beugen. Wir sehen vielmehr: als ein vom Vater Gesandter kommt er in die Welt, den Menschen menschlich erziehend, in der Leidensarbeit sich verzehrend, durch den Tod zum Leben bringend, erwiesen als der „eingeborene Sohn“ Gottes, dem der Vater gegeben hat „das Leben zu haben in ihm selber“, so daß er sagen durfte: „wer mich sieht, sieht den Vater“. „Ich und der Vater sind Eins.“ Also nicht bloß den Willen des Vaters hat er uns erlösungskräftig offenbart. Nein, in ihm spiegelt sich das Wesen (die Hypostas, resp. οὐσία) des ewigen Gottes, so daß sein „Wesen zum Vater“ -- den er im Hinblick auf die eigene zeitweilige Selbsterniedrigung den „größeren“ nennt -- nichts anderes ist als ein „Wesen, um die Herrlichkeit an sich zu nehmen, die er beim Vater hatte, ehe denn der Welt Grund gelegt war“. Daß uns der Vater im Sohne als Verkörnte schaut und liebt, schließt unmittelbar dieses in sich, daß er den Sohn selbst schaut und liebt, der als solcher der nächste und ewige Gegenstand seiner Liebe ist. So stellen sich also Vater und Sohn

nicht bloß zeitgeschichtlich, sondern ewig als ein Ich und Du (als ein *ἄλλος καὶ ἄλλος*) einander gegenüber und in dieser Unterschiedlichkeit vollzieht sich zugleich ihre ewige und wesentliche Liebes- und Lebensgemeinschaft.

Ebenso ist es mit dem persönlichen Unterschiede und der wesentlichen Gotzgleichheit des h. Geistes gegenüber dem Vater und Sohne. Sind die Wirkungen des h. Geistes zugleich persönlich-ideale und göttlich- reale (s. o. S. 182 ff.), so kann sein Personsein und Gottsein keinen zeitlichen Anfang genommen haben, d. h. er kann weder als eine von Anfang an in Gott ruhende, unpersönliche Natur oder Lebenskraft gedacht, noch auch in Hinblick auf die Weltheiligung und die zu gründende Reichsgemeinde erst personbildender Welt geworden sein. Denn dann fehlte seiner wunderbaren Mission das Siegel der Gottheit. Im h. Geiste schließt sich gerade — wie wir oben schon vom heilsökonomischen Gesichtspunkte aus es betonten — auch ontologisch (übergeschichtlich) die Fülle des trinitarischen Innenlebens ab, das wir oben deshalb und nur insoweit und als ein selbstgenügsam selbigen Leben der in sich geistig vollendeten Liebe vorstellen können, als es sich in eigener Fülle (pleromatisch) zu bewegen vermag als eine Liebe des Vaters zum Sohne in der Gemeinschaft des h. Geistes.

Wenn das stichliche Dogma jene Unterschiede in dem Wesen des einzigen Heilgottes mit dem Ausdruck „drei Personen“ oder „drei Hypostasen“ bezeichnet, denen trotz ihrer persönlichen Eigenart (character hypostaticus) die Wesensgleichheit (Communio) zukommt, so ist solche Bezeichnung — wie schon Augustin bemerkte und Luther es bräutigte — eine durchaus inadäquate, gleichsam „aus Not“ gewählte, nicht um es wirklich zu sagen, was es um jene dreifache Selbstausdrückung in Gott sei, sondern um es nicht zu verschweigen, in welchem Sinne die Unverschiedenheit jener persönlichen Unterschiede im Glauben auf Grund der h. Schrift erfasst sehen will (non ut loqueretur, sed ne taceretur). Von drei „Personen“ im concreto-individuellen Sinn mit dem Hintergrund der „Gottheit“ oder des „Wesens“ als Gattungsbegriff (s. u. die sociomantische Kritik) kann und darf hier nicht die Rede sein. Genaß können wir zu dem oben schon a limine abgewiesenen Trithemismus. Es ist wohl auch in der praktischen Lehrvermittlung (in Predigt und Katechese) nicht rathsam, diesen läßtlich nicht nachweisbaren

Ausdruck von den „drei Personen in Einem Wesen“ bei der Entwicklung des Mysteriums der „Dreifaltigkeit“ zu Grunde zu legen. Thatsächlich geschieht es auch fast nie und im kleinen Antichismus Luther's ist jener Ausdruck — ich möchte sagen glücklicherweise — vermieden. Aber in seiner dogmengeschichtlich sich ausprägenden Bedeutung erscheint er doch berührt und lebhaft, ja werthvoll und heilsam, wenn auch m. E. die Anerkennung jener „Favone!“ von den „drei Personen in Einem Wesen“ niemals als Heilsbedingung oder auch nur als entkündendes Zeugnis, „kräftiger“ (resp. „christlicher“) Bekräftigung hingestellt werden darf. So ist es ja wohl auch im Symbolum Quicumque nicht gemeint. Der Ausdruck: „Wer da will selig werden, muß der Atonie der allgemeinen christlichen Sünden beizutreten“ — bezieht sich doch — oder sollte wenigstens bezogen werden — auf jenes allubige Vertrauen zu dem dreieinigen Heilsgott als solchem, wie er in Christo, dem ewigen Gottessohne, sich uns als Vater offenbart hat und durch das göttliche Zeugnis des h. Geistes uns innerlich zu eigen macht. Jedenfalls soll mit dem Ausdruck „Person“ oder „Hypostase“ nur die unterschiedene „Form“, d. h. die spezifische Bezugsform (oder Substanzweise) bezeichnet werden. In ihrem getrennten Aufeinanderbezogensein kennzeichnen eben Vater, Sohn und h. Geist die persönlich-persönliche, ewige Liebesthese des Einen Gottes. In Folge dessen bezieht (subsistirt) das Wesen des Heilsgottes für uns Christen eben nur in jenen drei Hypostasen als lebendig und persönlich sich bezeugenden und fort und fort in der Reichsgemeinde Jesu sich wirksam erweisenden.

Gemäß der unterschiedenen Selbstoffenbarung und heilsökonomischen Wirkksamkeit bestimmt sich nun auch die ontologische Eigenart (character hypostaticus) und das inmanente Verhältnis zunächst des Sohnes zum Vater. Sofern der Sohn das ewige Urbild aller menschlichen Gotteskindschaft ist, muß er selbst der aus dem Vater ewig oder einzigartig Erzeugte (Eingeborene, *γεννητός*) sein; nur daß wir die „Erzeugung“ weder als einen zeitlich bedingten Willensact des Vaters fassen (dann fände gemäß heiliger Auffassung der „eingeborenen“ Sohn Gottes auf die Stufe des creatürlich gewordenen Menschen herab); noch auch als einen physischen Emanations-Act unbewußt willensloser Art uns vorstellen dürfen (dann müßte in pantheistischer Weise Gott selbst in den Naturproceß herabgezogen werden). Vielmehr kann es nur eine rein geistige, d. h. bewußte und gewollte Selbstreproduction des göttlichen Wesens sein, durch welche der Sohn als das Eben-

Bild des unsichtbaren Gottes, als der ewige Abglanz seiner Herrlichkeit, als das ewige Wort (*lógos*) seines Denkens, kurz als „Gott von Gott, geboren nicht geschaffen“ unserer ahnenden Verhängnis nahe gebracht wird. Hier berührt sich die übergeschichtliche Sohnes-Idee mit der übergeschichtlichen Logos-Idee, beides die metaphysische und melahistorische Grundanlage für unseren religiösen Glauben an das „fleischgewordene Wort“, dessen „Herrlichkeit als des einzigen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit“ uns nur dann verbürgt erscheint, wenn dieser „Einzige“ in der That „an des Vaters Reuen“ war, vor allem Anfang der Creatur, so daß wir den Vater nicht haben ohne den Sohn, noch auch den Sohn ohne den Vater. Sie gehören ewig zusammen und sind in ihrer persönlichen Unterschiedenheit doch Eins, und zwar Eins in der Liebe, die das Leben ist. Nur deshalb vermag der Sohn, das Leben aus dem Vater in sich habend, Leben zu spenden, ja Licht und Leben, Weg und Wahrheit zu sein.

Er ist es aber nie, noch kann und will er es sein ohne die neugebärende Wirkbarkeit des h. Geistes, der als Geist des verkörperten Jesus in den Seinen „Wohnung machen“ will. Sofern dieser Geist unserer Gottesgemeinschaft heiliger und heiligender Ursprung ist, sofern er die Menschheit zu einer Gottesmenschheit neugebietet und den „Zug des Vaters zum Sohne“ durch sein eigenartiges Lehramt strafend und tröstend, richtend und aufrichtend vermittelt, muß er auch ewig von Beiden, dem Vater und dem Sohne (*alioquo*) ausgehen, zu beiden in einem innigen, überzeitlichen (ontologisch-metahistorischen) Seinsverhältnis stehen. Ueber die Eigenart dieses Verhältnisses, dieser innergöttlichen Selbstzeugung (*Origenation*) können wir und dürfen wir selbstverständlich nichts Näheres aussagen wollen. Denn die immanenten Seinsverhältnisse des göttlichen Innenlebens sind weit über unser Begriffsvermögen erhaben und übersteigen auch den Kreis unserer Selbsterfahrung, sowie die Grenzen der biblischen Selbstbezeugung des Heilsgottes. Wir ahnen nur die Tiefen dieses göttlichen Geheimnisses, das „anerkannt groß“ nicht bloß unser Staunen weckt, sondern auch uns

innerlich nöthigt, anbetend uns vor ihm zu beugen, um in das Herz des Gottes zu schauen, der als die heilige Liebe väterlich sich unser erbarmt, durch den Sohn uns erlöst und versöhnt, durch seinen h. Geist uns als neugeborene Menschenkinder der Verklärung entgegenführt, durch Kreuz zur Krone, durch Tod zum Leben, durch Nacht zum Licht! So wird uns auch hier durch den dreieinigen Heiliggeist die *theologica crucis* zur *theologica lucis*.

Eins will hier noch — zur Klärung des Problems und zur Abwehr von (johannianischen und subordinatianischen) Mißdeutungen — ins Auge gefaßt und näher dargelegt sein. Nach unserer bisherigen Entzweiung müßte doch, wie es scheint, dem Vater allein, was seinen hypostatischen Charakter betrifft, die selbstherrliche Urbildlichkeit, das Durchschöpfliche (die *Agencia*) zukommen. Dem Sohne in seiner vorzeitlichen Einsweise beim Vater eignete dann auf Grund der ewigen Zeugung (*Genesie*) die Ebenbildlichkeit und Gegenbildlichkeit, die der erlösten Creatur gegenüber zur Urbildlichkeit aller Gotteskindschaft wird. Dem h. Geist endlich konnten wir (ontologisch-hypostatisch) nur dadurch kennzeichnen, daß er an Beiden seinen ewigen Ursprung und Ausgangspunkt hat, so daß für ihn das „Ausgehen“ oder „Gehauchtworden“ (*spiratio passiva*) charakteristisch ist, weshalb er als die spezifisch-göttliche Begabungs-gewalt (*inspiratio activa*) alles Liebesleben des Vaters und Sohnes in den Menschenbergen erzeugt und wachruft. So ist auch im Lichte der ontologischen oder Wesenstrinität der Vater das *causative*, der Sohn das *mediatorische*, der Geist das *inhabitative Princip* *ææ* *εξουστ*.

Hier macht sich nun das erste Bedenken geltend, ob nicht durch jenes Verhältniß der *Origenation* entweder bloß ein (modaler) Unterschied in der Art der Selbstoffenbarung des Heilsgottes sich nachweisen läßt (der johannianisch-monarchianische Jertum), oder aber, falls wir Ernst machen mit der Selbstunterscheidung, eine Unterordnung (*Subordination*) des vom Vater erzeugten Sohnes und des von Beiden ausgehenden Geistes unter den allein ungenzeugten Gott-Vater anzunehmen sei (der arianisch-subordinatianische

Irthum). In beiden Fällen würde die lebensvolle, ewige Wesenseinheit des in den drei Hypothesen sich kundgebenden Heilsgottes gefährdet sein.

Wenn wir jene Unterschiede bloß als nach einander aufstretende Modalitäten des geschichtlich sich offenbarenden Heilsgottes ansehen wollten, so verlor unser Glaubensbewußtsein seinen ewigen Heilsgrund, ja Gott selbst würde seinem Wesen nach in den zeitlichen Welt- und Heilsvorgang herabgezogen, ohne daß die einzelnen Momente dieses heilskonominischen Processes dem wirklichen, ewigen Wesen Gottes entsprächen, d. h. es büßte die bloß geschichtliche und nacheinander erfolgende Selbstoffenbarung der drei Hypothesen mit der ewigen Seinswirklichkeit in Gott auch ihre innere Wahrheit für uns ein. Aber freilich, die Alles überragende, in seinem Wesen begründete Einheit und Einzigkeit (Monarchie) Gottes soll und darf durch unsere trinitarischen Bestimmungen (wie oben S. 171 f. gesagt) nicht angetastet werden. Durch den Gott der Versöhnung, wie er sich als Vater durch den Sohn im h. Geist uns erwiesen, kurz durch den Gott, der erst als der dreieinige uns seiner erlösenden Liebe gewiß macht, weiß sich die Christenheit gerade von der abergläubischen Vielgötterei, wie von der ungläubigen Selbstvergötterung des natürlichen Menschenherzens befreit. Wir können eben deshalb auch den Versöhnungsgott (den Sohn) nicht als einen secundären (*θεωσος θεός*) gegenüber dem zu Versöhnenden Gott (den Vater), geschweige denn den alle Heiligung in uns bewirkenden Gnadengott (d. h. Geist) als einen tertiären (*τρίτος θεός*) neben dem die Heiligung fordernden Gott (den Vater) uns denken. Wir müßten denn — horribile dicta — mit mehreren, einander subordinirten Göttern in irdischer Glaubens- und Gebetsgemeinschaft stehen, was eine *contradictio in adjecto* wäre! — Die oben entwickelte Idee der Dreipersonlichkeit des Heilsgottes will also derart näher bestimmt und gefaßt sein, daß das schlechthin selbstherrliche und in sich selbstlebendige Wesen Gottes weder durch falsche, rein zeitliche (dynamisch-modale) Nebenordnung (Coordination) im Sinne eines

die ewige hypostatise Eigenart verwickelnden Nacheinander ihrer Wirklichkeit, noch durch eine äußerliche, die Hypostasen ins Existentielle herabziehende, rein mechanische Unterordnung ihres Wesens (Subordination) angetastet werde.

Wollen wir den einheitlichen Grund unseres Veröhnungsglaubens bewahren, so haben wir aus der trinitarischen Oekonomie und Ontologie den doppelten Schluss zu ziehen: daß jeder der sog. drei „Personen“ das göttliche Wesen von Ewigkeit her in gleicher Weise (*ὁμοίως*) zukommt (Homousie oder qualitative Wesenseinheit) und sabam: daß Kraft der immanenten Wechselbeziehung und innigen Wesensdurchdringung (*συνεχρηστος*) der drei Hypostasen es nur der Eine lebendige Gott ist, dessen sich unser Heilsglaube getröstet (Henousie oder numerische Weiseneinheit).

Weshalb pflegt man im Anfang an die nichtsynthetisierenden Verbundlungen die Homousie als lediglich gegen die verschiedenen Formen des Subordinationismus (Semiarianer, Arianer, Eunomius) gerichtet anzusehen. Denn diese wollten nur von einer Gottähnlichkeit (*ὁμοούσιε*) des Sohnes gegenüber dem Vater wissen und blieben bei schwankender Ausdrucksweise. Aber die sogenannten Monarchianer oder Modalisten machten ihrerseits, obwohl sie jenes Schlagwort selbst gern brauchten, mit der Homousie nicht Genug. Gegenüber den dynamischen Ansichten eines Pontus v. Sarragata und dem modalistischen Irenäus von Sabellius gewinnt der klar und tief gefaßte Gedanke der Homenousie eine ganz besondere Bedeutung. Denn alle Monarchianer (Unitarier), soweit sie in Christo und im h. Geiste Göttliches anerkennen, saßen dies Göttliche entweder nur als eine Kraftäußerung (*δυναμις*) oder als eine successiver Offenbarungsform (*προσωπων*) des Einen Gottés. Sie gefährdeten also entweder die Eigenart der Hypostase — wie z. B. die Patriarchianer (Prozors), die dem Vater und Sohn geradezu identificirten — oder aber sie lösten in zeitlichem Rath- und Behalten das göttliche Wesen resp. den göttlichen Willen als Vater, Sohn und Geist sich kund thun.

Vor Allem gilt es festzuhalten, daß jenes heilsgeschichtliche Nacheinander ihrer Selbstoffenbarung nicht den ewigen Bestand ihres Wesens gefährden darf. Es muß vielmehr jeder der Hypostasen die Gottheit in gleicher und überzeitlicher Weise (*ὁμοίως*) zukommen. Die durch das Erlösungswort des Sohnes und das Heiligungswort des Geistes zu Tage tretende geschichtlich bedingte

„Ungleichheit“ (v. Hofmann) trägt den Charakter der freien Selbstbeschränkung des einzigen Gottes, der die h. Liebe ist, bezw. der Selbstentäußerung des Sohnes in menschlicher Knechtsgestalt und der leidenswilligen Herablassung des h. Geistes in menschliche Wortgestalt nach dem Willen des Vaters. Die ewige Zeugung des Sohnes vom Vater und das Ausgehen des Geistes von beiden haben aber nicht — etwa wie die Erschaffung der Welt und des Menschen (s. Cap. 2 u. 3) — in einem freien Willensentschluß des Vaters ihren Grund (so selbst bei Thomassin, v. Hofmann, Rahnis), sondern ergeben sich uns mit innerer Notwendigkeit aus dem Wesen des selbstlebendigen Heilsgottes, der die ewige Liebe ist. So erscheint die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes nicht als ein zeitlich bedingtes Nebeneinander, sondern als das ewige Innensein Gottes in der befehlgebenden Gemeinschaft des Vaters, Sohnes und Geistes. So erst wird uns der Einige Gott zum freien Urgrund und Urquell wie des Heils, so unferer Heilssfähigkeit und Heilsgemeinschaft mit ihm. Jenes innergöttliche Verhältnis der „Origination“ schließt ein lebendig mobiles Nebeneinander der Hypostasen, als bloßer Offenbarungsformen des väterlichen Gottes aus. Denn nicht der Vater als solcher befiehlt etwa zu heilsgeschichtlichem Zweck dem Sohn zu zeugen oder den h. Geist aus sich und dem Sohne hervorgehen zu lassen. Dann bestünde keine Homoussie, sondern Heteroussie oder höchstens „moralische“ Wesensähnlichkeit (Homoussie), wie bei creatürlichen Geistwesen, sofern sie nach Gott und zu Gott geschaffen mit ihm in persönlicher Gemeinschaft stehen. Mit anderen Worten: wären jene gemeinsamen Acte innergöttlichen Lebens Producte seiner schöpferischen Willensoffenbarung, so müßte der Sohn und der h. Geist in die Sphäre des creatürlichen, zeitlich bedingten Daseins herabsinken. Vielmehr kann im Sinne des christlichen Gottesbegriffs Gott als der „Vater“ gar nicht gedacht und vorgestellt werden ohne den Sohn und h. Geist. Denn es liegt — wie wir aus Entschiedenheit festhalten müssen, wenn wir Gottes selbstherrliches Innensein nicht zeitlich bedingt sein lassen wollen (s. o.

S. 185ff.) — im einigen Wesen Gottes selbst, als Vater, Sohn und h. Geist ewig zu subsistiren, um sich auch für den Heilzweck demgemäß zeitlich offenbaren zu können. Menschlich geredet, wäre also Gott als der Vater insofern abhängig vom Sohne und vom h. Geiste, als er erst in ihnen und mit ihnen der selbstherrliche und selbstlebendige Gott ist. Romantisch tritt an der Eigenart der dritten Hypothese die Unmöglichkeit einer bloß modalen oder subordinatianischen Verhältnisbestimmung zu Tage. Denn erst im h. Geist vollendet sich für unser Glaubensbewußtsein die ewiglebendige Selbstbewegung des Einigen Gottes. Es ist dies ja allerdings als eine Abergeschichtliche (metahistorische) und übernatürliche (metaphysische) Wesensnotwendigkeit für uns schwer faßbar, ja übersteigt in der That unser Anraum und Zeit gebundenes Denkvermögen. Aber das gilt vom Gottesbegriff überhaupt. Es kommt hier nur darauf an, jene ewig-trinitarische Selbstbewegung Gottes nicht — nach gnostisch-dynamischer Auffassung — als einen „willenlos“ sich vollziehenden Proceß der Emanation, sondern in geistig-bewusster Willensform zu denken. Nur ist der Grund jener Origination nicht ein Willensbeschluß (wie bei der Creation), sondern ein Moment der innergöttlichen (immanenten) Selbstlebendigkeit und Selbstherrlichkeit des Heilsgottes.

Deshalb ist aber nicht bloß das modale Nebeneinander, sondern auch das subordinatianische Nebeneinander ausgeschlossen. Denn sowohl der Sohn als der h. Geist sind, als ewig und nachwendig das göttliche Wesen mit constituirend, nicht etwa gottähnliche Halbgötter oder Halbcreaturen — beides wäre ein sinnwidriger Ungedanke — sondern „Gott von Gott“, so daß jeder der drei Hypostasen, wie das göttliche Wesen, so auch alle göttlichen Eigenschaften (s. § 10) gleicher Weise (ὁμοῦ) zukommen. Im Gegensatz zu der widerprüchsvollen Annahme dreier untergeordneter und doch göttlich garteter Wesen müssen wir kraft der Homoussie an der Genoussie festhalten. In ihr prägt sich der Gedanke aus, daß der Sohn und der h. Geist schlechterdings nicht dem Vater gegenüber als abhängige, sei es creatürliche Wesen, sei es

sekundäre Gottheiten anzusehen sind. Vielmehr existiert der Eine lebendige Gott, den wir als selbstherrliche Persönlichkeit und heil. Liebe, d. h. als unseren Heilsgott in kindlicher Glaubensgewisheit anbeten, nur als Vater durch den Sohn im h. Geist. Gerade bei der subordinatianischen Auffassung, soweit und solange sie in der Offenbarung des Sohnes und h. Geistes noch ein spezifisch göttliches Wesensmoment zugeht, droht die Gefahr einer tri-theistischen Ansicht einzuschleichen. Denn in diesem Falle wäre eine volle, gegenseitige Durchdringung (*συνχωρησις*) jener Drei zu lebensvoller Wesens- und Willenseinheit unmöglich. Daher muß aufs Entschiedenste der unklare und irreführende Gedanke abgewiesen werden, als sei nur der Vater — im Unterschiede oder im Gegenjuge zu den beiden andern Hypothesen — der selbstherrliche Gott und die h. Liebe. Vielmehr läßt sich keine der persönlich unterschiedenen Substanzformen Gottes ohne die andere denken, d. h. das, was wir das Wesen Gottes nennen, umschließt jene nicht etwa wie ein logisch-abstracter Sattungsbegriff (die *substantia prima* der Socinianer), sondern das Eine göttliche Wesen ist das wahrhaft Reale, ist die selbstherrliche Einpersönlichkeit (§ 5) oder die heilige Liebe (§ 6) nur als Vater, Sohn und h. Geist. Gott aber als Hypothese, d. h. als unterschiedene Substanz- und Bewußtseinsform (Vater, Sohn oder h. Geist) ist nie der schlechthin für sich stehende, sondern der stets die anderen beiden Hypothesen als ewige Correlate seines Innenlebens stehende und voraussetzende. Deshalb heißt es auch im Nicano-Constantinopolitanum, daß der h. Geist nicht neben, sondern mit dem Vater und Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird (*εὐσὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον*).

Wegen dieses notwendigen Zu-, Aus- und Zueinander der Hypothesen, wegen ihrer gegenseitigen Inexistenz darf hier eben nicht in trivial-mechanischer Weise gezählt oder mathematisch gerechnet (numeriert) werden. Jene drei sind in der That (auch numerisch betrachtet) Eins: *ὁλὴ ἡ ἐκείας εἰς θεός*. Sie gewähresleiten in ihrer ewigen Liebes- und Lebensgemeinschaft nicht bloß

den einheitlichen Grund unserer Heilsfähigkeit und der thofactlichen Heilsbeschaffung, sondern auch die ewige Selbstlebensdigkeit und Weltfreiheit des göttlichen Innenlebens. Das „Mysterium“ ist in der That „anerkanntermaßen groß“ (*ἀπαλόγοις μέγας* 1 Tim. 3, 16), weil voll reicher Lebensfülle, ein „gottseliges“ Geheimnis in des Wortes tiefer Bedeutung.

Alles, was wir nunmehr (§ 8 ff.) im Hinblick auf das Weltverhältnis von den Modalitäten göttlichen Seins, d. h. von den Eigenschaften Gottes im Folgenden noch auszufragen haben, bezieht sich stets auf den Einen lebendigen Gott, der nur als Vater, Sohn und h. Geist wie der schöpferisch-freie Urgrund der Welt, so der enige Urquell unserer Heilsfähigkeit ist.

### § 7. Zusammenfassung.

1. Unter Voraussetzung des unantastbaren christlichen Monotheismus darf das Problem der göttlichen Dreieinigkeit weder durch kirchlich-dogmatischen Machtpruch dem Glauben aufzungen, noch durch analoge oder speculative Darlegung dem Unglauben zugänglich gemacht werden. Vielmehr erweist sich jenes tiefgreifende Problem dem heilsfähigen Menschen innerhalb der christlichen Gemeinschaft auf Grund persönlicher Heils Erfahrung als ein Glaubenspostulat, sofern der Christ nur im herzlichsten Vertrauen zu Christo, dem Sohne Gottes durch das persönliche Zeugnis Gottes des h. Geistes den einigen Gott des Heils und der Vergebung als den Vater mit voller kindlicher Zuversicht anzubeten vermag (empirische oder Erfahrungstrinität).

2. Solche Glaubenserfahrung beruht auf der heilsgeichtlich fortschreitenden göttlichen Selbstoffenbarung, sofern der einige Heilsgott seinen Namen (§ 3, 1) als Vater, Sohn und h. Geist durch die Welterschöpfung (Abth. I, 2), Welt Erlösung (IV, 2) und Weltheiligung (V, 1) in persönlicher Selbstunterscheidung als das creatorische, mediatorische und in-

habitative Lebensprincip fund gethan und in h. Schrift bezeugt hat (ökonomische oder Offenbarungstrinität).

3. Die Wahrheit jener persönlichen Glaubenserfahrung und die Wirklichkeit dieser geschichtlichen Selbstoffenbarung weist uns aber darauf hin, daß Gott in seinem inner-göttlichen, d. h. übergeschichtlichen (metahistorischen) Leben als Vater ewig den Sohn (das Wort oder den Logos) zeugt und den h. Geist hervorgehen läßt. Obwohl wir die Tiefen dieses göttlichen Geheimnisses nie ergründen können, steht und fällt doch für unser Heilsglauben die Selbstbedeutigkeit und Selbstherrlichkeit des geistig-persönlichen Gottes (§ 5), der die h. Liebe ist (§ 6), d. h. der spezifisch christliche Gottesbegriff mit der Unterscheidung der drei wesensgleichen Hypostasen, d. h. mit dem Bekenntnis der Homousie und Kenouise jener drei persönlichen Substanzweisen in dem Einen ungetheilten Wesen des Heilsgottes (ontologische oder Wesenstrinität).

a) Der Schriftbeweis für die von uns entwickelte Erkenntnistheorie bietet ganz eigenartige Schwierigkeiten. Hier insbesondere muß sich die heilsgeschichtliche Methode der Schriftauslegung und -auswertung bewähren. Schon Galigi weist darauf hin — und zwar w. 9. mit vollem Recht — daß das N. T. seine Lehre vom dreieinigem Gott enthalte. Nur dogmatische Forderungen kann bereits in den ersten Worten des Schöpfungsberichts (1 Mos. 1, 2 f.), im Plural Elohim oder in den „drei Vätern“, die Abraham erschlehen (1 Mos. 18, 2 ff.), den dreieinigem Gott im Sinne der Kirchenväter bezeugt finden. Das ganze N. T. weist nur — in freierem Anschlusse — von dem Einen Gott, der freilich in verschiedenen Namen (v. o. S. 43 f.) sich selbst offenbarend, eine innergöttliche Selbstunterscheidung abhen und erschließen läßt (s. w. S. 210 f.). Einzel von einem dreieinigem Wesen Gottes sagt es und nicht. Hofmann zog daraus den Schluß, daß die „wahre Gotteserkenntnis“, d. h. die Erkenntnis Gottes als des persönlichen Geistes, der die heilige Liebe ist, nicht notwendig die Erkenntnis des dreieinigem Wesens Gottes in sich schließt. Sonst müßten wir den alttestamentlichen Glaubigen die wahre Gotteserkenntnis absprechen. Aber wir dürfen noch einen Schritt weiter gehen. Auch das N. T. enthält nicht direkt „eine Lehre von der Trinität im überlitteralen Sinn des Wortes“ (Kajtan, Dogmatik § 190 ff.). Weber der Taufbefehl Christi (Matth. 28, 19), noch der apostolische Gruß (2 Kor. 13, 14) sagt etwas and über den Unterschied oder die Weis-

einheit der mit dem Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes gekennzeichneten Beziehungen. Innes paulinische Wortum hebt wohl „die Gnade unter Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft“ (*caritas* eigentlich „Liebesüberschuss“) des heiligen Geistes“ hervor und bezeichnet damit den Lebensvollen Grund unseres Heilsglaubens. Aber über die Art der Unterscheidung und Zusammengehörigkeit jener drei Epitheta ist nichts gesagt, da wir ja die Gnade auch auf Gott den Vater oder den heiligen Geist, die Liebe auf Gott den Sohn, der sich für uns dahingegen, und die „Gemeinschaft“ auf den Einen Gott zurückziehen können und müssen, der sich als Heilsgott seiner Gemeinde offenbart hat. Wenigstens bezogen andere, weniger deutliche Zusammenfassungen jener dreifachen Beziehung Gottes auf uns das, was wir mit dem Wort und Begriff der Dreieinigkeit oder der dreiachen persönlichen Selbstunterscheidung Gottes in seinem einigen Wesen meinen und ansagen. Weber der Schöpfungsbericht mit der in Ps. 88, 2 enthaltene Deutung: der Himmel ist durch das Wort Johannes gemacht und sein ganzes Herz durch den Geist oder „Hauch“ seines Mundes, noch das Trisagion bei Jesaja (6, 3), noch der dreigliedrige Karontische Segen (4 Mos. 6, 24 ff.) weisen direkt darauf hin. Und im N. T. können Stellen wie 1 Kor. 12, 4-6 (es sind mancherlei Gaben: *sed de eisdem spiritu*; es sind mancherlei Ämter: *sed ab eisdem spiritu*; es sind mancherlei Kräfte: *sed ex eisdem deo*, *sed operantur in eisdem deo*) oder Eph. 4, 6 (*sed deus pater et dominus Jesus Christus, sed unus deus et unus dominus et unus baptisma in nomine domini*) zwar im Zusammenhang der gemeinsamen biblischen Lehre vom Heilsgott zur Klärung des trinitarischen Problems verwendet werden, sofern hier ein Hinweis auf Gott als das *causierende*, überweltliche (*sed deus, sed unus deus*), das mediatorialische (*sed pater, sed dominus*) und inhabitalive (*sed spiritus*) Prinzip enthalten zu sein scheint. Aber sie sind kein schlüssiger Beweis für den dreifach persönlich unterscheidbaren Gott des Heils. Geringfügig kann dafür das an sich tief bedeutsame Eingangswort des 1 Petr. Briefs angeführt werden (1 Petr. 1, 2: *carissimi qui per gratiam patris et filii et spiritus sancti in deum patrem*); denn hier wird weder über die Gottheit, noch über die persönliche Signatur der Drei etwas ausgesagt. Auch die gangbare Vernunft auf die Gedacht des durch den heiligen Geist wunderbar erzeugten Gottesjöhnes (Luk. 1, 30-32), oder auf die Selbstbezeugung des Vaters bei der Taufe des Sohnes unter höchster werdender Hervorhebung des *nomina dei* (Matth. 3, 16 ff.; Mark. 1, 9 ff. vgl. 2 Petr. 1, 17 ff.) kann nur für den Trinitätsbeweis gewinnen, der aus dem Gesamtsammenhange der alt- und neutestamentlichen Heilsoffenbarung die Litteraturschreibung und lebendige Lebensbeziehung von Vater, Sohn und heiligem Geist im Glauben erkannt und

erfolgt hat. Die einzige Stelle, die in Lehrhafter Weise das trinitarische Problem zusammenfaßt, ist 1 Joh. 5, 7, ff. — Hier wird in Aufknüpfung an das dreifache Zeugniß (εργία *ol μαρτυροῦντες*) des Geistes (τὸ πνεῦμα ἵκανε τὸ μαρτυροῦν), des Wassers und des Blutes hervorgehoben, daß die Drei zusammen sind (ol τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἶσαν). Da findet sich nun zu den Worten, „drei sind es, die da zeugen“, aber „notorisch unachte Zufug: ἐν τῇ οὐρανῷ ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ οὗτοι οὗ τρεῖς ἐν ὅνῳ“. Daran knüpft sich dann als Gegenbild irdischer Art (εργία εἶσαν *ol μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῆ*) der obige Hinweis auf Geist, Wasser und Blut, von denen es nicht heißt, daß sie „Eins seien“, sondern daß sie als Zeugniß gebende zusammen (εἰς τὸ ἓν) sind. Wenn es auch für den gewöhnlichen Kritiker namentlich im Hinblick auf die abweichenden Varianten in diesem stark dogmatisch gefärbten Satze (so εἶς statt λόγος im Cod. A.) — unmöglich erscheint, ihn für unbedeutend zu halten, so ist er doch offenbar schon sehr früh in den Text eingedrungen worden und wird so zum Zeugniß für die in der westlichen Gemeinde seit Alerand. gangbare liturgische Form der trinitarischen Dogmatik, wie sie sich ursprünglich an das Taufbekenntniß angeschlossen hat. Vgl. Dr. W. Kölling: Die Echtheit von 1 Joh. 5, (1898) und die trefflichen kritischen Bemerkungen von Schnitzler dazu (Theol. Lit. Bl. 1894, 9). Die apokryphische Achaetung Köllings, daß er an die Echtheit dieser „Zeile im Rausen“ sehr glaube (Ev. N. J. 1899 S. 116), kann uns die von ihm versuchte „Glossend-Verklärung“ nicht annehmbarer machen.

Niel bedeutamer erscheint mir als Aufknüpfungspunkt für das, was die gesamte biblische Hebräerzeugung über den Heiliggeist als einen besondern in sich selbst unterschiedenen und in allmählichem Fortschritt kund werden läßt, die Aussage und das Selbstzeugniß Jesu über sein einzigartiges Verhältnis zum Vater. Wir müssen uns da zunächst an das Zeugniß der synoptischen Evangelien halten. Bedeutend ist vor allem Matth. 11, 27 vgl. mit Luk. 10, 22: πάντα μοι παρέδόθη ἔκ τῶ πατρὸς μου, καὶ οὐδεὶς γνωσκται, τίς ἔστιν ὁ υἱὸς αἰ μὲν ὁ πατήρ, καὶ τίς ἔστιν ὁ πατήρ, αἰ μὲν ὁ υἱὸς καὶ αἰ ὁ ἀποκρυφῶν ὁ υἱὸς ἀποκρυφῶν. Sodann das Stiegel, das Christus auf dem Oelberg mit Petri: αὐ εἰ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰπὼς (Matth. 16, 16 ff.) drückt, indem er sagt: Fleisch und Blut hat die es nicht geoffenbart, sondern „der Vater mein im Himmel“ (ὁ πατήρ μου ὁ ἐν οὐρανοῖς). Darnach schließt sich aber in dem Munde des Himmels, von dem es heißt, daß er „mit heiligem Geist“ lausen werde (Matth. 3, 1), das gewaltige Zeugniß (Matth. 12, 28), daß er durch den „Geist Gottes“ die Teufel austreibt, und daß die lächerliche Rede, „wider den heiligen Geist“ nicht bezogen werden könne (Matth. 12, 32; Mark. 3, 29; Luk. 12, 10). Dazu kommt die wiederholte Bezeichnung, daß der heilige Geist,

um den sie den Vater bitten sollten (Luk. 11, 13), als „Geist des Vaters“ in ihnen und durch sie „reden“ soll (τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ἡμῶν ἐδ λαλοῦν ἐν ἡμῖν). Den Schlüssel aber für das tiefere Verständnis dieser synoptisch bezogenen Selbstauslagen Jesu (vgl. auch Matth. 22, 22; 26, 64 ff.) bietet uns das johanneische Evangelium und dann die paulinische Darstellung, so daß wir von diesem trinitarisch-christozentrischen Standpunkt aus erschließen auch ein tieferes Verständnis gewinnen können wie sich die annehmlich alleinstimmliche (heilsförmliche) Erhebung dieses göttlichen Geheimnisses, so wie die eben erwähnten trinitarischen Aussagen, lesere und soweit sie eine volle Coordination der dreifachen Selbstkundgebung des Einen Heiliggeistes in sich schließen.

Entscheidend ist vor allem die Stelle Joh. 15, 26: θεὸς ἐστὶν ὁ πατρὶς-ἄλητος, ὃν ἐγὼ ἀκούω μίαν παρά τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυροῦντις ἀπὸ ἐμοῦ. Zunächst ist hier bedeutsam, daß nicht bloß der Herr selbst in seiner persönlichen Beziehung zum Vater, von dem der Geist (αὐτῆς) (Weisheit), sondern auch in Bezug auf den Geist, den „Er selbst vom Vater sende werde“ — ausdrücklich sagt: Jener (ἐκεῖνος) masculinisch) wied zeugen in Mensch meiner. Damit erkennt er den alles ἀποκρυφῶν (Lehrer, Räthsprecher und daher auch „Kritiker“ wie Luther dem Sinne nach richtig geahndet hat vgl. Joh. 14, 10, 26) ausdrücklich als ein persönliches von ihm unterschiedenes Wesen an, das sich nicht bloß den Jüngern bezogen, sondern sie lehren (διδάσκει), erinnern (ἐμνησκουσι), ja die Welt „überführen“ (ἐκτρέφει Joh. 16, 6 ff.) soll von der Erde, der Herrlichkeit und dem Gericht. Von diesem πνεῦμα sagt Jesus schließlich: ἐκεῖνος (wiederum masculinisch-personlich) werde als „Weiß der Wahrheit“ sie in die „ganze Wahrheit“ leiten (διδάσκουσι), was wieder mit seinem „Reden“ (λάλοει) und „Verfügen“ (ἐνταλασσέει Luk. 12) in Zusammenhang gebracht wird. Sein Reichthum ist also Jesus als dem Sohn Gottes in den Seinen zu verkünden (ἐκεῖνος ἐκὰ ἀδελφῶν v. 14), damit auch wir es erfahren, daß „Alles was der Vater hat auch dem Sohne gebührt“ (πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐκὰ ἔστιν 18, 12) vgl. 17, 10: καὶ τὸ ἐκὰ πάντα ἐκ ἐμοῦ καὶ τὸ ἐκ ἐμοῦ). So ist Christus selbst als „der Sohn“ ausgegangen zum Vater und geht zum Vater (16, 28), damit der Vater den Sohn verkünde bei ihm selbst „mit der Herrlichkeit, die er bei ihm hatte vor aller Welt“ (πρὸ τοῦ τῶν κόσμων αἰῶν 17, 8). Ja, er bezieht sich auf die Liebe, mit der der Vater ihn geliebt, b. h. also in persönlicher Vereinigung mit ihm gesandter „vor Grundlegung der Welt“ (πρὸ καταβολῆς κόσμου 17, 24). Und diesen „Namen“ des einzig liebenden Vaters (ἐνομα 17, 28) will er den Seinen kund thun, damit die Liebe, mit der der Vater den Sohn geliebt, und die Einheit, die zwischen ihm und dem Sohne von Ewigkeit her besteht, nun auch in zeitlichem Abglaube sie belebe und zur

Vollkommenheit führe (*ἵνα εἰς τὸν πατέρα ἡμεῖς ἔρ. 17, 22 ff.*). So erklärt er sich ganz von selbst, daß wir „den Sohn ehren sollen, wie sie den Vater ehren“ (Joh. 5, 23). Denn er ist wie Richter, so Leben spendend, da ihm der Vater nicht bloß „alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ verliehen (Matth. 28, 18), sondern auch gegeben hat „Leben zu haben in ihm selbst“ (Joh. 5, 26). Darin liegt einerseits die Unvergessenheit (Vergessenheit) des Sohnes, der zu den Juden sagt: „er rede zu ihnen, was er beim Vater geschaut“ (Joh. 8, 26). Er sei von Gott ausgegangen (*ὁ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ ἦν* Joh. 8, 12), ja bevor Abraham geworden, sei er (*ἦν*) *εἴρη* Joh. 8, 24 vgl. das Zeugnis des Läufers Joh. 1, 26 *ὁ ἐμπροσθέν μου ὑψώθη*; 3, 21 *ὁ ἔρωσαν ἁγιάσθη*). Andererseits begründet Jesus gegenüber dem Wortwart der Juden, daß er sich selbst als „Gottes Sohn“, d. h. mit göttlichem Namen zu bezeichnen und zum Gott zu machen wage (*ταύτης ἰσχυρόν ἔσθαι* Joh. 10, 23 ff.), die Beweiskraft zu solchem Selbstzeugnis daraus, daß schon im N. T. Gotteslände mit göttlichem Namen angeredet werden (Phil. 2, 6); wie vielmehr griffe das für den Sohn, den „der Vater geliebt und in die Welt gesandt“. Im hiesigen Kapitel (Joh. 10, 26) finden wir — als Anlaß dieser Diskussion mit den Juden — jenes wundersame Wort: *ὅμοι καὶ ὁ πατήρ ἐγὼ εἰμι*. Von Wesensunterordnung kann also nicht die Rede sein, wo der Sohn Gottes, der sich selbst (Joh. 14, 6) „den Weg, die Wahrheit und das Leben“ nennt, geradezu von sich behauptet (den Philippus gegenüber): „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh. 14, 9 vgl. mit Joh. 11, 26 f.: *ὅμοι εἴμι ὁ ἀποστόλος καὶ ὁ υἱὸς* und 12, 18 ff.: *ὁ νεανίας εἰς τὸν οὐρανὸν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ὁ θεοῦ ὄνομα ἔσθαι θεοῦ τὸν νεανίαν μὴ* Joh. 8, 12; *ὅμοι εἴμι τὸ πνεῦμα καὶ ἡμεῖς* etc.). Und weil „er im Vater und der Vater in ihm ist“ (14, 11, 20), so kann der Ausdruck: *ὁ πατήρ μελέω* Joh. 14, 20; vgl. 10, 30) unmöglich auf die ewige, persönliche Lebensbeziehung zwischen Vater und Sohn gedeutet, sondern nur von der zeitlich und geistlich bedingten „Angehörigkeit“ (v. Hofmann) gesagt sein und verstanden werden. Der Gehorsam des sich selbst erntenden Sohnes unter den Willen des Vaters widersteht nicht nur nicht seiner Wesensgleichheit mit ihm, sondern bezieht und bekräftigt diese durch die frei gemachte Selbsthinterlassung in mitleidender erlösender Liebe bis in den Tod (vgl. Phil. 2, 6 ff.); f. w. a. in der Christologie (Abth. IV, § 33). Der Hinweis auf das „Großereichen“ des Vaters, des *πάρος ἀγαθῶν θεός* (Joh. 17, 6), des „allein guten Gottes“ (Matth. 19, 17) ist im Grunde Jhu ein Zeugnis für die eigene Menschenart des Erländes und seine im Gehorsam gegen den schließlich guten Gotteswillen sittlich sich bewährende, im Kampf ansharrende Selbstverleugnung und Entlohnung. Diese aber ruht nicht bloß ihrem Werte nach, sondern ihrem Begriffe gemäß (als freiwillige Selbsterlöschung) auf der

Voraussetzung der Wiederholt von Jhu begründeten Wesenseinheit mit dem Vater.

Wir dürfen ja selbstverständlich die göttliche Bezeichnung „Sohn Gottes“ nicht ohne Weiteres auf die ewig-göttliche Herkunft Christi beziehen. Denn zunächst werden auch Menschen *υἱοὶ θεοῦ* genannt, sei es, wie später (§ 12) nachzuweisen sein wird, im physischen Sinne (1 Kor. 1, 27 vgl. Eph. 8, 14) aus Gott und zu Gott geistlichste Personwesen, sei es im theozentrischen Sinne als Kinder der Verheißung wie Israel (2 Mos. 4, 22; 5 Mos. 14, 1; 32, 6), sei es im neutestamentlich-moralischen Sinne als menschengemachte begnadigte Abkömmlinge (A. B. Matth. 5, 45: *οἱ υἱοὶ τοῦ πατρὸς*; Luc. 1, 35: *ἡ ἐκδοχὴ τοῦ ἁγίου*; 30, 25: *οἱ υἱοὶ τοῦ* Joh. 1, 12 *καὶ υἱοὶ*; Rom. 8, 15 f. *υἱοθεσία*; Gal. 3, 26: *πνεῦμα γὰρ υἱοῦ* vgl. 2 Kor. 6, 12; Gal. 4, 6 f. *ἄπολ. 21, 7: ὁ υἱοῦ ἀποστολῆς τὰ ἑαυτοῦ καὶ Ἰωάννη ἀπέστειλε τὸν υἱοῦ ἑαυτοῦ ἕνεκα μου υἱοῦ*). Sodann aber bezeichnet die spezifisch messianische Benennung „der Sohn Gottes“ (*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*) mit dem Artikel (Matth. 8, 12; 11, 27; 10, 26; 26, 63; Mark. 8, 11; 4, 4; 23, 29; Joh. 1, 24, 36; 5, 25; 9, 20; 11, 27 vgl. 1 Joh. 1, 2; 2, 22 ff.; 3, 7; 4, 4 ff.; Ebr. 1, 4; 6, 5; 10, 20; Act. 9, 20; Eph. 4, 13), sowie der emphatisch-einzigartige Ausdruck *μονογενής* (Joh. 1, 14 ff.; 8, 18 ff.; 1 Joh. 4, 4) oder *ἕκτος υἱός* (Röm. 8, 29; vgl. Joh. 5, 16 *πατέρα ἰδὼν λέγει τὸν θεόν*) immer den geschichtlichem, alttestamentlich verheißenen (2 Sam. 7, 12; Phil. 2, 1; 110, 1) im Reich erschienenen Gottes- und Menschensohn. Aber es liegt im tiefsten spezifisch messianischen, Christo eigenem Namen zugleich der Hinweis auf seine übernatürliche Herkunft (Mat. 1, 20), auf seine heilsgeschichtliche Verherrlichung (durch die Auferstehung vgl. Apoc. 2, 27; 13, 20; Röm. 1, 4; Ebr. 1, 4 ff.) und auf sein überzeitliches, einzigartiges Verhältnis zum Vater (f. a. Matth. 11, 27; Joh. 1, 27: *ὁ μονογενής υἱὸς ὁ ὢν ἐκ τῶν ἄρχόντων τῶν πατρῶν*, wo die Deklar. *μονογενής θεός* auch von Michaeli Hoyt vorgezogen wird). Somit könnte es von ihm nicht heißen, daß er als Sohn vom Vater in die Welt gesandt (Joh. 8, 29; Rom. 8, 2; Gal. 4, 4) oder gekommen sei (Joh. 16, 28; 17, 2 ff.; Ebr. 7, 2). Das ist nicht so zu verstehen, als sei neben dem messianischen der metaphysische (oder metaphysische) Begriff der Gottesohnschaft hervorzuheben, vielmehr schließt inner messianischer Begriff der Gottesohnschaft zugleich ein jenseitig der Menschheit Jhu liegendes überweltliches Verhältnis zum Vater ein (wie Cramer, *Wortbuch* 8. A., S. 270 sagt mit Berufung auf Matth. 11, 27; Joh. 1, 12; 5, 12 ff.; 14, 2–11; 1 Joh. 3, 23 f.; Ebr. 1, 10 f.; 1 Petr. 1, 20). S. a. v. Hofmann, *Schriftbew.* I, S. 110 ff.).

Von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich auch die im Prolog des Johannesevangeliums so geheimnisvoll-großartig dargelegte Idee des im Anfang bereits „zu Gott (*πρὸς τὸν θεόν*) sendenden Wortes“. Die 6-

zeichnet  $\delta\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  nicht die „Verunft“, wie in der altgriechischen Philosophie — sondern das Wort und zwar nicht im rein grammatischen Sinne wie  $\logos$ , sondern als unmittelbarer Ausdruck des Gedankens Gottes, mit unvertretbarem Anschluß an den betreffenden allförmlichen Begriff ( $\alpha\gamma\alpha\gamma\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$  2. Kor. 10, 14; 22, 1; Phil. 147, 1; vgl. 1 Joh. 1, 1;  $\delta\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\epsilon\tau\acute{\iota}\varsigma$   $\tau\omega\iota\varsigma$   $\alpha\psi\omicron\lambda$  10, 33;  $\delta\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\iota\varsigma$   $\theta\epsilon\omega\upsilon$  mit Joh. 10, 30;  $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\acute{\iota}\varsigma$   $\omega\iota\varsigma$   $\delta\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\iota\varsigma$   $\theta\epsilon\omega\upsilon$   $\epsilon\lambda\eta\theta\epsilon\iota\varsigma$ ; 17, 14 ff.  $\epsilon\delta\delta\omega\kappa\alpha$   $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\omega\varsigma$   $\tau\omicron\iota\varsigma$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  v. 17;  $\delta\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\delta$   $\alpha\omicron\delta\epsilon$   $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\eta\gamma\eta\varsigma$   $\tau\omicron\iota\varsigma$ ). So findet sich öfters der Ausdruck „ $\delta\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ “ ohne weiteren Zusatz als Bezeichnung des „Wort“ durch Evangelisten den Gemeinden zu sagen hat. 3. B. Mark. 2, 1; er, Jesus, sagte ihnen „das Wort“ ( $\tau\omicron\iota\varsigma$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ); so auch Mark. 4, 2:  $\alpha\pi\alpha\iota\gamma\epsilon\iota\tau\alpha$   $\delta\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\kappa\epsilon$  7, 14 ff.  $\pi\alpha\pi\phi\eta\sigma\iota\varsigma$   $\tau\omicron\iota\varsigma$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\epsilon\lambda\eta\theta\epsilon\iota\varsigma$ ; vgl. Kol. 1, 2; 4, 2; Phil. 1, 1; Joh. 1, 23;  $\alpha\psi\omicron\lambda$  15, 7:  $\delta\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\iota\varsigma$   $\epsilon\lambda\lambda\eta\gamma\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\iota\omega\upsilon$ ; Gal. 1, 11:  $\delta\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\epsilon\tau\acute{\iota}\varsigma$   $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha\iota\varsigma$ ,  $\tau\omicron$   $\alpha\gamma\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\tau\omicron\varsigma$   $\epsilon\tau\acute{\iota}\varsigma$   $\alpha\omega\tau\eta\gamma\iota\alpha\iota\varsigma$   $\kappa\epsilon$ . Dann sehr häufig  $\delta\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\iota\varsigma$   $\theta\epsilon\omega\upsilon$ , nicht in erster Linie mit Beziehung auf die Christi gebraucht, sondern als Heilsverkündigung oder Wort der Verkündigung (2. Kor. 9, 13:  $\delta\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\epsilon\tau\acute{\iota}\varsigma$   $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\eta\gamma\eta\varsigma$ ; vgl. 1 Petr. 1, 23;  $\alpha\psi\omicron\lambda$  10, 33; 1 Petr. 2, 2). Im Prolog des Johannes-Evangeliums ist nur aber bei dem abstrakt gebrauchten Ausdruck  $\delta\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  nicht etwas auf die Christi umfassende Verkündigung zu denken (u. Hofmann a. a. O. 109 ff.), oder an einen unpersonlichen Idealgott (Wechslegung u. K.), sondern an die Person Gottes selbst, in welchem sich Alles zusammenzieht, was Gott uns zu sagen hat (Greuter a. a. O. S. 300). In dem  $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\acute{\iota}\varsigma$   $\theta\epsilon\omega\upsilon$  liegt die persönliche Beziehung zum Vater; in dem  $\theta\epsilon\omega\varsigma$   $\eta\upsilon$   $\delta\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  sein göttlichpersönliches Wesen (seine Homousie) begründet. Daß  $\theta\epsilon\omega\varsigma$  adiectivus bedeutet, darf nicht im subordinativen Sinne gedeutet werden (Rahn); denn als Subdical konnte es keinen Antritt haben. In diesem johanneischen Logos liegt nicht etwas ein speculatives Theologumenon zur Erklärung der Weltentstehung (wie etwa beim Platon und platonischen Logos), sondern ein historis auf den, der in Christo Fleisch geworden (v. 14), und der, wie er ewig „zu Gott“ und selbst „Gott war“ als Wirkungsmittele (v. 2:  $\tau\omicron\iota\omega\tau\omicron\iota\varsigma$   $\delta\epsilon$   $\alpha\iota\omega\tau\omicron\upsilon$   $\epsilon\psi\eta\kappa\alpha\iota$  vgl. Joh. 1, 3; Kol. 1, 14), so in der Zeit sich den Menschen als Leben und Licht spendender Heilsmittler zu eigen gibt, um sie zu Kindern Gottes zu machen, die an seinen Namen glauben ( $\epsilon\iota\varsigma$   $\tau\omicron$   $\theta\epsilon\omega\upsilon$   $\alpha\iota\omega\tau\omicron\upsilon$   $\pi\alpha\tau\epsilon\tau\omicron\upsilon\epsilon\tau\omicron\varsigma$  v. 12) und durch ihn der Gnade und Wahrheit Gottes gewirkt werden (v. 15 ff.). Was ist der praktisch-wirksame Kern, zu das Hauptmotiv und der Hauptzweck dieser theistischen Betrachtung, von der nur der oberflächlich jovinianische Sinn oder die moderne Ethik vor aller „Metaphysik“ behaupten kann: hier liegt ein Philosophumenon, eine rein individualtheologische Größel vor, die für den christlichen Glauben keine maßgebende Bedeutung habe! Es müssen sich denn die gemäßigten, oben dargelegten Selbstbegriffe im Johannes-Evan-

gelium dieselbe gefallen lassen. Und selbstverständlich sollen dann die ähnlichen lautenden Zeugnisse in dem 1. Johannes-Brief und der Apokalypse, (wie bei Paulus und im Hebräerbrief auch zu dieser Kategorie gehören) lassen mit dagegen den heiligen Geist ins Auge, mit dem im 1. Johannes-Brief vor dem Antichrist genannt wird, der „den Vater und den Sohn verkündet“ ( $\delta$   $\epsilon\delta\upsilon\kappa\alpha\iota\gamma\epsilon\lambda\omicron\tau\omicron\upsilon\varsigma$   $\tau\omicron\iota\varsigma$   $\pi\alpha\tau\epsilon\tau\omicron\upsilon\epsilon\tau\omicron\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\omicron\iota\varsigma$   $\alpha\iota\omega\iota\upsilon$  1 Joh. 2, 22 ff.) und in Folge dessen mit dem Sohn auch den Vater verkündet: so liegt auf der Hand, daß es sich hier um eine Heils- und Lebensfrage im reinethischen Sinne handelt. Denn „wir haben gesehen und haben gehört“, daß der Vater den Sohn gesandt hat zum Heil der Welt“ (1 Joh. 4, 14). Und „darauf beruht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt hat und hat seinen Sohn gesandt als Sühne für unsere Sünden“ (1 Joh. 4, 10). Von ihm heißt es am Anfang des ersten Briefes:  $\delta$   $\eta\upsilon$   $\alpha\upsilon$ “  $\epsilon\delta\epsilon\chi\tau\acute{\iota}\varsigma$  als der  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\epsilon\tau\acute{\iota}\varsigma$   $\tau\omega\iota\varsigma$  (1 Joh. 1, 1; 7) und am Schluß:  $\delta$   $\eta\upsilon$   $\alpha\upsilon$ “ „der wahrhaftige Gott und das ewige Leben“ ( $\alpha\iota\omega\tau\omicron\upsilon\varsigma$   $\tau\omicron\iota\omega\tau\omicron\upsilon$   $\delta\epsilon$   $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\omega\varsigma$   $\theta\epsilon\omega\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\omicron\iota\omega\tau\omicron\upsilon$   $\alpha\iota\omega\iota\omega\iota\upsilon$  1 Joh. 5, 20). Nur unter dieser Voraussetzung seiner göttlichen Wesen konnte Jesus das anbetende Bekenntnis des Theopod: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh. 20, 28) als Zeugnis des Glaubens an ihn werthen und billigen. Ja, solche Anbetung des Sohnes, in welchem uns der wahrhaftige Gott selbst eingetrennt, wird von dem Apokal als Schutzwehr gegen alle Abgötterei bezeichnet (1 Joh. 5, 21). Und wie in der Offenbarung Johannis Gott selbst als „das A und das O, als der Anfang und das Ende, als der Herr, der da ist, und der da war und der kommt, der „Allmächtige“ bezeichnet wird (Off. 1, 8), so bezeugt genau in derselben Weise der in Herrlichkeit erscheinende Sohn (Off. 1, 17 ff.) von sich, daß er „der Erste und der Letzte und der Lebendige“ (vgl. Off. 22, 13; wo der zum Gericht Kommende sagt:  $\delta\iota\omega\iota$   $\tau\omicron$   $\epsilon\delta\epsilon\iota\gamma\alpha$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\omicron$   $\omega$   $\eta$   $\epsilon\delta\epsilon\chi\tau\acute{\iota}\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\omicron$   $\epsilon\lambda\theta\omicron\varsigma$  vgl. 2, 2; 21, 2).

Die Gewisheit dieser jenen ewigen Gottesohnschaft geminen wir aber nur dadurch, daß er uns „von seinem Geist gegeben hat“ (1 Joh. 4, 13 vgl. 3, 24). Mit „der Geist der Wahrheit“ ( $\tau\omicron$   $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\acute{\iota}\varsigma$   $\epsilon\tau\acute{\iota}\varsigma$   $\epsilon\delta\omega\kappa\epsilon\iota\tau\omicron\varsigma$  1 Joh. 4, 2—4) erweilt er sich eben dadurch, daß er uns Zeugnis gibt von der Gottesohnschaft Christi (1 Joh. 3, 2; 5, 6 ff.). Deshalb kann der h. Geist (heilsökonomisch) sein wirksames Amt: Jesus als den Sohn Gottes in uns zu verkünden (s. o.) erst anreden nach der Selbstverkündung Jesu (Joh. 7, 25;  $\alpha\iota\omega\tau\omicron\upsilon\varsigma$   $\tau\omega\iota\omega\tau\omicron\upsilon$   $\eta\upsilon$   $\pi\alpha\tau\epsilon\tau\omicron\upsilon\epsilon\tau\omicron\varsigma$ ,  $\delta\epsilon\iota$   $\tau\omega\iota\omega\tau\omicron\upsilon$   $\alpha\iota\omega\tau\omicron\upsilon$   $\epsilon\delta\omega\kappa\epsilon\iota\tau\omicron\varsigma$  i. w. u.). Und die von ihm längere (prophetische) Mitteilung des h. Geistes an die Jünger (Joh. 20, 22 ff.) geht eben deshalb erst von dem Willsten aus, um am Pfingstfest offenkundig zu werden. Es ist aber der „Geist des Lebendigen aus Gott“ ( $\tau\omicron$   $\pi\alpha\tau\epsilon\tau\omicron\upsilon\epsilon\tau\omicron\varsigma$   $\tau\omega\iota\omega\tau\omicron\upsilon$   $\epsilon\kappa$   $\tau\omicron\iota\omega\tau\omicron\upsilon$   $\theta\epsilon\omega\upsilon$  [Off. 11, 2]), der zu den Gemeinden redet ( $\tau\omicron$   $\pi\alpha\tau\epsilon\tau\omicron\upsilon\epsilon\tau\omicron\varsigma$   $\lambda\acute{o}\gamma\epsilon\iota$   $\tau\omicron\iota\varsigma$   $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\iota\omega\iota\varsigma$  Off. 2, 2; 11, 17, 18; 8, 12, 22 vgl. 14, 17; 21,

θεός ἐσθαι ἀποδοῦν) und der mit der brüderlichen Gemeinde des Roms, Herr Jesu" spricht (Off. 22, 11). — All das stimmt ganz mit dem Zeugnis Pauli, daß Niemand „Jesum einen Herrn heißen“ könne „ohne durch den heil. Geist“ (2 Kor. 12, 3; vgl. 1 Kor. 2, 14). Der Geist, der „alle Tieren der Gottheit erforscht“ (1 Kor. 2, 10 ff.), der ist es auch, der uns „erschmakt für Christus“ (σφρατίζει ἡμᾶς ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ), indem Gott selbst uns „das Pfand des Geistes in unsere Herzen gegeben hat“ (2 Kor. 1, 21 ff.).

Man hat vielfach behauptet, Paulus bezeichne Christus, den Sohn Gottes (θεός υἱός Θεοῦ, Röm. 8, 32) nur im „sacramentalen Sinne“ als Gott, namentlich im 1. Korinthierbriefe. Allein wenn es (1 Kor. 3, 22) heißt: „Ich sei Christi, Christus aber ist Gottes“ (ἐγώ εἰμι τοῦ Χριστοῦ, Χρ. ἡ Θεοῦ) so ist damit nur die innige Lebens- und Liebesbeziehung angedeutet, die jene Analogie anderer Verhältnisse zu Christo mit dem Verhältnis des Sohnes zum Vater berechtigt erkennen läßt (s. ähnlich im hypostatischen Gebet Joh. 17, 21 ff.). Und wenn Paulus im Gegenja zu den vielen Jagen „Göttern“ sagt (1 Kor. 8, 6): für uns giebt es nur Einen Gott, den Vater, den Schöpfer aller Dinge (εἰς ἃ ἡμεῖς κτίσθημεν), der unser Ziel und höchstes Gut ist (ἡμεῖς εἰς αὐτὸν ἐσθαι), und dann hinzuzügt: und Einen Herrn (εἰς ἃς κτίσθημεν) Jesus Christus, durch welchen (ἡμεῖς) alle Dinge sind und wir durch ihn, so wird so Christus als „Herr“ und „Mittler aller Dinge, der auch unser Mittler ist“ — also als das göttlich-mediatorische Prinzip — anerkannt (vgl. Röm. 11, 25; Eph. 4, 1—6). Wenn sodann 1 Kor. 11, 2 Gott (ὁ Θεός) als „Christi Haupt“ bezeichnet wird und zwar in Analogie mit der Stellung, die der Mann als „Haupt“ dem Weibe gegenüber einnimmt (vgl. Eph. 5, 22 ff.), so schließt diese auf freiwilliger Gehorsam des Menschensohns (des geschichtlichen Christus) beruhende Unterordnung (vgl. Phil. 2, 8 ff.) das von oben herab ebenjedenig aus, als die nichtvolle Unterordnung des Weibes die Weibsgleichheit mit dem Manne (Kol. 3, 22; 1 Kor. 11, 31 ff.). Endlich aber erklärt sich die 1 Kor. 15, 2 direct ausgesprochene ὁμοουσιότης des Sohnes und der Vater aus der sächlichen Gleichheit seines heiligmittlerischen Werkes, das je überall den freien Gehorsam des Sohnes „mit dem Geiste des Vaters“ (Phil. 2, 8 ff.; vgl. Eph. 5, 6) voraussetzt, auf daß „Gott (selbst als Vater durch den Sohn im h. Geist) sei Alles in Allem“. — Wie wäre es auch möglich, daß derselbe Apostel Christus, obwohl er „nach dem Fleisch“ aus dem Weibe resp. dem Samen Davids stammt (Röm. 1, 3; 9, 5), als ὁ ὧν ἐστὶν ἀνάστασις Θεός, εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας verkündigt? Ich möchte zwar nicht besonders Nachdruck legen auf diese und ähnliche Stellen (Lit. 2, 12 vgl. 2 Tim. 1, 10, 14), wo Christus dogmatisch „Gott“ (θεός, nicht ὁ θεός) außer 1 Joh. 5, 20) genannt wird. Die ganze paulinische und im Einzelnen durchschlagende Christologie läßt es als selbstverständlich erscheinen, daß in dem „Ewiggeborenen vor aller Kreatur“ (Kol. 1, 16 ff.) die Gottheit leibhaftig

wohnte (Kol. 2, 9; 2 Kor. 5, 14 ὁ θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ). Daß „Gott gleich sein“ ist ja gerade die notwendige Voraussetzung dafür, daß er jene Gleichheit nicht wie einen präexistenz und im Trinität voraussetzenden „Raub“ ansah, sondern nach Ablegung der μορφή νεοῦ durch die μορφή θεοῦ hindurch bis zum Tode am Kreuz bewährte. Denn eben darum hat ihm Gott einen „Namen“ gegeben, der über alle Namen ist.

Diese Trinitätsgottigkeit des Sohnes besagt nicht den Überzweckbrief andrücklich, indem er ihn als Schöpfermittler und Ädikung (ἀνάστασις) der Herrlichkeit und Ausprägung (ἐκπαίδευσις) göttlichen Lebens (Eph. 1, 2 ff.) über alle Engel und Ertritten erhoben sein läßt (Eph. 1, 4 ff.). Und doch muß er in die Tiefe des Leidensdramas freiwillig hinabstufen (Eph. 5, 4 ff.), damit er durch Leiden (ὁὐκ ἠδυνώθημεν) auf ethischem Wege, d. h. auch als Mensch zu göttlicher Vollkommenheit gelange (ἐκτελειώσω). Das „Leiden“ widerspricht also nicht seiner göttlichen Trinitätsgottigkeit, sondern besagt für uns die Gewißheit, daß der einzige Gottsohn als Menschentoh durch Leiden aus dem Vater selbst als mitteilenden Trinitätsgott offenbart. — So wird auch der heil. Geist von Paulus als ὁ πνεῦμα τοῦ πατρὸς θεοῦ (1 Kor. 2, 13) bezeichnet und geradezu Gott genannt (vgl. 1 Kor. 3, 16, wo der „Tempel Gottes“ und der „Tempel des h. Geistes“ promissive vorkommen), ja mit dem verklärten Herrn geradezu identifiziert (2 Kor. 3, 17: ὁ θεὸς κέρας τὸ πνεῦμα ἐστίν). Man hat diesen paulinischen Ausdruck: „der Herr ist der Geist“ metaphysisch verstehen wollen, als sei der „sacramentalisch“ Erhöhte eben das πνεῦμα selbst“. Das ist — wie neuerdings F. Müllers in „Zur Paulinischen Ethik in den mit gemischten „Abhandlungen““ O. Weis, München 1898 S. 242) schlagend nachgewiesen hat — schon wegen des „unmittelbar folgenden εἰς ἃ ἡμεῖς κτίσθημεν κατ' οὐρανόν“ unzulässig. Die Einwohnung des Geistes ist freilich nach Paulus zugleich Einwohnung Christi in uns (Kol. 2, 14; Eph. 3, 16 ff.). Der Apostel setzt daher κέρας und πνεῦμα in dem Sinne gleich, daß, wo der Geist ist und wirkt, auch der Herr ist und nicht less handelt sich in 1 Kor. 3, 17 um die Bewirtung der κλειδοποιία, so daß ohne Einfluß, den der Herr ausübt, zugleich auch notwendiger Einfluß des Geistes ist. Daher kann „der Geist Christi haben“ gleichgültig werden mit dem κέρας τοῦ εἰναι (Röm. 8, 9; Gal. 4, 20). Als πνεῦμα αἰώνιος hat er ja auch Christo eingewohnt, so daß Christus sich „durch den h. Geist Gott geprieselt hat“ (Eph. 3, 14) und „gemäß dem Geiste der Heiligkeit“ (κατὰ πνεῦμα ἁγίου) Röm. 1, 3) seit der Auferstehung als Sohn Gottes erziehtet ist. Gott aber ist es, der „den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt“, so daß er (aus uns heraus) sich selbst „Abba Vater“ (πατέρας ἡμεῖς ἡ πατρὸς Gal. 4, 6). Also muß er persönlich (hypostatisch) von Christo unterschieden sein, wie Paulus das selbst aus stark bezeugt (2 Kor. 13, 13). — Je es doch speziell der h. Geist, der

nach Paulus „Mitragung“ abgelöst von anderer Kindschafft (το σπέρμα συμ-  
μαρτυρουσ το υιου ζωνος, οτι ουκ εστιν υιου θεου Rom. 8, 16). Wenn aber  
der Geist dessen, der Jesum von den Toten erweckt hat, in uns wohnt, so  
wird Gott auch unsere fleischliche Leiber lebendig machen durch seinen in uns  
wohnenden Geist (Rom. 8, 11). Ja, dieser Geist fñhrt mittelbar bereit  
mit uns, daß er als Geist des Geistes und vertritt mit unaussprechlichem  
Sonnen (συνεργουσαντες ενεργουσαντων πληθυντας Rom. 8, 26 ff.), sowie er als  
το αυτ. το υιον του θεου, οτι εσιν ενεργουσαντων, betrñbt wird durch  
unser Sünde (Eph. 4, 30 vgl. Joh. 6, 10).

Hochbedeutend ist es nun, daß die im Sinne Pauli geschriebene  
Apstelgeschichte den h. Geist stets als persönlich sich bezugenden und  
gottähnlichen Geist bezeichnet, wie ihn Christus seinen erwählten Jüngern ver-  
heißen hat (Apostelg. 1, 1-5; vgl. Joh. 20, 22). Der h. Geist ist es, der am  
Frñhlichsten die Apostel ergreift (Apostelg. 2, 1 ff.) und durch sie der frñhstigen  
Gemeinde als „göttliche Gabe“ in der Taufe (2, 38) mitgeteilt werden soll.  
Ihm, dem h. Geist, haben Karios und Sophina „gelogen“ (5, 4) und so-  
mit „nicht Menschen, sondern Gott gelogen“ (5, 4) — eine Sünde, die von  
den a. T. mit Vorliebe als locus primarius (1) für die Gottheit des heil.  
Geistes verwendet wurde. Bedeutamer noch ist es, wenn Stephanus, selbst  
„voll heiligen Geistes“ (7, 55) den Juden vorwirft, daß sie — wie ihre  
Väter in der Zeit des alten Bundes — allenge „dem heil. Geist widerstrebt  
hätten“ (7, 51; vgl. Jes. 63, 10). Durch Handlungen und Gebet der Apostel  
empfangen dann die Christen in Samaria (nach vorausgegangenem Taufe  
8, 12 ff.) die charismatische Gabe des h. Geistes; und „durch die Zusage  
des h. Geistes“ wird die Gemeinde des Heren „voll Trostes“ (9, 31). Während  
der Predigt Petri kommt der Geist, der vorher persönlich zu ihm gesprochen  
(ελεος το σπέρμα 10, 11; 12, 13; 13, 2) auf die gläubig Gewordene Haus-  
gemeinde des Cornelius (10, 45; 11, 16), als sie von Jesu von Nazareth  
hören, wie ihn „Gott gesalbt habe mit heil. Geist“ (10, 38) x. Hier ist es  
zuerst die wunderbare (charismatische) Kundgebung des Geistes, die den  
Petrus dazu überzeiget, daß nun auch den Heiden das Evangelium gehöre,  
so daß die Taufe mit ihrer wiedergebärenden Christenwirkung (Joh. 3, 1 f.;  
Tit. 3, 5) als verfrñhendes Anterspend ihrer persönlichen Errettung erst  
nachfolgt (10, 11; 15, 8 f.). Andererseits erscheint in der Apostelgeschichte der  
h. Geist als die persönlich sich bezugende (hinbernde) Macht, wo Gottes Wille  
einen anderen Weg weist (z. B. 18, 1). Von großer Bedeutung ist auch die Wort  
19, 2 ff. bezieht Errettung und Frage Pauli an die Jünger zu Ephesus, ob sie  
auch „dem heil. Geist empfangen hätten, als sie gläubig geworden waren“ (hier  
ist, wie die nachfolgenden Verse lehren, offenbar von der charismatischen  
Gabe des h. Geistes die Rede, wie 1 Kor. 12, 4 ff.). Die wenig oder unvollkommen  
geheilten Christen zu Ephesus (nachweislich Schüler des Apostel) erklären, daß

sie nicht einmal gehört hätten, ob ein h. Geist sei. Auch wußten sie nur von  
der Taufe Johannes. Da sie nun auf den Namen (als εδ δρογο) des Heren  
Jesum getauft wurden (um die wiedergebärende, ihren Heilsstand ihnen per-  
sönlich weitergebende Gnadengabe des Geistes zu empfangen) und Paulus  
ihnen die Hände aufgelegt hatte (19, 6), „kam der h. Geist auf sie und redeten  
mit Zungen und weisagten“ (vgl. Apostelg. 8, 16 ff.; 10, 44; 11, 17; wo eben-  
falls die charismatische Wundergabe des Geistes gemeint ist). Schließ-  
lich hebt es Paulus selbst hervor (Apostelg. 20, 32; vgl. 21, 4, 11), daß der  
h. Geist ihm „Zeugnis gebe werden: daß Worte und Erbalter seiner Worte“ (το  
αυτ. το αυτ. συνεργουσαντων μοι ελεος; vgl. Eph. 3, 1; 10, 15; 11, 17); überall  
tritt der h. Geist uns hier in seiner durchaus göttlichen, zugleich aber per-  
sönlich wirkenden und redend sich bezugenden Heiligungsmacht entgegen.

Hätten wir das bisher Dargelegte zusammen — wobei wir abstrichlich  
von der speziell christologischen-teleologischen Wirklichkeit des mensch-  
gewordenen Gottessohnes (s. Abschn. IV) und von der sonderlich charis-  
matischen Wirklichkeit des vortretenden Gottesgeistes (s. Abschn. V  
Heilsordnung) abgesehen haben — so lassen sich aus unserer ringenden  
biblischen Behandlung folgende Sätze und Schlussfolgerungen für dogmatische  
Behandlung und Festhaltung der Dreieinigkeitslehre entnehmen:

1. Nicht nur das Alte, sondern auch das Neue Testament giebt uns  
nirgend eine lehrhafte Entwicklung oder zusammenhängende Darlegung  
des trinitarischen Problems als solchen; daher sollen wir uns hüten, bei der  
dogmatischen, geschweige denn factischen, oder historisch-legendarischen  
dieser Frage durch eine Confixtion von „Cören“ (bedeutend) die Unter-  
scheidung der drei „Personen“ in dem Sinne göttlichen „Wesens“, kurz das  
Dogma von der ontologischen Einheit zum Angelpunkt der Heilber-  
eindigung zu machen, geschweige denn den „Glauben“ an dieses „Mysterium“  
zur Heilsbedingung für den Einzelnen zu erheben.

2. Es gilt vielmehr in den Acten des Evangeliums einzuwenden  
und dem höchsten Christeninn, wie der theologischen Religion die Reue-  
barkeit nahe zu bringen, daß auch der Gott des Heils als „Vater“ nur in  
Christe, seinem „eingebornen Sohne“ zu innerlich-beziehender Gemüchheit  
wird, und zwar durch beides, weil nach dem Selbstzeugnis Jesu im Lichte des  
gesamten Heilsgeschichtsumhangs der auf Erden gekommene Sohn (resp.  
das in ihm erscheinende „Wort“) ewig vom Vater war in persönlicher, unter-  
scheidener, aber gottähnlicher Würde und Herrlichkeit.

3. In erfahrungsmäßiger Heilsgegenwart im Innern des  
Einzelherzens, wie der heiligmäßigen Gemeinde kann die Offenbarung des  
Vaters durch den Sohn nur kraft sonderlicher Geistesmittelwirkung  
und Geistesausgießung gelangen und zwar so, daß dieser h. Geist, als  
Geist des Vaters und des Sohnes von beiden eingehend und gesandt, sich  
b. Cettiugen, kirchliche Dogmatik. 11

den Umständen als präsidialer eigenartige und doch wesentlich göttliche Zeugnis. Lebens- und Heiligungsmacht erweist.

4. Dadurch erst, d. h. durch diese erfahrungsmäßig und heiligungswirksam sich bezeugende „Dreieinigkeit“ gewinnen jene dogmatischen Aussprüche der Apostel (f. o. S. 198 f., bei 2 Kor. 12. vgl. mit 1 Kor. 12. vgl. Röm. 11. 29; Eph. 4. 4; 1 Petr. 1. 2) und insbesondere der Taufbefehl Christi (Matth. 28. 1.) das volle Licht; ja, sie können erst in diesem Zusammenhang als Grundlage anderer christlichen Glaubens an Gott — im Sinne der drei Artikel des zweiten Taufbekenntnisses — verteidigt und fechtbar gemacht werden. Denn entscheidender Wichtigkeit ist es, daß gerade der schreiende Herr seinen Jüngern im Zusammenhang mit dem Missionsbefehl und im Anschluß an das *αποχριστοσ εναντι εν εσση* jenes *πατεριου ες εαυτοσ ενωσεν* *και μετ' αυτου και τον υιου τον αληθινον* anbesieht. Wie bei der Geburtüberbinnung (Matth. 1. 2) und bei der Taufe Jesu (Matth. 3. 16 f.) sich Gott bereits in bestimmter Offenbarungsform kund gibt, so ist es hier der Name, d. h. der sich offenbarende einzige Herrgott (f. o. § 3 S. 67 f.), in dessen Gemeinschaft (*εις ενωσεν*) als des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes alle Jünger Jesu durch die Taufe eingereiht werden sollen. Grundlegende (fundamentale) Heilsarbeit, gottgeheiltes Mittel der Wiedergeburt (Joh. 3. 5 ff.; Tit. 3. 5) ist die Taufe eben nur, weil sie uns hineinversetzt in die Gemeinschaft des dreieinigen Heilgottes durch den Sohn, der den Geist der Wahrheit vom Vater zu senden versprochen hat (Joh. 15. 26; 16. 13 ff.; Kpofg. 1. 9 ff.).

5. Endlich ist von diesen neutestamentlichen Gesichtspunkten aus auch ein neues Licht in den tiefen, vielfach noch dunkeln, aber Gebetebenen bergenden Schacht der alttestamentlichen Gottesoffenbarung. So wenig wie die bei den A. B. gangbare Methode der alttestamentlichen Begründung der Trinitätslehre billigen konnten (f. o. S. 195), so sehr hatte Luther Recht in dieser Hinsicht zu sagen: „das Erz liegt amoch in der Graben!“ Wir haben schon früher (S. 69 f.) gesehen, wie Gott, der Herr und Heiland für Israel und durch Israel für die ganze Heidenwelt (1 Mos. 12. vgl. mit Jes. 49. vgl. mit Jer. 2. 2), sich selbst offenbart als der überweltlich Allmächtige (El Schabai, Elohim) und der innerweltlich sich bezeugende Bundesgott (Jahwe). Als „Vater Israels“ versteht er seinem von ihm „gezogenen Sohne“ das Reich ewig zu beherrsigen (vgl. 2 Sam. 7. 2 ff.; Ps. 3. ff. mit Ebr. 1. 2; 8. 2; Kpofg. 13. 29 und Joh. 11. 1) mit Matth. 2. 1). Der kommende Messias wird durch die Propheten wiederholt mit göttlichen Namen gekennzeichnet (Jes. 7. 2; Jannanek; 9. vgl. Gort; Heil; vgl. mit Jer. 11. 1 ff.; Sach. 12. 2; Ps. 110. 1 ff.; 45. 1 ff.; Mich. 5. 1; „der aber Israel Herrscher werden soll, und dessen Herkunft; den Tagen der Vorzeit angesetzt“; vgl. Joh. 8. 28. S. a. Jer. 23. 1. „Jehovah Siftan“). Seine Erscheinung wird

durch den „Engel des Bundes“ (f. u. § 17. 2) angeteilt und hier als „Mensch Jahwe“ persönlich von Gott unterrichtet und doch als Offenbarungsorgan Gottes mit „Herr“ angeteilt (vgl. 1 Mos. 16. 1; 21. 1; 22. 1 ff.; 31. 1 ff.; 2 Mos. 3. 2 mit Mal. 3. 1). Endlich steigt auch in der frommen Reflexion der alttestamentlichen Umständen — namentlich in der nachexilischen Zeit — eine Übung auf von der persönlich geteilt, „Weisheit“ (*חכמה* Jer. 8. 22 ff.; 3. 1; Job 28. 20 ff.; 38. 20 f.), die mit dem schäpferischen Wort (vgl. 1 Mos. 1. 2; Ps. 33. 4), in der späteren jüdischen Tradition als „Wort“ gefaßt, sich aus Angst bezieht (Weis. Sol. 1. 4 ff.; 8. 12 ff.). So führt sich bereits das Verständnis an für den persönlichen Unterchied und die gleichwohl schuhaltende Gottheit des Sohnes, als des von Gott dem „Vater“ zu sendenden Messias (Jes. 60. 1; Mich. 4. 7) und eines Reichthüms (vgl. Ps. 45. 1—2; 72. 1—17; 110. 1 ff.). Was nun den heiligen Geist betrifft, so haben wir schon oben (S. 117 f. § 5) gesehen, daß im A. T. *רוח קדש* im weiteren und engeren Sinne als schäpferischer oder menschschäpferischer Lebenshauch (Job 33. 4; Ez. 24. 24 vgl. mit 1 Mos. 1. 2) und als Heiligungsprinzip (Ps. 51. 13; Ez. 11. 2; 36. 27) gefaßt wird. Jahwe ist es, der „seinen heiligen Geist in ihre Inneren legte“ (Jes. 63. 1). In ganz spezifischer Weise soll „der Geist des Herrn“ ruhen auf dem kommenden Messias (Jes. 11. 1; 42. 1). Und die Geistes, die vom „Strafen“ (1 Mos. 6. 2), „Leben“ (1 Röm. 22. 2; 2 Tim. 18. 2), tug von persönlicher Eigenart des heiligen Geistes handeln (Jes. 40. 13; 63. 10; sie betranken seinen heiligen Geist); nämlich die Weisungen von einer künftigen Ausgießung dieses seines Geistes über alles Fleisch (Jes. 32. 1 ff.; Jer. 32. 18; 44. 2) oder in die Herzen seiner Kinder (Ez. 39. 29 vgl. mit 37. 14; Sach. 12. 1) — sie weisen alle hin auf eine persönliche Selbstmittheilung bereits in der alttestamentlichen Gottesidee. Aber stellen nicht in voller Klarheit oder Selbstoffenbarung. Das konnte erst geschehen, als der „Sohn“ Mensch geworden, um den „Vater“ einzigartig zu „offenbaren“ (Matth. 11. 2), und als der heilige Geist — von dem es ja heißt (f. o. S. 205), daß er „noch nicht“ war (*ουκ ην* Jer. 7. 2), da Jesus noch nicht „verhört“ war — sich als Geist des verklärten Vaters in der neugeborenen Gemüthe im Sinne der Verkörperung (Jes. 3. 1; Joh. 1. 14; Kpofg. 1.) wieder gelassen hätte. Vgl. meine Schrift: „Das göttliche Hochwird“ — ein Beitrag zur Lehre vom heiligen Geiste 1895 S. 49 ff.; (f. auch Rahnis, Lehre vom heiligen Geiste I, 1847 und die betr. Schriften von Grot (1808), Gantel (1888), I. H. Weinholt (1890), Köhler (Gefch. d. v. h. Geistes 1889), R. Schfer (Bibl. u. v. h. Geistes 1899).

Jedemfalls werden jene alttestamentlichen Stellen, wo eine dreifache Beziehung oder Bezeichnung Gottes angedeutet wird (1 Mos. 1. 1—3; 4 Mos. 6. 2 ff. Karenischer Segen; Jer. 6. 1; 68. 1 ff.) erst vom neutestamentlichen Standpunkt aus im trinitarischen Sinne bewertbar, d. h.

praktisch anwendbar. Einen bestimmten, für die trinitarische Besehrtheit irgendwie entscheidenden oder klärenden Sinn enthalten sie nicht (sogar H. Kolling, *Ev. Kirchengemeinschaft* 1899, Nr. 3 ff.). Das ist aber nicht nur kein Anlaß für uns — als Kunde unfer christlich-trinitarischer Glaube dadurch erschüttert werden! — sondern vielmehr ein lehrreicher und heilsamer Beweis dafür, daß Gott nicht durch eine fertige Rechtschönheit, sondern durch seine lebendige und allmächtig fortsetzende Selbstoffenbarung sich und als Gottesvater, d. h. als Vater, Sohn und heiliger Geist hat bezeugen wollen.

b) Was die tatsächliche Ausgestaltung des christlichen Glaubens an dem dreieinigen Gott betrifft, so ist es eine kernzentrale, von dem „Mabeken“ zu wenig beachtete Thatfache, daß dieses scheinbar schwebende und unfaßbare „Dogma von der Trinität“ zu allererst in Angriff genommen und in dreihundertjährigem Kampfe zu einem bestimmtheimigen Abschluß (im *Niceno-Constantinopolitanum* 325—381) gebracht wurde. Darin liegt ein gewichtiges Zeugnis für die centrale Wichtigkeit dieses Lehrpunktes. Und sachlich bedeutsam ist es — gleichsam als Schlüssel für dieses Räthsel —, daß nicht „hellenistische Speculationen“ etwa über die „Logos-idee“ oder über das allgemeine „Weltverhältnis Gottes“ (J. A. Kolling, dem Ausgangspunkt bildeten oder das Interesse dafür weckten, sondern einzig und allein der christocentrische Grundgebaute des Evangeliums oder jene entscheidende Heiltsfrage: Wie dünkt euch um Christus? Woß Sohn ist er? — Ist Jesus Christus, der menschgewordene Gottessohn, unser Herr und Befreier als das alleinige Offenbarere der höheren, geistigen Gottekmacht, resp. als ein zur Gotteberechtigte erhabener Menschensohn; oder ist er es kraft seiner ewigen, persönlichen Gotteberechtigte, die er „sein Vater hat“ vor Grundlegung der Welt“? In dem wir antworten unter Anse dem diesem Menschensohn bringen als unserm wirklichen Herrn und Befreier, der Sünde, Tod und Teufel für uns überwinden und uns das ewige Leben in Gott selbst nahegebracht hat? In dieser christologischen Kernfrage ruht das ganze trinitarische Mytheum, setzen der vom Vater kommende, zu ihm gehende Gottessohn und bei seinem Scheiden selbst den Parallelen, jenen „Herrschere“ oder „Tröster“ vertritt, der uns als seine Zünger und als Gotteskinder in alle Wahrheit leiten und lehren in uns „verklären“ soll.

So finden wir denn schon in der urchristlichen Kirche vor aller dogmenbildenden Reflexion den trinitarischen Glauben bekennnismäßig ausgedrückt im Taufbenedictum und liturgisch ausgeprägt in allen dogmologischen Formeln. Die thatächliche Anechtung Jesu und die Verherrlichung des heiligen Geistes als des „mit dem Vater und dem Sohne angewandten“ (f. v. u.) heiligen Geistes als des „mit dem Vater und dem Sohne angewandten“ (f. v. u.) bilden die religiöse Triebkraft des allmächtig sich ausgestaltenden Dogmas. Die uralteste, ins 2. Jahrh. zurückgehende regula fidelit enthält die Kernpunkte des seit dem 2. u. 3. Jahrh. sich ausbildenden jogen. Apostolicum, das

und — ohne nähere dogmatische Bebestimmungen im Einzelnen — den Thatbeweis des urchristlich schlichten trinitarischen Glaubens bietet (so schon bei Ignat. ad Smyrn. I.; und in dem römischen Taufbenedictum vom Jahre 180; vgl. bei E. H. Beyer, *Tafelbuch*, S. 189). In diesem Sinn kommen unsere a. D. D. (sogen: *Quisquis trinitatis mysterium ignorat, is non agnoscit unum deum, d. h. is confessionem Dei in scriptura traditam ignorat* (Wehrh.). Und so vertritt sich auch das scheinbar tote, in das Kirchenansehen (f. v. u. S. 198) unempfindliche Wort unserer alten Kirchenschrift: *mysterium trinitatis omnibus salvandis vult et creditur necessarium*. Bedauer ist sich selbstverständlich nicht die dogmatisch ausgeprägte Formulierung (des „Personen“ in „einem Wesen“) zu verstehen, sondern jener Kernpunkt: der Gott gleiche Sohn ist unser einziger Befreier, der uns durch sein Sterben und Auferstehen kraft des Besagtes seines heiligen Geistes dem Vater offenbart und als menschengewordene Gotteberechtigte in der Gemeinshaft des heiligen Geistes zum Vater führt. — Dieser Kern aber mußte sich entfalten und wachsen. Und das geschah nicht ohne Judenthümliche Atmosphäre, die den lebendig treibenden Schöpfer erst zum weitergehenden Raum erheben ließ. Wie dabei die Verwickelungsversuche von jüdischen und christlichen Seite abgewandt wurden und wie es zu einem unerschütterlichen Gebilde des knochenigen Stammes in dem Boden urchristlicher Glaubensgemeinschaft kam, hat die Dogmengeschichte eingehender zu schildern. Hier reicht es für unsere Zweck und deren confessionell ausgebildeten lumenisch-tätlichen Bekennnisformeln und deren Ausprägung im trinitarischen „Dogma“ zu verstehen, indem wir uns die Hauptproben, die im Kampfe immer deutlicher zu Tage traten und die in der Gegenwart hervortreten (f. v. u. s. u. s. u.) in ihrer principellen Bedeutung vor's Auge führen. Dadurch werden wir in der Stand gesetzt, den Sinn und die Motive, die Berücksichtigung und die Tragweite der speciellen altchristlichen Formulierung zu verstehen und namentlich darüber uns ein Urtheil zu bilden, ob hier wirklich „speculativ-hellenistische“ (philosophische) Interessen von durchschlagendem Einfluß waren (wie die Kirchliche Schule behauptet), oder aber, wie wir meinen, die getunde Triebkraft des Heiligensandes die genauere theologische Formulierung des Dogmas veranlaßte (mit Berücksichtigung der philosophischen Bildungselemente der Zeit, soweit diese gleichsam Hilfsdienste bei der Geburt des Dogmas leisten konnten).

Die Gestaltung des urchristlich-trinitarischen Glaubens konnte von jüdischen, wie hellenistischen Seite ihren Ausgangspunkt nehmen. Und das geschah — wie bei jedem historisch bedeutsam gewordenen Jrethum — nicht ohne einen gewissen Schein der Berechtigung gegenüber der in der christlichen Gemeinshaft gangbaren Anlehnung des Sohnes (resp. des heiligen Geistes) neben dem Vater. Es mußte jeder daran sich knüpfende Gebenke polypheistlicher Art ausgehoben werden. Als lag also ein Wahrheitsmoment



von dem es hieß, daß er wie *μετὰ ἑσπερας*, d. h. *χαρὶς λέγειν* *εἰς καὶ ἑσπερας* (2000). Es ist das im Grunde jener Standpunkt der Verwerfung, der uns in der neohistorischen (resp. antiochenischen) Christologie wieder begegnet und in dem früheren wie späteren „Adoptianismus“ (verworfen erst auf der Synode von Frankfurt 794) zu seiner vollen Konsequenz gelangte. Demgemäß wird Christus nur insofern als „der Sohn Gottes“ bezeichnet und als Offenbarer des Vaters anerkannt, als er der durch Gott angewommene (adoptierte) und somit des göttlichen Geistes zu göttlicher Würde erhobene Menschsohn ist (so im 17. Jahrhundert die Socinians, in neuerer Zeit die Kirchhener s. u. n. sub c.). Die Halbheit und Unklarheit dieses Standpunktes wird dadurch nicht beseitigt, daß man wie Th. Harnack es thut (Z. u. S. 161 ff.) — die pneumatologische und adoptianische Auffassung von der Person Christi einander sofort gegenüberstellt. Denn bereits jene Arianer „Adepten“ setzen voraus, daß der Geist Gottes in Christo (sowie der übernatürlichen Geburt und Taufe) gewohnt habe, huldigen also selbst einer Art „pneumatologischer“ Christologie. Ind jene angeblichen Vertreter einer höheren „pneumatologischen Christologie“ folgten das in Christo Fleisch gewordene „himmlische Geisteswesen“ doch als ein Gott dem Vater untergeordnetes, so daß — wie Harnack selbst zugestehet (a. a. O. S. 168) — „diese beiden Christologien sich sehr nahe rücken“, ja meines Erachtens geradezu ununterscheidbar wurden, wodurch sich eben jene Zweifelhafte als unzulänglich und unrichtig erwies. Sie konnten eben nicht, trotz ihres gemeinsamen pneumatologischen Hintergrundes, subordinatianisch gefaßt.

Athanasius durchschaut die Gefahr. Er wies darauf hin (namentlich in seinem Orat. c. Arian. IV), daß, wenn der Sohn, resp. der h. Geist erst mit der Zeit und aus dem (sichphilischen) „Willen“ des Vaters hervorgegangen seien, ihnen als geschaffenen Wesen auch nicht göttliche Verehrung (resp. volle Glaubenshingabe) entgegengebracht werden dürfe; es sei denn, daß nur zwei oder drei, ja eventuell noch einen „virgin“ Untergott anzunehmen (Or. c. Ar. I, 17.) und so mit einer erst geborenen Trinität zwei heidnische (polytheistische) Vorstellungen aufkommen lassen wollten.\*) Zum Begriff des dogmatischen Sohnes gehört es also, aus dem Wesen des Vaters zu sein, sowie es zum Wesen des Vaters gehöre, ewig zeugend

zu sein (*ὁ ἴσος καὶ ἀειγενὴς ὁ θεός* Or. c. Ar. II, 24 ff.; IV, 4). Die Homotrie der drei *ἰσότητες* in der Einen göttlichen Substanz (*οὐσία* — *ὁμοσπουσία*) sei die Gewähr für die lebensvolle Einheit des Heiliggeistes und Heiliggläubens. Daher das athanasianische Lösungswort: *ὅτι ἴσος εἰς θεός ἕστιν*. An Gott den Vater glauben und neubeiten an Gott den Sohn glauben, obwohl er ein *ἴσος* sei, das würde zur *πίστις* (*θεοπίστις*) ergeben, die in offenbarem Widerspruch mit einander stünde. Dabei ist es charakteristisch, daß Athanasius den Ausdruck „Hypostase“ noch nicht — wie es später geschah — als Bezeichnung für die Subjektunterschiede in Gott brauchte, sondern identisch mit *οὐσία*. Denn Gott sei *εἰς* *ὁμοουσιος* *θεοτης* (a. a. O. III, 66). Ueberhaupt kam es ihm, wie *εἰς* *ὁμοουσιος* *θεοτης* das nichtlichen Glaubens nicht auf die Formel als solche an. Vielmehr bewegte sich die ganze trinitarische Lehrbegabung um den Einen Mittelpunkt der Vereshöhung oder Erlösung durch Christus. Die „ewige Zeugung“ — nicht aus dem ichphilischen „Willen“ (wie noch Origenes lehrte), sondern „aus dem Wesen des Vaters“ — sollte nur die Würdigkeit bieten wie für das göttliche Wesen des Sohnes, so für seine, über die Zeit hinausragende persönliche Unterschiedenheit vom Vater. Hier wirkten durchaus nicht „logische Motive heiligmäßiger Speculation“ mit. Denn was man behauptete und mit Eifer verteidigte, mußte dem philosophierenden Verstande höchst ungerne erscheinen, während gerade die Arianer (Gehobenes Arcius und Eunomius) sich mit ihrer „rationalen Grundbegründung“ brühten. So heile es denn eine tief religiöse Bedeutung, wenn zu dem alten Bild des „Aposteliums“ *πνευματικὸν εἰς ἴσους ἁγίους, τὸν αὐτὸν καὶ θεὸν κοινότηρ* hinzugesetzt wurde: *ἐκ τοῦ αὐτοῦ καὶ πατρὸς, θεὸν ἕκαστος, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινὸν γεννηθέντα, ἰσὺ πατρὸς, ὁμοουσιον τῷ πατρὶ*.

So war denn endlich im Hinblick auf die von Allen (auch den Semiarianern) gewollte und anerkannte „Gottheit“ Christi (nicht bloß Götlichkeit — *θεοτης* sondern *θεοτης* im Sinne von Kol. 2.) jene Zweifelhafte ausgeschlossen. Und auch hier war es wiederum Athanasius, der in einer vielleicht allzu metaphysisch-speculativen Weise die Begründung versuchte. Es handelte sich dabei um den in der orientalischen Kirche mehr und mehr heimisch werdenden Begriff der „Ver-göttlichung“ (*θεοποίησις*) durch Christus. Soll dies ideale Ziel erreicht werden und zwar nicht etwa bloß von Einzelnen (durch Askese und Mönchtum), sondern von allen Sündigen durch des Herrn erlösende Macht, so lag die Argumentation nahe: „wer uns, nachdem er uns von Sünde, Tod und Teufel erlöst, auch neu-schaffen und göttlich macht“ (*θεοποιεῖ*), mußte selbst „Gottes Art“ an sich tragen. Doch aber Athanasius selbst das *θεοποιεῖ* nicht im metaphysischen, sondern im ethisch-religiösen Sinne meinte, zeigt der erklärende Satz (c. Ar. I, 39

\*) Anm. Ich stelle hier einen Versuch an, den ich mir in meiner Schrift: „Das göttliche Wort“ (Ein Heft, zur A. v. h. Geist 1895 S. 132 Anm., habe zu erklären suchen lassen. Das Th. Harnack (Z. u. II<sup>2</sup> S. 279 f.) in allerdings nicht ganz ununterstützlicher Weise aus Athanasius (im Sinne der oben erwähnten polemischen Kräfte) referiert, habe ich als H. s. eigene Meinung aufgeführt und ihm daraus einen Vorwurf gemacht, der ihn durchaus nicht trifft.

vgl. II, 49 f.). „Niemand konnte uns zu Kindern Gottes machen, als der, welcher der wahre und unfehlliche Sohn des Vaters ist“. Das rechte Bild auch aus dem Meinen des (religiösen) Glaubens an Christus als den einzigen Todesüberwinder und Mittler unserer Gemeinschaft mit Gott; ja, das ursprüngliche erst die Verechtigung unseres Gebets zu Christo, wie es durch Schrift und Tradition bezeugt sei. Daß Athanasius bei dieser zentralen Argumentation nicht bloß (wie Ab. Harnack u. A. meinen) die Todes-Überwindung und Lebensbeschaffung (für uns) im Auge hatte (vgl. De incarn. Orat. 8; c. Asian. II, 77; III, 13), sondern auch die Erlösung von Sünde und Schuld zum Angelpunkt ergab, ergibt sich aus verschiedenen Neuherungen des großen Kirchenvaters. So heißt es (c. Ar. I, 49): „nur der, der wesentlich mit Gott Eins ist, vermog die Menschheit von Sünde, Fluch und Tod zu erlösen“; ja „wir können der Botsch, wenn er ein Geschöpf war, das Verdamnungsurtheil Gottes über und die Sünde erlassen, da dies Gott allein zukommt . . . nun hat aber der Herr die Sünde gelöst und eben damit gezeigt, daß er in Wahrheit der Vorges, d. h. das eigene (etwige) Bild des Vaters sei, der allein die Sünde wie richtet, so vergibt“ (C. Asian. II, 67. 69, vgl. Thomaßius-Bommetzsch, Christl. Th. S. 222).

Dieselbe Beweisführung ward denn auch auf den heil. Geist angewandt. Denn er, als der Geist Christi, sei es doch, der uns zur Gottes-sündlichkeit (resp. Vergeltlichkeit im obigen Sinne) führe. Freilich schonste in dieser Hinsicht noch längere Zeit die Bekämpfung des Dogmas. Selbst Gregor von Nazianz (Orat. theol. V, 8) stellt es noch als „für Viele fraglich“ hin, ob das *πνεῦμα ἅγιον* als *ἕκτονον* Gottes oder als *κτίσιον* oder als *θεῖον* zu fassen sei, da die h. Schrift sich darüber nicht deutlich äußere. Erst als die sogenannten Pneumatomachen (Geißelkämpfer unter Führung des Bischofs Macedonius von Konstantinopel ums Jahr 360) den h. Geist zum brennenden Geschöpf (*θεῖον καὶ ἁγνόν*) hinstellten, wurde zuerst von Athanasius (362), denn durch die Synode zu Konstantinopel (381) als kirchliche Lehre — in voller Konsequenz jenes Princips von der spezifisch göttlichen Wirkbarkeit des h. Geistes — symbolmäßig festgestellt, daß das *πνεῦμα ἅγιον*, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον auch mit Vater und Sohn zugleich anzubeten und zu verehren sei (τὸ εὐν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαι μετὰ τῶν ἀποστόλων). Auch lag aber bereits die innere Notwendigkeit, ihn nicht bloß — wie die griechischen Väter wollten und die geistliche Kirche bis auf den heutigen Tag daran festhält — vom Vater allein, sondern auch vom Sohne (Kinoen) anzubeten zu lassen, wie das namentlich von Augustin (De trin. V, 90; XV, 27) näher ausgeführt wurde. Der von ihm aufgestellt und aus der Herleitung Schriftl. (Joh. 15, 26

*ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκείν* παρὰ τοῦ πατρὸς vgl. Joh. 16, 26: *θεῖον ἐκείν* *δοξάζει*, *ὅτι ἐκ τοῦ ἐκείν λαλῆσαι*) hergeleitet Satz: Spiritus S. procedit ex patre filioque wurde besonders im Abendlande durch die Synoden von Toledo (400 und 589) kirchlich anerkannt.

Durch Augustinus' Briefe und umfassende trinitarische Anschauung ist nun jener präzisē Rückschluß der Reformulierung bebängt, wie sie in dem sogenannten Nizänensium (Symbolum quicunque, ums Jahr 500 entstanden) als ein monumentales auro perennans wird vertieft. Augustin war es vorbehalten, gegenüber aller modalistisch-monarchianischen, wie bishöflich-subordinationarischen Gesinnung, den für den christlichen Götterglauben wesentlichen Gedanken in den Vordergrund zu stellen, daß nicht der Vater allein und als solcher die Quelle und der Ursprung der Gottheit sei, sondern daß der ewige und lebendige Heiliggeist nur als Vater, Sohn und h. Geist im Sinne des Einigkeitens und des seligmachenden Glaubens angebetet werden könne und solle. Unus Deus est pater et filius et spir. s. (De trin. VII, 6; XV, 23). Dem entspricht das große geistliche Wort im Symbolum quicunque: Fides catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremus, neque confusos personas — wie der Monarchianismus that — neque substantiam separantes — wie der Subordinationismus es sich zu Schulden kommen ließ. Damit soll das genuilige Problem weder „verstaubensmäßig“ gelöst, noch „logisch“ gelöst werden. Im Gegenteil: der Anstoß für die paralitende Erneuerung erscheint erhöht. Aber die Materie wird vertieft und das Ziel klarer ins Auge gefaßt: den Heiliggeist, den Gott der Erbarmung und Erhöhung als Vater, Sohn und h. Geist für die Glaubensbrüderlichkeit zu sichern. Es ist nur die nächste Zerlegung und Ausführung des von Gregor von Nazianz in den Vordergrund gestellten Satzes (Or. XXXIV, 9) *εἰς θεὸν ἐκ τῶν ἁγίων* und des Augustinischen Unus Deus est ipse trinitas (De trin. V, 9) oder: haec trinitas unus est Deus (De civ. Dei XI, 10).

Die mittelalterlichen Versuche (namentlich durch Joh. Damaſkenus im Orient, durch Petrus Lomb. und Thomas von Aquino im Occident), das trinitarische Dogma in scholastischen Formeln zu fixieren (s. u.), sind gleichfalls in der Weise wie in des Bekanntheit übergegangen. Nur wenn auch bei uns in alten TD. diese Formeln nur zu Gold (sogar bei Chemnitz, namentlich aber seit Gutler, Luthardt und Caluso) einen zu breiten Raum einnehmen und den Gehalt erzeugen, als könnte dieses Mythenreich dem begrifflichen Denken angepaßt werden, so haben jene Orthodoxen in theol. doch immer die Unbegreiflichkeit dieses rein an Gottes Offenbarung und heil. Schrift anzuknüpfenden actualus verus behauptet und festgehalten. Die Hauptsache ist und bleibt, daß die vorerwähnten Kirche die stamensischen Bekenntnisse und den in ihnen ausgedrückten trinitarischen Glauben einmütig



Dem scheint nun freilich die höchst beweislose thematische Formulierung des Mysteriums zu widersprechen, namentlich auch der Gebrauch von Ausdrücken (terminis), die als solche in der h. Schrift sich nicht finden (*concordia, obedia, persona, consortia* u.). Aber schon Gennius (im Anschluß an Melancthon) weist darauf hin, daß solche genauere Bezeichnung nicht aus der Veranlassung (hier geht das *multior tacuit in ecclesia*), noch auch aliqua petulantia novitatis affectione entspringen sei, sed loquendi necessitate quarendo fuerunt talia vocabula, quibus res de hoc articulo in Script. tradidisse aliquo modo exprimeretur, ita ut haecetiae ea non possint (?) insidiosam interpretatione eludere. Mit Berufung auf den bekannten augustinischen Satz: non ut doceretur, sed ne taceretur gilt daher die Mahnung: fugiamus stultum cavillandi et formas ab ecclesiae receptas gravi et vera auctoritate refutamus. Die nähere Formulierung unterliegt also selbstverständlich der biblisch-theologisch-dogmatischen, wie der religiös-sittlichen Beurtheilung. Von jenen Gesichtspunkten aus wurde, bes. seit Joh. Gerhard in Analogie mit dem christologischen Problem, sowie gegenüber der Gefahr des Monophysitismus und Nestorianismus jenerlei Form dogmatisch zu begründen versucht:

1. gegenüber dem monarchianischen Modalismus (Tendenz auf Vermischung) der Sohn: quod tres personae in essentia divina sint vere et realiter a se invicem distinctae;

2. gegenüber dem arianischen Subordinationismus (Tendenz auf Trennung): quod harum trium personarum sit una indivisa essentia.

ad 1. Schon bei der Vorlegung der innerchristlichen (hypo- statischen) Unterscheide wurde leider nicht eine Entwidlung von unten (aus der Heilslehre), sondern von oben, d. h. aus der Eigenart der ewigen göttlichen Selbstunterscheidung in klarer Präzisierung durchgeführt. Es wird demgemäß ein singularis et incomprehensibilis divinarum personarum ternarius gefestigt, d. h. ternarius nicht im Sinne von triplex oder compositum ex tribus, sondern trius, d. h. id. quod in essentia unum tres habet subsistendi (non modo sensu revolandi) modos. Die pluralitas oder distinctio sci also keine essentialis, als wären es tria subiecta physica in dem Einen abstract gefaßten Gattungsbegriff (was zum Trichismus führen würde); noch auch diese accidentalis seu nominalls, als wären es tria subiecta logica (wie der substanzliche Modalismus behauptete); denn in Doctrin non cadunt accidentia. Vielmehr ist jene pluralitas hypostation seu personarum als eine distinctio realis zu fassen: *ἀγρῶς ὁ ἑῶνος ἑῶνος*. Zu dem Zweck mußte der hier edwaltende Begriff der persona näher bestimmt werden. Es besähe diese Ausdruck nicht eine bloße Eigenhaft oder zeitweilige Offenbarungsform des Einen concreten Wesens (das wäre monarchianisch-

modalistisch gedacht); noch auch ein selbständiges Individuum, das unter einem Gattungsbegriff subsumirt werden konnte (das wäre subordinational-trichtheistisch gedacht); sondern persona ist hier ipsa essentia divina, certo character hypostaticus insignata ac proprio subsistendi modo a reliquis distincta. Bei Gerhard findet sich allerdings noch der später vertriebene Ausdruck: persona est subsistens individuum intelligentis, incommunicabile, quod non subsistatur in alio vel ab alio. Aber mit der rationalis substantia individua soll wohl nur die „untheilbare“ Bewusstseinsform bezeichnet werden, d. h. das suppositum intelligente, quod non est pars aut qualitas in alio, sed proprie (eigenartig) subsistit.

So sind die drei „Personen“ auch *divinis respectibus*, d. h. nicht unabhängig von einander (wie bisher ja das Eine göttliche Wesen), sondern als selbständige Bewusstseins- und Willensformen des Einen göttlichen Wesens zu denken. Das spezifisch unterscheidende stelle sich aber bei dem character hypostaticus seu personalis, d. h. in dem complexus notarum, quibus singulae personae divinae realiter a se invicem discernuntur. Es müßte also einer jeden eine proprietas (nota, notio, relatio) personalis zukommen. Diese proprietates sind theils externae (quae revelandi in forum universitatis modum designant), theils internaee (quae subsistendi in essentia divina modum designant). Hier wird nun die durch die drei Kopulationen bereits angebeutete und von Joh. Dam. ausgeführte Unterscheidung eines *ἑῶνος ἀνοικάλυπτου*, und *ἑῶνος ὑπόκειτου* beurtheilt.

a) Der *ἑῶνος ἀνοικάλυπτου* (= Offenbarung- oder Offen- Triunità) geht sich auch in der propr. externae, sofern der Vater als creator, der Sohn als redemptor, der h. Geist als sanctificator zu bezeichnen sei. Diese opera oeconomica (creatio, redemptio, sanctificatio) sind als opera ad extra indivisa, d. h. bezeichnen nicht in ausdrücklich-licher Weise die spezifische Eigenart jeder Hypostase, da der Vater Alles schafft, erhält und regiert durch den Sohn (Logos) in Reali des h. Geistes; und der Sohn die Erlösung vollzieht als der vom Vater Gesandte und durch den h. Geist ins Reich Gelegene; und endlich der h. Geist die sanctificatio vollzieht als der vom Vater und Sohn ausgehende und im Wort wirkende. Gleichwohl sind es actus, quibus Deus personarum trinitatem manifestavit, servato ordine et discrimine personarum. Denn nur vom Vater kann man sagen, daß Er, der Alles schafft, filium ablegavit ad homines redimendos et (cum filio) mittit spir. s. ad homines regenerandos; und nur vom Sohn läßt sich behaupten, daß Er assumta humanitate redemit genus humanum, crucifixus pro nobis, resurrexit et ascendit ad caelos, sedet ad dexteram patris et iterum venturus est in

gloria, iudicare vivos et mortuos" (Nizianum); und schließlich nur vom h. Geiste bestimmen wir, daß er als „dominus vivificans, ex patre filioque procedens“, mititär in animos hominum omnesque participes reddit salutis per Christum partae, aique inspiravit prophetas. — Es treten hier also bereits jene immanenter notiones personales oder rationes internae zu Tage, welche

β) im *εἰς ἑαυτὸν ἀνάγκη* (Weisens- oder ontologische Trinität) als opera ad intra oder actus personales die ewige Eigenart der drei Hypostasen kennzeichnen. Daher der Satz: opera ad intra sunt aeterna et indivisa. Denn nur dem Vater schreiben wir die *ἀπεργασία* (innatibiltät), resp. die generatio aeterna (activa) zu und zwar *ἀποκαταστάς*, d. h. Ihn als der ersten Person, die den Sohn ewig zeugt und den h. Geist mit dem Sohne von sich ausgeten läßt (*spiratio activa*), während *ὀυσιώδως* betrachtet die Lebensgebende und schaffende Kraft der ganzen Gottheit zukommt (s. o. Augustin, Athanasius). Dem Sohne eignet aber die filialität, die *γενεσις* oder *πάθεσις*, nicht in bloß moralischem Sinne (*κατὰ χάριος* oder *patris dono*, wie bei den Stoikern oder Mich. Servetus), sondern als *filio essentialis* et aeterna (wohl zu unterscheiden von der zeitlichen *missio* ins Fleisch oder der Menschwerdung in der Fülle der Zeit). Endlich kennzeichnet sich für uns der h. Geist durch die *ἐκπέραςσις* (*processio*) oder die *spiratio passiva*, welche nicht als *passio realis* zu fassen sei, sondern nur dem *ordo originis* et *relationis* bezieht. Kraft dessen der h. Geist ewig vom Vater und Sohne ausgeht (*procedit*). Reher bos Wie der generatio oder processio aeterna geben die a. T. D. im Bewußtsein der tiefen Unbegreiflichkeit dieses Geheimnisses, nur mehr negative Bestimmungen: die generatio sei weder eine bloß metaphorica seu impropria, noch eine *physica* et *temporalis* seu *voluntaria* (wie etwa die Schöpfung aus dem Willen des Vaters herzugehe), sondern eine *hypophysica*, *substantialis* und in gewissem Sinne *necessaria* (*naturalis*), sofern Gott der Vater nie und nimmer ohne den Sohn und h. Geist zu denken sei. — Ebenso müsse man die *spiratio*, obwohl sie an sich *innomrabilis* et *inellabilis* sei, von der generatio insofern unterscheiden, als jene (die *spiratio*) vom Vater und Sohne ausgehe. Dadurch entsteht ein *ordo originis* et *relationis*, indem der Vater *tanquam fons et principium trinitatis* sei. Aber doch sei er nur *primus ordine*, non *divinitate*, d. h. bei *ordo* non est *ordo naturae* seu *temporis*, sondern *tantum originis* et *relationis*. So wecheln die a. T. D. sich gegen die Consequenz der Subordination, indem sie auf Grund der *ἀποκαταστα* und *περιχώρησις* die ewige innere, lebendige Einheit des dreieinigen Gottes behaupteten und folgendermaßen näher zu bezeichnen suchten.

ad 2. Trotz der *distinctio* et *pluralitas personarum* müsse α) die

*unitas essentialis* (*ἀποκαταστα*) getrahet und zugleich bei β) *unitas numerica* (*ἐκπέραςσις*) festgehalten werden; sonst können wir zu heidnisch-heidnischen Vorstellungen gelangen.

ad α). Zur Wahrung der *unitas essentialis* treten zunächst die a. T. D. (ähnlich wie früher Athanasius dem Arius gegenüber s. o. S. 216 ff.) den Subordinatären, namentlich den Socinianern, in die gewöhnlichen Sinne Unitarier wezen, scharf entgegen. Sie wiesen ihnen den Vorwurf, daß sie neben dem Vater einen zweiten (resp. dritten) als eine Art „Halbgott“ (durch *raptus* in coelum vergötterten Menschen s. w. u. sub c) vorsetzten und dadurch zu polytheistisch-heidnischen Vorstellungen gelangen. Wenn aber, wie die Kirche bekann, die göttliche *οὐσία* drei drei gleichartigen *ἰσως* zukomme, so werde durch die *ἀποκαταστα* — im Gegentatz zur bloßen *ἀποκαταστα* oder Ähnlichkeit — die Einheit des Weisens getrahet. Das *ἴσως* *patris*, *ἴσως* *filii* oder *ἴσως* *spiritus* des Sohnes (Arius) oder vom Geiste (Macdonianus) gebrauch werden — begreibe nicht bloß beide zu geschöpflichen Wesen, sondern gleich, sofern man ihnen doch göttliche Bezeichnung ertheilt, heidnischen Götterdienst nach sich.

So wagen denn die alten T. D. das gewaltige Problem in den Worten zu formulieren: *Est una indivisa essentia divina tota in singulari* oder wie Gerhard näher ausföhrt: *non est pars ejus in patre, seu in filio, seu in spir. s.* Jener *ordo originis* sei kein *ordo* *κατὰ ὄντως*, sondern *κατὰ λόγον*. Deshalb protestierten sie bei der Lehre vom Sohne gegen den Gedanken einer bloßen *adoptio moralis* (s. o. S. 216 f.) oder *πάθεσις* (wie sie bei jedem kommen Menschen zu Stande käme). Die filialität Christi sei vielmehr eine *übergeistlich* menschenhaft. Ja, sie bestritten, daß die generatio eine *externa* (in der Zeit) oder bloß *voluntaria* (aus Gottes des Vaters Schöpferwillen) herzugegangen sei; man müsse sie vielmehr als eine *intima* et *necessaria* fassen. Das abergöttliche, von den Vätern im Glauben getriebene *ἐκ τῶν ἀειπαλαιῶν τῶν πατέρων* wurde energisch zurückgewiesen, weil dem *filio* und *creatio* sich nicht mehr unterscheiden ließen; (daher auch bei Origenes die Konsequenz der „ewigen Weltgeschöpfung“ parallel mit der „ewigen Zeugung aus dem Willen“). Zwar wiesen die alten T. D. jenen emanationistischen Gedanken ab, als wenn Gott der Vater *accessante naturae* *coactus* den Sohn habe zeugen müssen (der bei Heilig verkommene Knabe *indivisionem emanatio* ist jedenfalls *unpactus* und findet sich meines Wissens sonst nicht). Bei Gott dem Herrn seien eben Weis und Willen *ἀνεχώρητος*. Aber die voluntas (göttlicher Willkür) ist nicht — wie etwa bei der in der Zeitstufe eintretenden Menschwerdung — der Grund für die ewige Zeugung, sondern *gemäßweise* nur die geistig *form* ihres überzeitlichen Vollzugs. Es gehe nicht zum Weisens Gottes *filio* zu werden; denn das sei ein Willensact seiner selbstenden Liebe. Aber es gehe doch

3. Zeilungen, Lutherische Dogmatik. II.

zum ewigen Wesen Gottes, als Vater im Sohne und als Sohn im Vater zu substantiieren. — Dasselbe gilt vom h. Geiste. Ja, noch mehr. Hier beriefen die a. T. sich nicht blos auf das altathanasianische Wort: weil er göttlichlich weise (*deusorati*), sei er ungetrenntlich selbst „göttlicher Art“ (Athan. Ep. ad Serap. 23 f.), sondern, auf den Lauglauben und die Theologie der *regeneratio* sich berufend, erkannten und schauten sie im h. Geist selbst *omnimodum eivrotatōs deōtēros*, die Selbstvollendung und den Consummationspunkt der christlichen Gottesliebe. Seine *missio* auf Erden sei keine *missio* oder *ministerialis*. Nichts ist vollende sich in seinem Heiligungs- und Zengement die ganze Fülle trinitarischer Gottesliebe. Daher sagt Hoias treffend und durchaus dem augustinischen Grundgedanken von der in und über der Dreieitheit wirkenden Einheitsliebe: In *spiritus sancti hypostasi, tamquam basi, tota acquiescit trinitas* . . . Nequaquam igitur imperfectus haberi potest is (scil. spūs S.), qui in sua substantia (?) personarum productionem illam finit et absolvit totamque trinitatem in consummata perfectionis velut orbem et circulum sic reducit, ut in hoc suo spiritu pater et filius unice acquiescant (sphausich Domshauer, Hodon. 184 f. bei Thom. G. L. P. S. 108 ff.).

β) Aber die Einheit sollte, wie sich bereits aus dem Vorhergehenden ergibt, nicht blos eine qualitative, sondern auch numerische sein. Gegenüber der empirischen Behauptung eines Allg. Gewebe (De trinitate orationibus liber VII 1581; Dial. de trim. liber II und bef. Christianismus restitutio 1553), daß die Kirche „die lateinische Lehre des Trithemsimus“ verleierte und „Reit des Einm Gottes ritm dreifäßigen Gebewes“ lehre, wurde der Sach näher begründet: *Tri unitas essentia numerica* sei selbstverständliche Forderung unseres monotheistischen Glaubens. Der alte athanasianische Satz fand fest: *ὅτι ἡ τριῖς αἰς θεῶς εἷς ἐστιν*. Nun doch richtig zu verstehen, muß der Begriff der *essentia* nicht nominalistisch, sondern realistisch gefaßt werden. Es handelt sich nicht um eine abstrakte Satzungsformel (*notion universalis, quod per se vera non existit, sed cogitatione tantum comprehenditur*), wie wir sties von menschlichen „Wesen“ sagen, daß sie verschiednen Individuen eigne. Gerhard: *Vox sola de Deo nuptada significat numero unam et indivisam essentiam, tribus Dei personis communem, quae non est partialiter in tribus personis*. Dabei wurden wohl auch für diese *ipsum Dei quidditas (!)*, per quam est quod est (Amenheit), die Anstöße *natura* und *substantia* gekannt; aber sie erschienen als Begründung des einheitlichen Wesens des dreieinigen Gottes doch insofern bedenklich, als *substantia* = *divorsitas* gefaßt, die einzelnen Subiectsunterschiede bezeichnet, während *natura Dei* = *grōis deōs* gleichsam das christologische Problem (*ipsei „Naturen“ in Einer „Person“ aufzulösen*) wurde. Die *essentia* aber bezeichnet am schärfsten *τὸ εἶναι ἀπλῶς, τὸ κατ' ἑαυτὴν εἶναι* des dreifäß

unterschiedenen Heiligottes. Das wurde dann näher zu begründen versucht durch den Begriff der *περιχώρησις* (*immanencia* oder *circumcessio*), d. h. *intima et perfectissima inhabitatio unius personae in alia*. Dieses esse in so invidem wurde als ein *ἐκτρέπτικὸν περιχώρησις essentialis* genannt zum Unterschied von der zeitlich in Christus (bei der Menschwerdung) sich vermittelnden *περιχώρησις personalis* (Durchdringung beider Naturen s. u. n. comm. idiom.). Dadurch sollte jene oben erwähnte Voraussetzung besiegt werden, daß die Hypothese nicht Proband eines göttlichen Willensactes (des Vaters) seien, sondern bereit zum göttlichen, einheitlichen Wesen gebildet, daß sie *divorsitas* betraditet, sich gegenseitig bedingen. So sei der eine, einzig lebendige Gott nur als Vater, Sohn und h. Geist *font saluta*.

Wir sind so ausführlich auf diese altdogmatische Formulierung eingegangen, nicht als ob wir sie als maßgebend für den schlichten, christlichen Glauben anerkennen, sondern weil sie in ihrer besondernreichen *christlichkeit* die volle Konsequenz des trinitarischen Princips zum Ausdruck bringt. Das Inadäquate dieser scholastisch jugelbigen Ausföhrung war auch unsren a. T. wohl bewußt (von enim rei inaffabili eminentia bis vocabulis explicari valet). Ihr eigentlicher Hauptfehler lag theils in der Verleugnung der heilsgeschichtlichen Allmählichkeit der göttlich-trinitarischen Selbstoffenbarung (s. B. im Rückblick auf S. A. t. o. S. 216), theils in der über die heilige Glaubensentföhrung (s. o. S. 176 ff.) hinausgehenden „logischen“ Durchföhrung der Grundbegriffe, die als solche dem menschlichen Verstande doch nicht sichtbar erscheinen. Nachteil und deshalb auch relativ beschränkt waren diese Versuche, weil sie (namentlich gegenüber der antitrinitarischen, im Socinianismus spitzfindigen Abwegung s. u. n. sub e) den Kern des altdogmatischen Glaubens an den Einen lebendigen Heiligott bewiesen, wie er uns seinen Namen (s. § 3) in zeitlicher Bedingtheit, sondern in ewiger Selbstunterstehung als Vater durch den Sohn im h. Geist zu bezeugender, echt christlicher Ausetzung und Glaubenserkenntheit greifbar hat. —

c) Was dem maßgebendsten und höchst mannigfaltigen Gegenstöße gegen die biblisch-christliche Trinitätslehre tritt und vor allem jene bedenklich geföhrde, subordinatianische Anschauung entgegen, wie sie in den verschiedenen Formen des Arianismus bereits die alle Kirche besessende (s. o. S. 215 ff.), wie sie in den humanistisch socialsten Antitrinitarieren der Reformationszeit (Hyer, Cent, Job. Campanus, Mich. Servetus) mit der Behauptung „daß allein der Vater recht und wahrer Gott sei“ zu Tage trat (S. Conc. Form. od. Müller p. 561 u. 739). Die äußersten Konsequenzen dieser Richtung zog der ältere Socinianismus (Rudis Socinus + 1682; Saufus Soc. + 1694) und der spätere. Bis in die Neuzeit hineinragende

Unitarismus (in England und Amerika besonders verbreitet durch Priestley † 1804; Henning † 1840; Baxter † 1880, nenerdings durch Hr. Newman, Martineau, Stappford Brooke u. A.). Die Socinianische Kritik der kirchlichen Trinitätslehre läßt sich als dreier Typen bezeichnen, daß aus jener Katakammer bis in die Gegenwart hinein (s. Tob. Strauß, D. I, S. 470 ff.) die polemischen Waffen entnommen werden. Wir müssen daher auf ihre Hauptargumente näher eingehen (vgl. Cal. Racov. besonders qu. 71 f., 100, 245).

1. Zunächst richtet sich der Socinianische Widerspruch gegen die Begriffe „Person“ und „Wesen“. Verstünde man unter *persona* (*πρόσωπον*) eine jeden *substantia prima*, d. h. ein wirkliches (individuelles) Einzelwesen geistiger Art, unter *essentia* (*ουσία*) aber eine jeden *substantia secunda*, d. h. den unibereichen Gattungsbegriff, so könnte notwendig Trichismus. Hätte man aber bei *essentia* als *substantia prima*, so würde der Unterschied ein illusorischer oder bloß eigenschaftlicher, d. h. der Modalismus im metaphysischen Sinne sei unermittlich. Wedes zu vereinigen sei unmöglich. — Hier überwiegen die Gegner mit logischen Kategorien, die von den Kirchenlehrern ausgedrückt (s. o. S. 221 ff.) abgewiesen wurden. Die Einzige Artigkeit des lebendigen Heiliggottes zeigt sich eben darin, daß bei ihm die Begriffe „Gottung“ (*θεϊον*) und „Individuum“ (*πρόσωπον*) nicht angewendet werden dürfen. Es liegt daher wohl ein Problem, ein Mysticum, aber kein innerer Selbstwiderspruch vor. In Demum nulla cadunt accidentia. Bezugs in der Idee der sichherrlichen und selbstlebendigen (schlechthin einzigartigen oder „absoluten“) Persönlichkeit ist die Notwendigkeit einer inneren Selbstunterscheidung erhalten, wie sie durch den einzigen Gottes-Sohn erzeugt und durch den h. Geist und innerlich bezeugt wird. Hier darf man weder in menschlicher Art zählen (numerieren), noch auch noch logischen Kategorien rechnen. Die Eigenart der Heilsoffenbarung (*τῆς θεοῦ ἀποκαλύψεως*) weist eben auf das Wesen des Gottes hin (*θεοῦ ἕνεκεν*), der sich in dem Glauben in Wahrheit als dreieiniger, lebendiger Heiliggeist, d. h. als Vater durch den Sohn im h. Geiste zu erkennen giebt (s. o. S. 178 ff.).

2. Es richtet sich nun aber jene Socinianische Kritik weiter gegen die dogmatische Formulierung selbst. Weber der *ἐκείνῃ* (*ἐκείνῃ*), nach der *ἐκείνῃ* (*ἐκείνῃ*) begründe einen realen Unterschied. Denn alle Eigenschaften sollen doch jeder „Person“ zukommen; und die *γενεσις* des Sohnes sei von der *ἐκείνῃ* des Geistes für uns nicht unterscheidbar. — Hier vernehmen die Gegner einerseits, daß im *ἐκείνῃ* bereits ein wirklicher Unterschied (*κατὰ τὴν οὐσίαν*) vorliegt, sofern nicht der Vater oder der h. Geist, sondern nur der Sohn (der Logos) im Fleisch (als Mensch) zur Erlösung erschien; und nicht der Vater oder der Sohn, sondern nur der h. Geist „über alles Fleisch“ ausgegossen wurde zur Heiligung der Gemeinde. Anders-

seits begehrt — wenn auch die *opera ad intra* für uns ein unfassbares Geheimnis bleiben — doch die Verschiedenartigkeit der Originale eine Unterschiedlichkeit der Hypostasen. Sofern nur der Sohn vom Vater einzig erzeugt wird und nur der h. Geist von beiden einzig ausgeht.

3. Wenn diese „Origination“ — so behaupten die Socinianer weiter — wirklich eine Anteeilebung hypostatischer Art begründen soll, dann lasse sich der charakter hypostaticus (die *proprietas interna*) nicht mit der Homogenität vereinigen. Denn der Vater als der Ursprüngliche (durch sich selbst lebend) sei dann doch dem Sohne als dem Gezeugten und dem h. Geist als dem von beiden Wesen notwendig übergeordnet, d. h. allein wahrer und wirklicher Gott, die beiden Andern aber von ihm abhängig, also subordiniert zu denken. — Allein dieser Einwand erhebt eben nur dann Bestand, wenn jene Origination dem Charakter des Heilichen an sich trüge oder — wie die Kreatur bei der Welterschöpfung — aus dem Willen des Vaters hervorgeinge (die arionische, aus Origenes zurückgehende Anschauung). Dem widerspricht aber aus Entschiedenheit der nichtmythologische Glaube, sofern er den Sohn und den Geist als dem Wesen des Vaters so heileit, daß der einzige Heiliggeist nur als Vater, Sohn und h. Geist uns sichtbar und gegenwärtig ist. Außerdem widersprechen die Gegner sich selbst, wenn sie aus der „Origination“ ebensowohl die Ununterscheidbarkeit (Identität s. o. sub 2), als die Wesensgleichheit (Subordination sub 3) heileiten.

4. Schließlich erheben die Socinianer die Anklage, daß die kirchliche Trinitätslehre in der h. Schrift nicht begründet sei. Denn diese rede weder von „Person“ und „Wesen“ Gottes, noch von „einziger Zeugung“ und „Vatergeiz des Sohnes“. — Hier teilt die zugestehener Wesen willkürlich, ja beschuldigt Ergebe der Socinianer ein, die selbst ein Tob. Strauß (a. a. D. I, S. 473) geradezu als innere Unmöglichkeit brandmarkte.

Mit ihrer Zeugung der Vatergeiz Christi gingen die Socinianer noch über den arionischen Standpunkt hinaus. Ihnen galt nur der Vater als Gott. Der Sohn ist der wunderbar erzeugte und (durch einen *raptus in caelum*) vergeleit Mensch. In pharisäischer Weise wird auch die Auhelung (*adventus*) Christi gewissermaßen zugestanden (Cat. Rac. qu. 24: *adventus* *Deum* *tanquam* *causam* *primam* *salutis* *nostrae*, *Christum* *tanquam* *secundam*). Er gilt ihnen ja sogar als der wunderbar herrherrliche, *pater* *nostrum* (Cat. Rac. qu. 100) erhabene „Secundugott“. Doch dieses Substantivum *Elementis* bewegen sie sich doch ganz auf der jüdischen Ebene des Rationalismus. Christl Werk geht darin auf, daß er durch seine Person (Leben und Reden; der Vater offenbart und uns den einzigen Weg zu Gott zeigt. Und durch seinen Tod hat er die Wahrheit seiner Lehre bezeugt. Als Mutzeuge ist er „göttlicher Würde theilhaftig geworden“. —

Selbstverständlich gilt ihnen auch der h. Geist als eine bloße Gotteskraft, wie sie vom Vater ausgehend durch den Sohn in der „Gemeinde“ wirksam sei (vgl. Cat. Mosov. qu. 371; Spiz. s. non est in Deitate persona, sedemur autem virtus Dei et efficacia).

Hiermit berühren sich die Socianer vielfach schon mit den modernen Ideen, wie sie seit Kant, Schleiermacher und Hegel den Ausdrucksversuch der kirchlichen Trinitätslehre kennzeichnen. Nebenbei derselbe Ausgangspunkt: Mangel an tiefem Sündenbewußtsein und Veröhnungsbedürfnis, Verflüchtigung des christocentrischen Heilsglaubens, Verabschieden des Göttlichen in den Proceß des Menschlichen, Hinanströmen des Geistlichen in die Würde des Göttlichen! — Von Interesse ist es, zu verfolgen, wie zunächst die Arminianer (besonders Episcopius † 1643, Hugo Grotius † 1645, Vimborch † 1712) und dann die baldigen Nationalisten (Semler, Wescheider, Adler, Bretschneider u.) den Socianern auf halbem Wege entgegenkommen. Die Arminianer noch verständig, mit einer gewissen Accommodation an die kirchliche Selsformel. Die drei Hypothesen und die (relativer) „Göttlichkeit“ des Sohnes und Geistes werden anerkannt; aber nur in Unterordnung unter den Vater. Denn er sei allein der Ursprung. Der Sohn und h. Geist seien durch den Vater bedingt, also — selbst wenn wir sie in die überzeitliche Sphäre versetzen (ideal) — doch aus dem Willen des Vaters hervorgegangen. Hier ist es nun höchst instructiv, zu verfolgen, wie diese scheinbar neuscholastische, seit Origenes geprägte Formel: *ex rou deo genarus*, oder seine Specialfrage: ob aus dem Willen oder dem Wesen Gottes hervorgehend, getrieben für die sachliche Grundanschauung, wenn auch nicht entscheidend, so doch von symptomatischer Bedeutung wird. Wird der Wille des Vaters als der Grund für die Entstehung, die Sendung des Sohnes (resp. h. Geistes) gefaßt, so ist die Abgrenzung leider gegen das Gebiet des Geantlichen unmöglich. Daher wurde die Formel: „aus dem Willen des Vaters“ vom kirchlichen Nationalismus nicht acceptiert; und die an der wesentlich menschlichen Person Christi (anfanglich noch in pietätvoller Tendenz) geübte Grenzübersteigerung ging allmählich (wie bei einem Wahn) und dem Prognostischen in Verwilderung über („Schwärmerei“ über, der sich für den Gott-*Sohn*, ja Woll gleich ausgab, um schließlich als „Verwahrer“ gebrandmarkt zu werden (die Grenzverwirrung!).

Wenn irgendwo, so gilt es also hier das *vestigia terrant* und *principia obata* zu machen. Kant und seine Anhänger, die Neulantianer, nicht im Grunde mit der Dreieinigkeitslehre (im ontologischen Sinne) nicht anzufangen und auch Schleiermacher wies sie beinahe in den „Anhang“ seiner Glaubenslehre (f. v. u. S. 288 f.). Die vernünftige, neuer Theologie — darin sind Ripius (Dogm. 3. A. § 2) und A. Wittich (Unterricht

3. A. § 11 ff. vgl. mit § 46) einig — wollen von einem dreieinigen Wesen Gottes nichts wissen. Alles soll nur in dem Sinne für uns sein, daß wir an Christo und in ihm „Gott als den Vater erleben“ (Herrmann). In diesem Sinne habe Jesus (als h. Geist), „ein bis dahin nie dagewesene Verhältnis zu Gott erlebt und seinen Jüngern brennend“: So sei die religiöse Bestimmung der Gemeinde in der Person des Erlebens vorgebildet. Er sei nicht bloß der einzige „Offenbarer des väterlichen Willens“, sondern verwirkliche den ewigen „Selbstwesen Gottes“ durch Befestigung seines Reiches u. Christenreich scheint mir dabei, daß mit dieser halben Anerkennung der „Gottheit“ Christi (im ethisch-religiösen Sinne) und mit dem relativen Zugeständnis der Ausetzung Jesu in der Gemeinde die „Gottheit“ der letzten mit ähnlicher Begründung beschränkt wird (s. W. von Schultg. 3. v. d. Gottheit Christi 1881; Grundr. d. E. 2. Aufl. 1892), weil der „Geist Gottes“ in ihr wohnt und sich bezeugt (vgl. 3. A. Raftau, Dogmatik 1897 bes. S. 212 ff.).

Logisch betrachtet und beurteilt hängt diese subordinationistische (socianische) Halbheit mit der Voraussetzung zusammen, daß der Sohn und der Geist, aus dem Willen des Vaters flammend, ihrem Wesen und Wirken nach in die zeitgeschichtlich-erweltliche Sphäre hineingehören, also: Zeugung oder Verkennung der ontologischen (immanenten) Trinität und ihrer grundlegenden Bedeutung für den christlichen Heilsglauben und Gottesbegriff (s. a. S. 185 ff.). Die bloße religiös-ethische Motivierung der Gottesohnacht Jesu hängt aber damit zusammen, daß man den Sohn aus dem Willen des Vaters hervorgehen läßt und ihn — dos in seiner persönlichen Substanz zeitlich bedingte Wesen — nur durch eine mehr als bedeutliche identifiende Steigerung (um nicht zu sagen jenseitige Metatologie) auf die Stufe eines „göttlichen Wesens“ hinaufschraubt (so bei Keim und Schenkel, Renan und Sabatier, so selbst bei W. Wittich und W. Beylag, sofern für die ewige persönliche Substanz und Origination des Sohnes und h. Geistes in und aus dem Wesen Gottes des Vaters in Frage stellen). Daraus können wir entnehmen, wie wichtig es ist, den Gedanken einer Zeugung des Sohnes aus dem Willen des Vaters (im Gegenstand zum Wesen) a limbo, als der Reibungspunkt im obigen Sinne anzugehen, abzuweisen oder als dogmatisch unpräzise zu meiden. Allerdings sagt Theomastus (a. a. C. I. 108 ff.) mit Recht: Der Wille sei doch der „Aren der göttlichen Persönlichkeit“, und willenslos, resp. betriebslos Götzen und dürfen wir uns doch nicht die Origination oder die „ewige Selbstzeugung“ (Frank) Gottes als des Vaters, Sohnes und h. Geistes denken. Sonst wäre es eine naturnotwendige Emanation (im speculativ großtätigen oder pantheistischen Sinne f. v. u. S. 239 f.). Aber es ist doch ein großer Unterschied, ob ich sage: der Wille Gottes ist der Grund für die Substanz des Sohnes; oder: der

Wille ist die geistige (bewusste) Form der ewigen unerschöpflichen Selbstliebe des dreieinigen Gottes als des Vaters, Sohnes und h. Geistes (vgl. Faust, System der Wahrheit 1<sup>2</sup> S. 213 ff.). Das letztere ist richtig, das erstere falsch; denn durch Herleitung aus dem Willen (s. R. bei Rahnis, Dogmatik 2. Aufl. I, S. 363 ff.) oder aus dem Heiliggeist (wie bei v. Hofmann a. a. O. I, S. 89 ff.) würde der Sohn doch — der Vater nach — in die zeitlich-räumliche Schöpfung der Welt hineingebracht. So erkennt v. Hofmann (1. Besehluß S. 5) zwar die „Einigkeit“ des innergöttlichen Verhältnisses von Vater, Sohn und h. Geist an, löst sie aber erst durch die „geschichtliche Erscheinung Christi zur Selbstbeziehung“ gelangt, wodurch sich die „Ungleichheit zwischen Vater und Sohn“ im Hinblick auf den Heiliggeist erklärt. In ähnlicher Weise wird auch Rahnis (Dogmatik I, 361 ff., 447 ff.) mit innerer Konsequenz dazu gedrängt, den Sohn dem Vater unterzuordnen, weil er „aus dem Willen“ des Vaters komme (ähnlich R. Rahel, Christl. Bekenntnis S. 305 l.). „Es wäre Tragödie des christlichen Glaubens“ — sagt dagegen Franke (a. a. O. 1<sup>2</sup> S. 208) mit Recht — „wenn der Sohn, weil aus dem Willen Gottes (wie das All) hervorgegangen, selbst zum Schöpfer würde“. Und derselbe gilt vom h. Geiste. Sonst fällt der ganze Proceß der Originallien (der Selbstliebe des Dreieinigen) ins Zeiträumliche herab; oder wir müßten (wie schon Origenes dazu zeigte) durch den pantheistischen Gedanken der „ewigen Weltzeugung“ die Idee der „ewigen Zeugung des Sohnes“ in den Fluß der modalistischen Bewegung bringen. In gewissen Sinne hat die modern-philosophische und speculative Weltbewegung (mit Schleiermachers und Hegel) statt des (dristischen) Subordinatismus den (pantheistischen) Modalismus her allen Zeit (Sabellius und Marell v. Ancona) — natürlich modalis mundania — zur Herrschaft gebracht. Er ist jauglicher die geistig vornehmere Form der Umbewertung christlicher Trinitätslehre, wenn auch die Grenzen zwischen beiden sich — weil eben beide Gott in den Weltproceß herabziehen — nicht scharf ziehen lassen.

Hier wäre der Ort, um zunächst die verschiedenen Analogien und Reduktionsversuche zur Illustration oder angeblichen Vertheidigung des trinitarischen Nischenismus heranzuziehen. Denn sie hätten und führen alle mehr oder weniger zu einer modalistischen Auffassung und Verflüchtigung unseres Problems. Bekanntlich suchen schon die Scholastiker und dann namentlich a. T. d. das Dogma von der Dreieinigkeit, als strengen articulus purus auf Grund der Offenbarung, gegen den articulus mixtus von der auch der natürlichen Vernunft zugänglichen Einheit Gottes abzugrenzen. Aber — wie bei den prediktor Beweisen für das Dasein Gottes (s. v. S. 33 ff.), so wagte man auch hier das Mytherium mehr oder weniger der „Bermannt“ zugänglich zu machen. Entspräche doch die Trinität — wie neuerdings noch

Ph. Schell a. a. O. S. 50 behauptet — obwohl Gehirnrith des Offenbarungsglaubens, doch dem „allgemeinen Vernunftbestimmte“. Als Erklärungsgrund für die „Vielheit der Weltbezüge“ sei eine Selbstunterscheidung im Wesen der Gottheit unbedingt notwendig. Deshalb hätten nicht bloß die verschiedensten arischen und jemitischen Religionen, sondern auch die Philosophen aller Zeiten sich um diese Idee bemüht. Die alten Ägypter z. B. unterschieden bereits den Urgrund (die Einheit des Geistes = Amon), das Urbild (die ideale Fülle des Geistes = Ra) und die Ueberzeugung (die Kraft) (Thot oder Ptah), auch wohl von den monistisch gerichteten Naturphilosophen unter den ägyptischen Weisen als „Erzeuger, Gebotener und Erzeugter“ (Uair, Isis-Neith und Har) näher charakterisirt. Bei den Vedischen Religionsformen tritt anfangs der Dyavus-pitar (der Himmelsgeist als Vater) der Ratter Erde (Prithivi) gegenüber, um als Asura, Varuna, Mitra die Weltentstehung zu ermöglichen. In der indisch-nationalen Mythologie tritt dann die Trias von Indra, Agni und Soma (Schwiter, Witzler und Lebenswasser) in den Vordergrund, während die weisen Brachmanen (gegenüber dem unpersonlichen Atman der Vedisten) ihren Trimurti näher zu charakterisiren suchten als Brahma (welt schöpferisches Prinzip), Vishnu (die menschenfreundliche Gottheit, durch Incarnationen als Weltheilend sich kund gehebend) und Shiva (die Naturgottheit der Lebenszeugung und Todesthatsch). Selbst bei den Chinesen und Perseern finden sich Anklänge an den trinitarischen Gedanken. So unterscheidet Zarathustra zwischen dem Ahura-mazda (die lichtvolle, urwährliche Lebenskraft), dem Zervana-Akaranas (die überweltliche Abstraktheit) und den Ahura-Vairya (Konover genannt = dem Schöpfungsmacht oder Prinzip der Offenbarung und Heiligkeit). Bei den Chinesen, die grundständig die buddhistisch gefärbten Atheismus liebigen, werden doch von Confucius drei Begriffe des Taoismus: Himmel (Yang = Weiblich), Erde (Yin = Männlich), Mensch (Yin = Beschuldigt) unterschieden, während ihr Hauptphilosoph Lao-tse die Bermannt als den namenlosen Urgrund, die Welt als die erscheinende Fülle des Taoenolien, und den aus der Fülle austretenden Geist (Ly) einander zu koordiniren sucht. Auch in der hebräischen Theosophie zeigt sich eine Ahnung der Trias, sofern Aua, dem Himmelskeren, in der Bal als der Gott strenger Gerechtigkeit und Haal als Geist der Weisheit und stilllichen Ordnung (Gnade) gegenübergestellt wird.

Zu wirklich ausgeprägten Philosophemen gestalteten sich bei den Griechen und Römern die drei mythologischen Hauptgöttergestalten (Zeus, Athene, Apollo oder Jupiter opt. max., Minerva capta und Mars); und zwar in idealistischer personificator Form bei Plato (Zeus Παντος, θεός παρῶς, φύσις τοῦ εἶναι oder Zeus Παντος), in logischer Abstraktion bei Aristoteles (die Alles bewegende, selbst unbewegte Zweckgedanke =

*zōos*; der gesalbte *Christos* = *chrīstos* oder *sondōs*; und der Heilige — *hōs* als Substrat aller Formbildung); in mystischer Verschwommenheit bei Philo (Johann. das Heiligt; der *λόγος ἐνδοξότατος* als schillerndste Weltbildungs-macht oder „Älteste Sohn Gottes“, und das *πνεῦμα* als *λόγος προσηγορικός* die Welt wirksam als dem „jüngeren Sohn Gottes“) und den Neuplatonikern (so bei Plotin im Anschluß an die *Enneades*; der namentlich eine *Urgewand*, das schöpferische Denken und das vielgestaltende Willen im Geist).

Doch auf die Ausbildung und Begründung der christlichen Trinitätslehre hieße heidnisch-philosophisch, namentlich die hellenistisch-philosophischen Grundanschauungen einer gewissen (formalen) Einflüsse geübt haben, ist schon oben (S. 212 ff.) hervorgehoben worden (besonders bei den Kappadokiern und Augustin). Aber nicht gerade zu Gunsten oder zur Ablehnung des christlichen Grundgedankens. Die Versuche durch metaphysische oder psychologische Analogien die Trinität in unserem Verständnis näher zu bringen, müßten ebenso misslingen wie die spekulativen Reduktionen. Warum? Weil sie stets die Gotteslehre in den Natur- oder Weltprozeß herabzulassen und so auf die schleie Ebene pantheistischer resp. modalistischer Konkrektion des trinitarischen Gottesbegriffs herabzulassen drängen. Liebenswürdig ist und bleibt es ja, daß sowohl die Gott abspiegelnde Naturwelt, wie der denkende Menschengeist immer wieder zu jener geheimnisvollen Trinität in der Eines Gottheit denken. Es liegt hier ein Beweis vor für die unendliche Fruchtbarkeit und den tiefen Reichtum dieser religiösen Glaubensüberzeugung (sie gehört in gewissem Sinne mit zu den *essentia*; *essentia*, d. h. den religiösen Gemeinbegriffen). Aber hätte wir uns hauer, sie in falsch-apologetischer Tendenz als Stützen für unseren trinitarisch-doxologischen Heilsglauben zu verwenden! Da erweisen sie sich als morsch und unhaltbar und lassen uns, wenn sie brechen, nur zu leicht in den Sumpf naturalistischer oder pantheistischer Betrachtungsweise versinken. Außerdem lautet im Hintergrund überall der moderne subjektivistische Nihilismus, sei es in mystischer (Schleiermacher), sei es in logischer (Hegel) Form der Reduktion. — Das beweisen zunächst die sogen. naturalistischen Analogien, die alle darauf beruhen, daß die Naturwelt ein Spiegelbild Gottes sei. In aller Physis liege ein Moment göttlicher Metaphysik. So fand man die „Freiheit der Relativen“ in den Dimensionen der Welt und des Kosmos wieder (Abelard), Ursache, Mittel und Zweck — Kraft, Bewegung und Ziel waren die Kategorien, die dabei eine stets wiederholte Rolle spielten. Selbst in höchsten Naturerscheinungen suchte und fand man solche Analogien: Quelle, Bach und Strom; Wurzel, Stamm und Ast (Terz.); Aether, Glanz und Wärme des Feuers (Boetius); Gestalt, Licht und Gluth der Sonne (Sobrius); die dreiflangartige Harmonie der Töne (Abelard) sollten uns „die Spuren des drei-

einen Gottes in der Natur“ heißen. Es liegt auf der Hand, daß hier nur sinnvolle Bilder und dargeführt werden, eigenschaftliche Unterschiede oder Erscheinungsformen (modalistisch), aber nicht wirkliche (personliche) Substanzunterschiede. Tiefer greifen die psychologischen Analogien, die alleamt von der Voraussetzung ausgeben, daß die menschliche Seele ein Abbild (Gesp.) göttlichen Wesens sei. Darauf wirken schon die Neoplatoniker (Justin) mit Zurückführung der Idee von *λόγος αναγκρατικός* im Menschen. Besonders Augustin hat mit Vertiefen und in verschiedenen Variationen diesen Gedanken ausgeführt. Wohl sagt er *memoria* (die geistige Zeugungskraft), *intellectus* (das volle selbstbewußte Denken), *voluntas* (den ausführenden Willen) als charakteristisch für das dreieinige Wesenlehre des Menschlichen (Do trin. X, 11); bald sieht er *quodam trinitatis imago* in der *ipsa mens* (humana) et *notitia ejus* (quod est proles ejus ac de se ipsa verbum ejus) et *amor* (sui) totius; et haec tria unum esseque una substantia (Do trin. XI, 18). Auch die später von den Mystikern (bes. Richard v. St. Victor, Do trin. III, 8) weiter ausgeführte Trinität der Liebe findet sich bei Augustin schon angedeutet (Do trin. IX, 2: *man tres sunt amans, amatus et mutans amor* vgl. VIII, 8: *vides karitatem, si caritatem videris*). Durchs ganze Mittelalter hindurch suchten die Scholastiker diese Analogie zu verteidigen; Abelard (gegen Roscellin's Trinitätismus) im Dienste seiner modalistischen Aufklärung (Theol. christ. IV, 11): *pater ex potentia dictus, filius ex sapientia, sp. s. ex benignitate*; Anselm zur Stütze seines Gottesbegriffs (Monol. 60: *a pater pariter et a filio unum spiritus amor procedit*). Thom. Aquin. erstens gemäß seinem Substanzbegriff (Summa I, 27, 5: *nulla alia potest esse processio in Deo nisi Verbi et amoris*) in dieser processio notwendige Wesensart Gottes, *Quia Scotus* in Anlehnung an seine Idee des freien göttlichen Willens *Verbum* seines einzigen Rationalstoffs (Op. Oxon. I, 26, 55: *Die essentia oder mens divina im Vater est volitiva im Sohn und intellectiva im S. Geiste*).

Unter den lutherischen Dogmatikern hatte zuerst Melancthon (in der früheren Ausgabe seiner *Locis*) beide psychologische Analogien, die logischen nie stößten, für die Trinitätslehre verworfen; *pater aeternus esse intrinsecus signat cogitationem sui* (filium = *lyros*); *sicut autem filius nascitur cogitatione, ita spir. s. procedit a voluntate patris et filii*; aber aber: *pater filium vult et amat eum . . . hoc mutuo amore procedit spir. s. c.* Die spätere TD. (namentlich Quenstedt I, 309) wollten nichts wissen von diesen sommiem Philippus. Gleichwohl suchten die Analogien zu verteidigen, sofern sie als *vestigia Dei* in creatura non probant, sed illustrant trinitatem. —

Die neueren Gesichts dieser Analogien weist nun auf einen doppelten

Weg der Speculation hin, sofern man theils e) in mythischer (religiös-mythischer) Tendenz die trinitarische Gewandtheit verflüchtigte; f) in logischer (dialektisch-intellektueller) Weise den trinitarischen Proceß zu erschaffen suchte. Beide Wege führten schließlich zum pantheistisch-mobalistischen Verthum.

e) Die mythisch gefärbten Versuche gingen von der alten Idee der Erbestrinität aus (s. o.) und suchten mit ihr die Idee des sich selbst entfaltenden göttlichen Willens zu combiniren. So schon neben Meigel Jacob Boehme, wenn er den „ungründlichen Willen“ (den Vater) als „finlich und empfindlich in dem höchsten Willen“ (dem Sohne) vorstellte, um als „angegebender Wille“ (im h. Geiste) sich zu erweisen. Franz v. Baader sah diesen „Ursollen“ als die sich selbst entfaltende „Liebe“, die erst im Sohne „offenbar“ und im h. Geiste nur zu eigen werde, ein Gedanke, der erst durch Schelling in die Geschichtsromantikelung drückt eingeführt wurde, daß der zunächst unermessliche (naturhaft) gedachte „Glaubenswille“ sich zum höhern (persönlichen) Erkenntnisbewußtsein und Individualitäten innerhalb der Menschheit empowartheilte! — Es erscheint im höchsten Grade aufstrebend, daß selbst positiv getraute Dogmatiker (wie Sartorius, J. Müller, Schöberlein und mit besonderer Empfindung Liebner) diese Liebes-Willens-Existenz als den eigentlichen „Herd der Trinitätslehre“ (Weheing) betrachteten und dabei vergaßen, daß sie sich auf dem abstraktesten Wege des Mobalitäts besondern. Selbst Hegel (in seinen apologetischen Vorträgen) hat sich bescheiden lassen, den Vater als „die das Maß setzende (gegebende) Liebe“, den Sohn als die „das Maß erfüllende“ (erfüllende), den h. Geist als die „das erfüllte Maß darstellende (setzende) Liebe“ zu unterscheiden, ohne sich zum Bewußtsein zu bringen, daß nur und damit auf jenen (echt sobalitätsigen) Boden gebildet, wo die Trinität nur in der verschiedensten successiven Offenbarungsformen göttlicher Wirkbarkeit, resp. in unserer „Apperception“ derselben bestehen soll. Das führt aber auf Kant-Schleiermachersche Bohnen.

Kant — soweit bei ihm noch von einem Glauben an den dreieinigen Gott die Rede sein kann, — befreit bekanntlich jede Aussage über sein Wesen und gelangt nur zu, daß für uns als „moralische Wesen“ Gott zunächst als der „moralische Gesetzgeber“ erscheine (sich spiegelnd im kategorischen Imperativ des Bewußtseins), sodann als der „Schöpfer und Regierer“, resp. als „moralischer Verleger des menschlichen Geschlechts“ (durch die in Christus sich vollziehende Reichthümer) und endlich als „der Verwalter seiner Geseze“, (d. h. als der „gerechte Richter, der geistig die Widersprüche des Thesieus klärt“ und im Jenseit ausfüllt wird durch die vollendete „Glückseligkeit“). — Diese mit unserer moralischen „Apperception“ Hand in Hand gehende „dreifache Ansicht Gottes“ wurde dann von Te Wette unter dem Gesichtspunkt

der „Anschau“ (transcendental, formal und material) religiös zu entwickeln versucht, wie andererseits Goethe durch seine Aesthetisierung der „drei Götter“ (gegen das was über uns, unter uns und neben uns ist) das trinitarische Problem mehr allgemein human zu fassen bestrebt war.

Erst durch Schleiermacher ist die mythisch und religiös-sittlich motivirte trinitarische Idee wieder auf den Mittelpunkt der Erlösung hinzielend dargelegt worden, aber doch so, daß es sich (theils subjectiv, theils offenbarungsmäßig) nur um eine dreifache Beträugungsweise Gottes für unser Glaubensbewußtsein handele, scheinbar nicht um das selbstige Wesen Gottes. Denn wie Kant, so will auch Schleiermacher (Dialektik S. 154) nichts wissen „um ein Sein Gottes außer der Welt und an sich“, sondern nur „um ein Sein Gottes in uns und in den Dingen“. Daher wird auch die kirchliche Trinitätslehre bei ihm nur anhangsweise (W. u. II, S. 328 ff.) behandelt und dort mehr kritisch aufgefaßt als positiv begründet. Die „wesentlichen Elemente in der Lehre von der Dreieinigkeit“ bestehen nach ihm „in der Verwirklichung dessen, daß nicht etwas Beingenes als das göttlich Wesen (3 Ursprünglichkeit) in Christo war“ und daß Gott (als schlichte Ursprünglichkeit) der christlichen Kirche „als ihr Gemeingeist einwohnt“. Also Gott der Vater ist jenseitig die Ursprünglichkeit schlechthin; im „höchsten höchsten Gottesbewußtsein“ Christi spiegelte sich das „Sein Gottes“ als des Sohnes; und der „Gemeingeist der Kirche“ offenbare uns Gott, wie er als h. Geist wirksam sei. Schleiermacher meint daher von seinem religiösen Bewußtstandspunkt aus mit Recht, daß der Name „Dreieinigkeit“ zu konstanten sei, sofern er auf eine, etwa im höchsten Wesen selbst gezeigte Souveränität zurückföhre. In dem frommen Selbstbewußtsein könne eine solche Veränderung nie vollkommen (sie zögert Gott in dem „Gegen“ herab) und deshalb sei es besser, jene „Hauptangelpunkte“ (das Sein Gottes in Christo und im Gemeingeist der christlichen Kirche) in ihrer „Anhangigkeit“ von der sogenannten Trinitätslehre festzustellen. — Der Streit, der zwischen Hütten und J. W. Nitzsch (Eind. u. Krit. 1840, I, 41, II resp. zwischen Weiße und J. G. Fischer in Zeitschr. für Phil. VII; vgl. auch Meiering, Die immanente Trinitätslehre u.) entstand; ob nach Schleiermacher die Trinität bloß ökonomisch (als Offenbarungseigenschaft) oder ontologisch (als Wesenstrinität) zu fassen sei, erscheint gegenstandslos. Denn Selbes was vereint werden. Das „Sein Gottes in Christo“ bei Schleiermacher ist entweder menschenhaft (unabhängig) zu denken; dann deckt es sich mit der Idee der immanenten Weltwirklichkeit und Weltinnerlichkeit Gottes, die nur in Christo eine historisch-übersinnliche Gestalt gewonnen hat, d. h. der pantheistische Gehalt bringt sich vor, wie er ja auch in dem „Sein Gottes innerhalb der Gemeinde“ (als h. Geist) die Voraussetzung bildet. Deshalb hat ja auch die Annahme einer überzeitlichen (persönlichen) Pateris-

Christi in Schleiermachers System keinen Platz und keinen Sinn. In dieser Frage liegt aber das entscheidende Kriterium für den Ernst, den man mit der wesentlichen (ontologischen) „Gottheit“ des Sohnes macht. — Fragt man aber — wie es bei dem emphatischsten Charakter der Schleiermacher'schen Theologie wohl möglich ist — das „Sein Gottes in Christo“ (resp. das Sein Gottes als des h. Geistes in der Gemeinde) in dem religiös-ethischen Sinne, so reduziert es sich auf die „unbilligste Reduzirtheit des Gottesbewußtseins“ in der Person des Herrn, resp. auf die von ihm stetig ausgehende durch den Geist bewirkte Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in der Gemeinde Christi. Es fehlt eben bei Schleiermacher der Haupthebelpunkt für das Verständnis wie der wesentlichsten Gottheit Christi, so der persönlichen Gottheit des h. Geistes: nämlich das tiefer Sündenbewußtsein und Verzahnungsbedürfnis. Für die „Erregung des frommen Selbstbewußtseins“ bedarf es keiner Selbstoffenbarung des dreieinigen Heiligtums und keiner gottmenschlichen Verklärung. Es genügt ein erblicher Gottesmensch und eine in der Gemeinde sich bezeugende Gotteskraft. Es ist ganz richtig, was der gemeine Schüler Schleiermachers H. Schweizer (in seiner Gl. S. 114) sagt: „Die dogmatische (metaphysisch oder metaphysisch gerichtete) Christologie und Pneumatologie ist in die ethisch-religiöse untergegangen, d. h. nur durch Christi Erlösungserlebens führen wir uns (kraft des Gemüthsleides der gläubigen Gemeinde) schließlich abhängig von Gott als dem Vater.“

Aus Kant'schen und Schleiermacher'schen Prämissen ist der oben skizzierte trinitarische Skizze in der modernen Vermittelungs-theologie zu erklären, mag man (wie Hermann Schenkel, Ann. Ephras, ja auch Wegschlag und B. Weich) die „Gottheit“ in Christo und im h. Geist mehr wirklich als vorzeitlich-unpersönliche Immanenz des *Logos* und des *verbum* in dem Vater sich vorstellen, oder (wie bei A. Mitschil und seinen Anhängern, auch H. Schulz, Hermann, Bornemann, J. Rastan und selbst Fr. Ritschl mit eingeschränkter) mehr im ethisch-religiösen Sinne Christus kraft seiner „geistig-sittlichen Herrschaft über die Welt“ und vermöge seiner „Gnade und Tugend“, als des „wesentlichen Attributes Gottes“, den „einzigen Offenbarer des Vaters“ nennen und den h. Geist als die im Glauben der Gemeinde fortwirkende „Lebenskraft“ beider ansehen. — Von einer Dreieinigkeit im biblisch-kirchlichen Sinne kann und darf da nicht die Rede sein, was die überzeitliche, persönliche Präsenz Christi im besten Falle als „Theologumenon“ fast gestellt und die „Anbetung Jesu“ doch nur in dem ureigentlichen Sinne zugefunden wird, etwa in Analogie mit der „Wirklichkeit“ und Anbetungsmöglichkeit der vom Geiste Gottes erfüllten Gemeinde Christi. Wir haben hier nur einen modernsten Socinianismus (mit Zusatzätzen des supra-naturalen Moments) v. S. 227 ff.), oder, wo das mythisch-speculative Element vorwaltet (wie bei H. Schweizer oder C. Pfeiderer), eine moderne Im-

gestaltung jenes Sabellianismus, der im Sohn und h. Geist nur successive (mobile) Offenbarungsformen des Einen göttlichen Wesens anerkennt. Dadurch aber wird nicht bloß die objectiv wahre, ewige Grundlage unserer Heiligungserlebens erschüttert, sondern Gott selbst in den Willkürtheilungsproceß hineingezogen, also das herbeigeführt, was Schl. vermeiden wollte: Gott unter dem Gesichtspunkte und „Gegenstand“ des Zeitlichen betrachtet. Noch deutlicher tritt diese Gefahr zu Tage, wo man der rein metaphysischen oder intellectuellen Speculation mit ausgesprochen pantheistischer Tendenz huldigt.

β) Die logischen Reductionsbeziehungen zurklärung des trinitarischen Processes gehen — wie wir oben gesehen S. 234 — bis in das große Alterthum zurück. Nicht bloß bei Augustin, sondern namentlich bei Thomas Aquinas geht bereits der pater als intellectivum, der filius als intelligibile, der spir. s. als intellectio (gleichsam als Würfel der denkenden Gottes in sich selbst, l. in. u. Engel). Auch manche Mystiker — wie beispielsweise der lieftingane Schwedmer Poiret († 1719; j. L'Économie divine und seine „Cogitationes racionales de Deo“ 1687) vertieften sich in ähnliche Speculationen. Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie die für die trinitarischen Hypothesen von Dogel gern gebrauchten Kategorien (Gott an sich, wie sich und an und für sich) bei Poiret sich bereits im Reine zeigen durch seine Unterscheidung des Deo a se (der Vater), D. ex se (der Sohn) und D. ad se reflexus (der h. Geist). Der Vater sei die cogitatio directa ad quosdam, der Sohn die cogitatio sui, so ipsum adpata, der h. Geist die cogitatio reflexa so inventum sibi exponens et passionem. Bekanntlich nahmen sich auch rationalisirende Philosophen, wie z. B. Leibniz, ja selbst Lessing mit Vorliebe dieser Argumentation an. Leibniz unterscheidet in Gott den Verstand (intellectivum = *verbs*), das Verständliche (intelligibile = *scorsim*) und das Verständnis (intellectio = *verbum*). Bei Lessing ist die Beweisführung durchaus deutlich gefaßt (vgl. Schelling, Vorl. über das Eud. S. 184), sofern das einzige vollkommenste Wesen (Gott der Vater) von Ewigkeit her mit nichts als mit der Betrachtung des Vollkommenen sich habe „beschäftigen“ (?) können. „Das Vollkommenste aber ist er selbst. Also hat Gott von Ewigkeit her nur sich selbst denken können. Verstehen aber und Wissen oder Schaffen (?) ist in Gott Eins. Also existirt auch das vollkommenste von Gott Bedachte von Ewigkeit her, d. h. Gott selbst“ oder (?) ganz von Ewigkeit her sich selbst, sein identisches Abbild, was die Bibel dem Sohn Gottes nennt, oder besser dem Sohn Gott.“ Je mehr nun zwei Dinge — so sagt Lessing fast — unähnlicher gemein haben, desto größer sei die „Harmonie zwischen ihnen“. Und eben diese tiefste „Harmonie“ zwischen Vater und Sohn nennt die Schrift den h. Geist, der dem Vater und Sohn angeht. „In dieser Harmonie ist Alles, was in dem Vater, und also auch Alles, was in dem Sohn ist; diese Harmonie ist also Gott. Sie

ist aber so Gott, daß sie nicht Gott sein würde, wenn der Vater nicht Gott und der Sohn nicht Gott wären, und daß beide nicht Gott sein könnten, wenn diese Harmonie nicht wäre, d. h. alle Drei sind Eins. — Diese glänzende, fast spielende Wortführungsargumentation trifft den Kern der Sache, um den es sich für den christlichen Heiliggläubigen handelt, so wenig, daß wir dabei an Goethe's Wert erinnern werden, daß er der Kaiserin der Preussische in den Mund legt:

Es war die Art zu allen Zeiten  
Durch Drei und Eins und Eins und Drei  
Irthum statt Wahrheit zu verbreiten.

Nirgends, auf keinem Gebiete des Dogmas ist so viel irreführtet und menschliche Kleinmüchigkeit zu Lange geübet worden, als in diesem Allerheiligsten unseres Christenlaubens. Kraft dessen der lebendige Heiliggeist der Verführung zu allen jüdisch-jesuitischen und elmsitischen-pantheistischen Speculationen in Gegenstand tritt.

Was Lessing in deutscher Argumentation versuchte, das ist durch die pantheistische Logik Hegel's und seiner Schule in einem Selbstbewußtseinsproceß Gottes' innerhalb der Welt und der Menschheit verwandelt worden. Hegel'sche Logik befaßt sich bei Spinoza etc. Ihre Analogie der Weltprinzipien — natura naturans und natura naturata — erschien ihm unüberwindlich. Er wollte die „ruhende Identität“ in Spinoza's Substanzbegriff durch die Triologie des dialektischen Proceßes überwinden. Spinoza ersah Gottes Wesen nicht als „in sich freiwandendes Leben des Geistes“. Gott müsse als der „sich selbst bewegende Begriff“, als „die Bewegung des sich zur Subjectivität entwickelnden Allgemeinen“ ersah werden. So wurde das Schelling'sche, mehr intuitiv ersahte Subject-Objekt in den Jähz des dialektischen Proceßes gebracht. Als der „An-sich-seiende“ (Abstrakte), als die „ewige Substanz“ ist Gott „der Vater“; als der „für sich“ in dem „Anderen Seiende“, d. h. in spezialisierter Selbstinwesenheit (Negation), in Natur und Weisheit sich Entfaltende ist er „der Sohn“; und in der bewußten Rückkehrung auf sich selbst (gleichsam durch affirmierende Negation der Negation) ist er der „Geist an und für sich“. So besteht ein ewiger Fluß des sich zum absoluten Selbstbewußtsein hindurchdringenden Gottes. Und in der Menschheit verwirklicht sich diese absolute „Selbstbeziehung“ Gottes. So wird der Menschengeist zur Geburtsstätte Gottes. Dabei ist es charakteristisch, daß Hegel es versucht, die Verbindungsidee mit in diesen Gottes-, Welt- und Menschheitsproceß hineinzubringen. Die scheinbare „erzählte Antiquierung“ zwischen Idealität und Endlichem wurde „aufgehoben“ — zur „Rechtigung“ gebracht — durch den „absoluten Begriff“, durch den Geist, der alle Gegenstände zu höherer „Identität“ im logischen Proceß des Menschheitsbewußtseins gelangen lasse.

Daß hier nichts vom dem christlichen Verkündigungs- und Heilgedanken

als Hauptmotiv für den christlich-trinitarischen Gedanken durchdringt, liegt auf der Hand. Der tief sinnige Professor A. Ruyper trifft, wie uns scheint, den Nagel auf den Kopf, wenn er (s. a. O. S. 32) sagt: „Sobald die Grenze zwischen Gott und Welt wegfallt und man in der h. Dreieinigkeit nicht mehr die Höhe des reinsten persönlichen Lebens anbeten kann, wird hiermit von selbst die Spontanität (auch unfer) persönlichen Lebens getrübt. Nur wer mit Gott als seinem heiligen Freunde (als dem dreieinigen Heiliggeist) umzugehen vermag, versteht die Höhe seines eignen Wesens. Die pantheistische Weltanschauung zerstört den individuellen Charakter.“ F. Strauß (Gl. I S. 457 ff.) sah die „Auflösung“ der christlichen Trinitätslehre in dem Hegel'schen „Welt- und Bewußtseinsproceß“ sich vollenden und wunderte sich nur darüber, daß sich die speculative „Kritik“ dazu herausstellen, das Strauß der christlichen Heberlieferung zu setzen, ohne davon laut zu werden, ja ohne es recht verbauen zu können. Sein Spalt über Weisheit's Versuch (Über der Gottheit 1833; Philol. Dogmatik I, 466 ff.) den Vater als die „göttliche Vernunft“, den Sohn als die vollbegründende „Natur“ (das Fleischleben in Gott), den h. Geist als den in „Gesamtbewußtsein der creatürlichen Persönlichkeiten“ zu Gott zurückkehrenden „Willen“ zu setzen, trifft in der That den wunden Fleck, wenn Strauß sagt: er wolle eher „jemal das Symbolum quicumque hrischören“, eher er die Sage solcher Philosophen nur einmal anmer als „Kerchig“ nenne. Und doch hat Marxheim in dem Bewußtsein, durch die kirchlichen Weisheit zu dienen, seine ganze Dogmatik (Verlesungen II S. 299 ff.) nach den Hegel'schen Kategorien von „Gott an sich“, „Gott für sich“, „Gott an und für sich“ gegliedert. Möchte bewegt sich Wiederemann (Tgmt. II § 289 ff.) in dieser Richtung, wenn er auch bestreut ist, das „religöse Bewußtseinsmoment“ mit aufzuheben in die speculative, trinitarische Begründung“. Auch bei O. Pfeifferer (Grundriß etc. 1880, § 85 u. 121 ff.) läßt sich der Hegel'sche Speculation, vermischt mit mystisch-religiösen (Schleiermacher'schen) Elementen, nicht vertrauen. Weder haben selbst positiv-sittlich gerichtete Dogmatiker der Verlesung nicht widerstehen können, aus diesem Lammfleisch pantheistischer Speculation zu trinken oder vorzuziehen an ihm zu nippen. In der Art der wissenschaftlichen Begründung der Trinitätslehre finden sich z. B. bei Doxner und Marxien'sen Anklänge an Hegel'sche Gedankenkreise. So, wenn Marxien's (Tgmt. 1856 S. 161 ff.) äußert: „Indem Gott (der Vater) auf das himmlische Weltbild (I), das aus seiner Naturtiefe (?) emporsteigt, hinblickt, begreift ihm da sein eigenes Wesensbild, sein eigenes Ich in zweiter Substanz — der Sohn. Und (p. 163): „vom Vater und Sohn geht der Geist aus, die dritte Hypothese, die den notwendigen Gebanmensinhalt (?) in einem freien Willensinhalt verankert und das ewige Jernrecht (Walt) zu einem Reize freier Conceptionen ausformt.“ — So gilt Doxner (Gl. I S. 481) die Dreieinigkeit als das v. Döllinger, Kulturtheologie Dogmatik. II.

„göttliche Lebensform (?) in organischer Hülle“ (V. Natur), in stetem Proceß der „Selbsterhaltung“ (§ 416 ff.). Menschlich, nur mehr mystisch angehaucht, S. T. Beck (W.L. II S. 138 ff.), wenn er von der „naturnatürlichen Einheit“ trotz der deutlich unterschiedlichen „Gottesähnlichkeit des Vaters, Sohnes und Heiles“ redet. M. Schaller's Protest gegen fast einen „gottähnlichen Werbesonstigkeit“ (Wiffsh. v. I S. 261 f.) ist hier durchaus am Platze. — Selbst Frank (Eukrum der christl. Mythol. I S. 105 f.) entgeht der Gefahr nicht, bei der Ausführung des Gebotens von dem „einigen Acte der Selbsthaltung“, durch welche Gott uns erst als die „absolute Persönlichkeit“ gewährleistet werde, in Analogie mit dem menschlichen Selbstbewußtsein in Gott selbst eine „Rotation von Schöpfung, Befehltheit und Ineinsfassung“ anzunehmen. Das erinnert zum Theil an die etwas modifizierten Hegel'schen Kategorien, wie sie auch bei manchen katholischen Philosophen entgegen treten, so besonders bei Anton Günther (Wochenschr. zur spec. Theol. I, 107 f.); Zukriegl (Wiff. Anst. der Trin. Sch. 1848); Dr. Zelting (Relig. u. Wiff. an. 1873) und neuerdings bei H. Schell (Das Problem des Geistes mit Bez. auf den dreieinigen Gott z. 1898). Hier spielen überall die Kategorien Theos, Antitheos, Pantheos („Sap. Gegenf. Gleichf.“ bei Günther; „Position, Disposition, Composition“ bei Heising) eine entscheidende Rolle. Und trotz der Versuche, jenen Selbstbewußtseinsproceß als Gott selbst ewig immanent zu fassen — wie das bei H. Schell und namentlich bei dem scheinbarigen nordischen Philosophen Ranrod (Die Mythen des Christentums, deutsch v. Goring, 1896, S. 42 ff.) der Fall ist — führen diese Speculationen doch nicht zu tieferem Verständnis des dreieinigen Gottes der Gnade und Ver- fähnung. Höchstens sind sie ein im epalagischen Sinne bedeutender Erweis dafür, wie reichhaltig, freudiger und tiefinnig auch für menschliches Denken das trinitarische Problem ist, ja wie es so wenig „verunmündlich“ erscheint, daß vielmehr die philosophische Verunft aller Zeiten an ihm ge- zehrt hat, freilich im sich die Lebensgüte an diesem dicken Stück Menschheit stumpf zu heilen.

Wir bleiben lieber bei der schlichten, in der Heils- und Glaubens- erklärung unerschütterten, durch Schrift und kirchliches Zeugnis bezeugten Wahrheit. Die Kirche stellt sich durch ihren trinitarischen Glauben aufs Entschiedenste dem „Kirkelströmung des pantheistischen Proceßes“ entgegen. Sie verneint, daß durch bloße „Evolution“ jemals Rettung (Verlöbning) und Erlösung) kommen kann für ein in Sünde verlorenes Geschlecht (A. Kutzer a. a. O. S. 37). Der Pantheismus kann nur dort triumphierten, wo mit dem tiefsten Heilsbedürfnis auch die Heilsfähigkeit geklärt erscheint. Nur der kann im vollen Sinne den dreieinigen Gott der Gnade und Ver- fähnung haben und bekennen, der den Vater in Christus, seinem eingebornen Sohne anbetet kraft der persönlichen Erfahrung des Zeugnisses seines

h. Geistes. Ja, die unumwundene, volle und richtige Anbetung Christi, unterst gottmenschlichen Verlebens und Erblassens, und, damit aufs Engste verbunden, die ethische, volle und unumwundene Anerkennung seiner Gottheit, wie sie mit der ewigen dreieinigen Prägenz steht und fällt, ist die ebenso theologisch-bedeutende, wie praktisch-fruchtbarer, ja kindlich höchst und jedem Christenmenschen zugängliche Voraussetzung für das sonst un- verständliche und unverständliche Dogma der Trinität. Nur dem in Christus neu geborenen Gläubigen besiegelt der h. Geist wie die eigene persönliche Kind- schaft, so die allumfassende, nicht bloß „Anblick“, sondern auch kindlich- große Wahrheit, daß der im Fleisch geoffenbarte Gott der dreieinige leben- dige Dreigott ist. Hier erkennen wir es rückwärts, dort werden wir es erkennen, wie wir von ihm erkannt sind.

## C. Die eigenschaftlichen Bestimmungen göttlichen Wesens.

### § 8. Eigenschaften Gottes als des selbsterlösenden Geistes.

(Metaphysische Eigenschaften.)

1. Nachdem wir oben (§. 87 ff.) bereits die Bedeutung und Berechtigung, sowie die subjective Bedingtheit (Relativität) der Unterscheidung göttlicher Eigenschaften dargelegt, können wir uns hier kurz fassen. Bringen wir: doch zur Entzweiung der göttlichen Wesensbestimmungen (§ 5—7) nichts spezifisch Neues hinzu. Wir fassen diese nur nochmals näher ins Auge mit Beziehung auf das Weltverhältnis Gottes und als Grundgebungen seiner Welt Herrschaft (§ 4, a). So bilden sie uns die Brücke zur dogmatischen Kosmologie (Cap. 2, § 10 ff.). Ferner be- merken wir im Voraus, daß wir alle bloß negative Bestimmungen wie Unermesslichkeit, Unräumlichkeit, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit, Unzerstörbarkeit, Unnahbarkeit und Unjähbarkeit Gottes als durchaus unbestimmt und daher nicht- jagend oder geradezu irreführend ausschließen. Das Wahrheits- moment, das ihnen innewohnt, muß sich — gemäß göttlicher Selbst- beziehung — positiv ausdrücken lassen und wird uns in den einzelnen eigenschaftlichen Bestimmungen klarer und fruchtbarer ent- gegentreten (so z. B. die Unermesslichkeit und Unräumlichkeit in der

Allgegenwart, die Unendlichkeit und Unveränderlichkeit in der Ewigkeit und Treue etc.). Schließlich sei hier wiederholt (f. o. S. 89), daß die Vielheit der Eigenschaften nicht eine wirkliche (objective) Teilung oder Eintheilung göttlicher Wesensmomente in sich schließt, sondern lediglich die Mannigfaltigkeit göttlicher Weltbeziehungen und unsere menschliche Auffassung seiner Kundgebungen auf Grund göttlicher Offenbarung und christlicher Heilserfahrung zu Tage treten läßt. Das Verständnis für diesen Reichtum seiner Selbstbeziehung ist mit einer Voraussetzung für unsere menschliche Gottesbildlichkeit (f. w. u. § 15 f.) und Heilsfähigkeit (§ 1, 2). Wir vermögen freilich nur ehrsüchtigvoll den Saum seines Gewandes zu fassen; aber wir freuen uns doch mit wachsender Erkenntnis seiner mannigfaltigen Weisheit (*πολυτακίως σοφία* Eph. 3, 10) und seiner „herrlichen Schönheit“ (H. 104, 1). Die strahlende Lichtfülle kann freilich unserer Auge nur im Abglanz prismatischer Farbenbrechung zugänglich werden; jedoch „die Pracht seines Königtums“ (H. 45, 2 ff.; Jes. 60, 15) wird denen sichtbar, die „durchs Kreuz zur Krone“ bringen.

Die ganze Welt und wir in ihr erscheinen räumlich und zeitlich bedingt. Gott als selbstherrlicher Geist (§ 5) muß also vor Allem durch Raum- und Zeitbeherrschung sich kennzeichnen, nicht bloß zur Unterscheidung von allem Creatürlichen, sondern auch um seine feste innerweltliche Wirksamkeit zu ermöglichen und uns verständlich zu machen. Daher schreiben wir ihm Allgegenwart zu, als Erweis seiner spezifisch geistigen, vor Raum- und Zeitunterschieden unabhängigen Selbstherrlichkeit. Hier ist es nun von tiefgreifender Bedeutung, die Allgegenwart nicht (im naturalistisch-pantheistischen Sinne, rein immanent) als endlose Raum- oder Zeitausdehnung zu fassen (*res extensa, natura naturans*); noch auch gleichsam als eine Wirkung in die Ferne (*actio in distans* im rationalistisch-deistischen Sinne) rein transcendent d. h. als jenseitige Unräumlichkeit oder Unendlichkeit zu denken. Die Allgegenwart — wobei wir den Sprachgebrauch entsprechend das Wort „Gegenwart“ im räum-

lichen und zeitlichen Sinne fassen — ist vielmehr der Erweis dafür, daß Gott das Neben- und Nacheinander der Dinge selbstherrlich bestimmt und kraft seines allwaltenden Geistes durch sein „Nahesein“ alldurchdringend belebt. Daher ist auch die Art und Intensität seiner Allgegenwart bedingt durch die Eigenart und Entpänglichkeit der creatürlichen Dinge, der Schöpfungsphasen und Entwicklungszeiten. Gott ist mit seinem selbstherrlichen Geist anders gegenwärtig in der Natur und ihrer unbewußten zeiträumlichen Entwicklung, anders in der Menschheit und ihrer in Wort und That sich ausprägenden zeitgeschichtlichen Entwicklung. Wir reden zwar — mit einer gewissen Berechtigung — von solchen Geschichtsperioden oder einzelnen Menschen, die uns gar wenig von der Gottesnähe spüren lassen, die von Gott und seinem Geist verlassen zu sein scheinen. Aber auch in solchen „gottlosen“ Zeiten und Herzen ist Gott doch gegenwärtig, sei es nun richtiger Weise oder pädagogisch erziehend, in ernster Strafe und Liebesgute. „Alle Himmel Himmeln“ können ihn nicht fassen. Und doch bindet er sich für uns Menschen (gleichsam durch herauslassende Lokalisierung) an bestimmte Räumlichkeiten kraft seiner Heilsworte und an bestimmte Handlungen kraft seiner Heilshaten (Sacramente). Ja, er concentriert seine (uns sonst unsichtbare) Allgegenwart für alle sehnsüchtvollen „Gottsucher“ in der Person dessen, der sprechen durfte: „Wir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“, und: „Wer mich sieht, sieht den Vater“, „Ich bin, Ich bleibe bei Euch alle Tage bis an der Welt Ende“, „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“.

Wir dürfen also sagen: Gott ist wohl überall und zu allen Zeiten gegenwärtig und wirkt in allem Geschaffenen. Aber, da er selbst Verschiedenartiges hat schaffen wollen (f. § 11 ff.), so ist auch seine innerweltliche und innermenschliche Gegenwart eine verschieden geartete, weil er in reichgegliedeter Mannigfaltigkeit das Weltsein hat sehen wollen (f. S. 250 f. über die Allmacht Gottes). So wird uns die Allgegenwart Gottes erst lebensvoll vergehlicht.

Da sie gewinnt für uns die doppelte praktische Bedeutung, daß Gott uns ebenso unentrennbar nahe ist, wo wir ihm und seinem Gericht entfliehen möchten, als unverlierbar nahe, wo wir unter dem uns belastenden Gefühl der Gottesferne leuchten (Hf. 139).

Bisher haben wir die Raum- und Zeitbeherrschung Gottes in Eins zu fassen gesucht, also die Ewigkeit nicht (wie mehr geschieht) als sonderliche Eigenschaft von der Allgegenwart (im zeitlichen Sinne) unterschieden. Die Berechtigung dazu liegt in dem innerlich notwendigen Wechselverhältnis unserer „Anschauungsformen“ mit Bezug auf das, was wir „Raum und Zeit“ nennen. Wir könnten den Begriff der Ewigkeit überhaupt nicht verstehen, wenn wir ihn nicht als volle, stetige „Gegenwart“, d. h. mit Ausschluß eines zeitlichen Nacheinander als Beherrschung aller „Zeiträume“ zu fassen suchen. Für Gott ist der Unterschied von „Vergangenheit“ und „Zukunft“ insofern gar nicht vorhanden, als er in dem „Nu“ seiner zeitbeherrschenden „Gegenwart“ alle Zeiträume sozusagen gleichzeitig umfaßt und durchdringt. Je mehr wir beschränkten Menschen die Zeitdauer als solche (d. h. als „lange Weile“) empfinden, desto weniger sind wir vom ewig-lebendigen Gottesgeiste durchdrungen und getragen. Je mehr wir hingegen innerlich (persönlich) vom Ewigkeitsgefühl seines Geistes erfüllt sind, desto mehr schwebet für unser Bewußtsein in Folge lebendig liebender Teilnahme (Interesse) die Zeitempfindung als solche; desto mehr lernen wir es verstehen, was Zeitbeherrschung heißt. Dann erst agnen wir, ja dann erst erleben wir etwas vom ewigen Leben in und mit Gott und lernen es, die Zeitvergeudung (resp. das Zeitabfließen) im Gegensatz zum Auslaufen der Zeit) als Gottlosigkeit und Sünde empfinden. Es ist also nicht bloss begrifflich berechtigt, sondern für den Heilsglauben praktisch bedeutsam, die Allgegenwart Gottes als des selbstherrlichen Geistes sowohl räumlich als zeitlich zu fassen. In jener Hinsicht könnten wir sie als Allgegenwärtigkeit (Raumbeherrschung), in dieser Beziehung als Ewigkeit (Zeitbeherrschung)

bezeichnen. Beide aber stehen (unter dem gemeinsamen Gesichtspunkt der All-Gegenwart) in stetiger Wechselbeziehung zu einander, wie Raum- und Zeitbewegung selbst.

a) Die h. Schrift enthält im Grunde keine Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Ja, sie kennt nicht einmal die Worte für die in unserer Dogmatik gewöhnlich gebrauchten Begriffe Allgegenwart und Ewigkeit. „Der Herr ist nahe“ — so heißt es bald in räumlicher (Jer. 23, 24), bald in zeitlicher Hinsicht (Ps. 4, 8). Und das alttestamentliche *עֵצֶם* (vgl. 1. B. Ps. 29, 10; Hab. 1, 12; Hf. 106, 34. 35.), wie das neutestamentliche *αἰώνιος* (*aiōnios*) bedeutet mehr die unabhäufige Zeitlosigkeit (Luk. 1, 32; 2 Kor. 4, 17) als die absolute Zeitbeherrschung. Aber der dogmatisch und praktisch wichtige Grundgedanke ist doch echt biblisch. Der mehrfach klassische Ausdruck für die (sämtliche) Allgegenwart als Raumbeherrschung ist Ps. 139, 7-10 (wo soll ich hingehen vor deinem Geist). Himmel und Hölle (Hades) bilden für Gott keine lokalen Grenzen. Er, der „die Himmel mit Hinsicht schür“ (Ps. 136, 5 vgl. 38, 6) ist nimmermehr an eine himmlisch-jenseitige Raumlosigkeit gebunden. „Er füllt Himmel und Erde an“ (Jer. 23, 24); Räume der Himmel und die höchsten Himmel können dich nicht fassen“ — beteuert Salomo in dem Augenblick, da er dem Herrn eine „Wohnung“ bereite (vgl. 1 Kön. 8, 27-29). Aber dieses „Wohnen“ in seinem Volk, in seiner Gemeinde, seinem „Heiligtum und Tempel“ bezieht sich auf unser Heilsbedürfnis und Gottes offenbarende Herablassung. Sein „Wohnen“ soll „dasselbe“ sein (für alle Auserwählten). So soll auch die verkörperte Stadt Gottes heißen: „Jahwe Schemah“ (Hf. 48, 12), obwohl Gott nicht wohnt in Tempeln von Menschenhänden gemacht (Apost. 17, 24 ff.) — Er, der nicht ferne ist von einem Jeglichen unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir“. Es ist also quoad hominem gratia, wenn es heißt (1. Thes. 3, 1 ff.), daß Adam die „Zweite Gottes“ im Garten vernahm oder, daß Gott (sein Himmelsan in Wohl) vom Himmel „herabfuhr, um die Menschenkinder zu besuchen“ (1. Thes. 11, 2); oder wenn es, mit localer Ausdrucksform, heißt: „Sein Stuhl (Thron) ist im Himmel“ (Ps. 123, 1; 115, 2; Matth. 5, 24 f.); oder gar daß die Erde seiner „Füßen“ zum Schenkel dienen muß (Hf. 103, 12; 11, 4). Eben weil „der Himmel und aller Himmel Himmel, die Erde und Alles, was darinnen ist“ des Herrn unteres Gottes ist (5. Mos. 10, 1), leitet uns auch Jesus kürzlich (mit dem für uns nachdrücklichen Bild nach „Oben“): Vater unter in den Himmeln (*ὁ ἐν οὐρανῷ*) Matth. 6, 9; bei Luk. 11, 2 ff. heißt bekanntlich dieser „Himmel“ und Heilil „Wohnen in den Himmel, um und die Städte“ (*νόστος*) zu bereiten (Joh. 14, 2 ff.) und sein „Wiederkommen in den Wolken des Himmels“, um sein ewiges Reich aufzurichten auf Erden (Luk. 21, 27; Apokal.

1. 10 f.; 1 Thes. 4. 16), sowie sein „Eigen zur Rechten Gottes“ (Matth. 26. 6.; Mark. 16. 16; Ephes. 2. 24; 7. 24; Kol. 1. 26) ist vom Standpunkt unserer Raum-Anschauung getrennt. Gleichwohl aber eben deshalb, weil der Himmel das Allumfassende ist und die „Rechte Gottes überall ist“ (1. o. Pf. 139. 8 ff.), konnte der Herr sagen: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Matth. 18. 20; *ἐν πᾶσι αὐτῶν*; vgl. Joh. 20. 19, wo der Beschlüsse *ἐν τῷ πνεύματι* der drei verchristeten Jüngern spenden Jünger tritt). — Das Abgeschiedswort Jesu Matth. 28. 10: Ich bin (Präsens) unter euch alle Tage bis zur Vollendung des Weltlaufs (*ὡς εἴη ἀνεκτάτος τῶν αἰώνων*) weist uns auf die Wechselbeziehung von Zeit und Ewigkeit hin. Seine „Gegenwart“ — weil geistig vermittelt und Leiblich sich heuzend — ist wirkliche Raum- und Zeitherrschaft. Denn von ihm wie von Gott selbst gilt es (2 Petr. 3. 9), daß „Ein Tag vor dem Herrn ist wie tausend Jahre“ und tausend Jahre in seinen Augen wie der Tag, der gestern vergangen ist (Pf. 90. 4). Auch erscheint es bedenklich, daß (im prophetischer Form) Pf. 90. 2 gesagt wird „bereut“ (*εἴπα*) die Berge geboren und die Erde und die Welt herangezogen wurden, bis du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Hier ist das *αἰὲν ἄρτι αἰὲν* nicht bloß als unabherrschbare Zeitfolge, sondern in der That als Unzeitlichkeit zu fassen, ganz so wie es Cff. Joh. 1, 12 heißt: „Siehe ich bin lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit (*ὡς εἴη ἐκ τῶν αἰώνων τῶν αἰώνων* vgl. 4, 9; 5, 11. 14; 15, 2). In ihm allein ist uns also ewiges, d. h. zeitlicherschauendes Leben sicher für die Gegenwart verbürgt (Joh. 8, 10; 8, 40 ff. u. sonst); vgl. G. von Schrenk, Die johanneische Anschauung vom „Leben“ 1868 bes. S. 62 ff. über die „Gegenwärtigkeit“ des „ewigen“ Lebens). — Zu A. I. schon heißt es (Pf. 102, 26 ff.): du laßt vor Zeiten die Erde gegründet und die Himmel sind deiner Hände Werk — sie werden vergehen, du aber bleibst; sie werden wie ein Gewand zerfallen, du aber bist derselbe und deine Jahre werden kein Ende (vgl. den wiederholten Refrain in Pf. 139, 1—22: „denn ewig währet deine Gnade“ und Ps. 1, 12: der du von Ewigkeit der bist). Daher wird auch im A. T. der *αἰώνος θεός* bezeichnet als der unvergänglichliche „Herrscher der Zeitläufe“ (*ἡσυχάζεις τῶν αἰώνων ἀρχηγός* 1 Tim. 1, 17), ja als der, der „allein Allherrlichkeit hat“ (1 Tim. 6, 16) und bei dem nicht, wie bei den Mächträngern des Himmels, ein Wechsel von Schatten und Licht eintreten kann (Joh. 1, 17: *οὐ παλαίτης ἢ ἑσθραφὲς ἀποκρίμα*). Hier wird die „Unveränderlichkeit“ Gottes in dem Sinne der Ewigkeit ausgedrückt, die jeden weltartigen und zeitlichlich bedingten „Wechsel“ ausschließt. Das Wirkliche aber seiner Raum und Zeit beherrschenden Gegenwart liegt darin, daß er „nahe ist Allen, die ihn anrufen“ (Pf. 145, 19; Jer. 23, 24; Jer. 33, 2), und daß wir den in Christo offenbaren Gott weder „im Himmel“, noch „in der Tiefe“ (der Hölle; zu fassen haben,

sondern in seinem Wort, durch das er uns nahe sein will (Röm. 10, 8 ff.; Aposl. 17, 2 vgl. mit 5 Mos. 30, 1 ff.).

b) Für die Kirchenväter wurde die Idee der göttlichen Allgegenwart besonders bedeutsam durch die Frage nach der Gegenwart Christi (resp. seiner verklärten Erbslichkeit) im Wort und Sacrament. In der Form. Conc. (Sol. Doct. VIII, S. 689) wird herangezogen: Deus est spiritalis indivisa essentia, quae ubique et in omnibus creaturis est, et ubi est, ibi praesentem in cunctis et sanctis habitans. — anam majestatem habet. Daher mußte auch der Menschheit Jesu als einer göttlich verklärten, jene Raumberrschaft zukommen, trotz welcher er praesens est, ubiqueque velle (a. a. O. S. 692, 76). Bei dem a. T. wurde nun von der omnipraesentia essentialis (= *adhaerentia* seu substantialis adhaerentia Dei ad creaturas) unterschieden die omnipraes. operativa (= *esseperans*, effectiva operatio) seu gratiosa (inhabitatio in den Säuflingen gegenüber der omnipraesentia universalis als offter Creatur). Dabei galt der Grundged: Deus, ubiqueque est, totus est. Galt kam nicht getheilt gedacht werden. Daher rebt Gerhard (im Anschluß an die Scholastiker) von einer omniae, repletiva, d. h. nicht localiter seu circumscriptive (wie bei räumlich betrogen oder weit ausgedehnten Körpern z. B. der Luft), noch auch definitiva seu diffinitiva (Ocean, d. h. innersehb eines Raumes an bestimmten Stellen des Körperlichen, wie z. B. die Engel), sondern Gott ist totus in toto et totus in qualibet parte. Daraus hießte sich dann der abgetheilte Begriff der ubiquitous (carnis Christi), sofern die deorsum Dei ubique est. Item vana, realis ac effectiva omnipraesentia in allen Creaturen sollte sich lagujagen concentriren für den Heilgebetanten (in der Kirche, in seinem Wort, in h. Abendmahl, i. die betr. Körperliche). So wurde denn der barokkische Ausdruck der multivopraesentia geprägt; durch diese sollte die adhaerentia — auch an mehreren Orten zugleich — als eine vom Heilwillen Gottes abhängig; und durch sein Verheißungswort bedingte herangezogen werden. — Aber die nahe Verworbenheit der beiden Begriffe Allgegenwart und Ewigkeit riefte in die a. T. nicht weiter. Augustinus tiefmüthiger Gedanke (vgl. Conf. II, 19 sq.) von der *semper praesens aeternitas* Dei kam nicht zu lebhafter Verwendung. Die *aeternitas* wurde — mit Ausschluß der von den Secularen deuteten „Succession“ in Gottes Wollen und Wissen — als existentia et duratio (?) Dei permanentis, sine principio et fine omniq. successione aut vicissitudine (?). Will diesem etwas dñ Begriff einer „erblöten Dauer“ verstanden sich dann die unerschöpfbare Idee der immutabilitatis (sogar in Bezug auf seine voluntas), jedoch jede Art von motus physicus oder ethicus in Gott (Quenstedt) ausgeschlossen erschien. Vgl. dagegen Dozner, Ueber die Unveränderl. u. Zähew. für D. Theol. I, 361 ff.; II, 440 ff.; III, 579 ff.

c) Es liegt auf der Hand, daß der heidnische und pantheistische Gegenstand in der Weltansicht (f. o. S. 95 ff.) sich auch in der Lehre von den Eigenschaften Gottes geltend machen wird und muß. Der Deismus mit seiner mehr oder weniger ausgeprägten (sozialistischen) Allmachttheorie tritt besonders bei den Socinianern zu Tage, die nur von einer operativen adomansis wissen wollten und ganz vom Schicksalpunkt einer mehr transszendent gehaltenen actio in distans. Da wurde denn auch die „Ewigkeit“ Gottes als eine Art ewigen Zeit-Ecessions dargestellt. — Hier beruht sich der heidnische Standpunkt mit dem pantheistischen, sofern dieser (bei Spinoza, wie bei Hegel) die göttliche Allgegenwart (räumlicher wie zeitlicher Art) in den Wechselproceß der Welt herabzieht (von extensio f. o. S. 96 ff.). Da läßt es sich denn wohl verstehen, daß man zur Abwehr der pantheistischen Gefahr die Eigenschaften der Ewigkeit und Unveränderlichkeit als „Abgegenwart“ Gottes gegenüber der in Zeit und Raum beschlossenen natürlichen Welt“ bezeichnet (so J. Nijhoff, aber auch Luckard, Romv. S. 101). Denn müßte man consequentermaßen auch die Allgegenwart als „Ausfließen der Räumlichkeit“ (Raumlosigkeit) fassen, wodurch Welt zu einem „weltlosen“ Abstractum (welkenern Absolutum), die Welt aber schließlich zu einem „gottlosen“ Concretum (gottlosen Relektivum) würde. Besser und tiefer sah Schleiermacher das Problem, wenn er den allgegenwärtigen Gott als den „mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst“ Bedingenden kennzeichnet. Nur die „schlechthin raumlose“ und die „schlechthin zeitlose Ursächlichkeit“ erinnert bei ihm an pantheistische Voraussetzungen, die mit dem zeitlich-räumlich sich selbst offenbaren persönlichen Gott der Heilsgeschichte nicht stimmen wollen. Vgl. dagegen die scharfe Entwidlung bei F. Kreyer (Christi L. v. den Eigg. Gottes S. 94 ff., 102 ff.).

2. Soll nun, wie wir oben gesehen, die Allgegenwart Gottes als Raum- und Zeitherrschaft nicht extensio sondern intensio, nicht naturhaft, sondern in der That geistig gefaßt werden, so muß sie durch Gottes selbstherrliches und persönlich geartetes Wollen und Wissen (§ 5, 2) getragen und durchdrungen sein. Sonst bliebe Gott doch — nach Luther's treffendem Ausdruck — ein „lang, breit ausgerockt Wesen“, das mit der „anfangs- und endlos“ gedachten, räumlich und zeitlich sich auswirkenden Naturkraft sich deckt. Deshalb schreiben wir dem allgegenwärtigen ewigen Gott als selbstherrlichem Geist in seinem Weltverhältnis die Eigenschaften der Allmacht und Allwissenheit zu.

Die Allmacht verbürgt uns Christen die Gewißheit, daß Gott allen Dingen gegenwärtig ist mit seinem lebendigen und lebenspendenden selbstherrlichen Willen. Aber gerade die Selbstherrlichkeit seines Wesens heißt uns die Allmacht unterscheiden wie von aller unbewußt wirkenden Naturkraft, so von aller willkürlich eingreifenden Uebermacht. Gottes Allmacht ist weder Eins mit dem, was die Realien und Meta-Physiker die notwendig sich auswirkende (vom diesseitige) Energie der elementaren Mächte nennen (Determinismus), noch auch mit dem, was die Idealisten und Deisten unter dem Gesichtspunkt einer Alles leitenden, aber jenseitig bleibenden „Vorlesung“ fassen (Indeterminismus). Gottes Allmacht ist einerseits bedingt durch seinen Willen (voluntas ordinata et conditionata), andererseits unbedingt wirksam, wo, wie und wann er es will (Deus quidquid vult, potest, wie Plinius b. Me. schon sagte). Selbstverständlich schließt der Begriff der Allmacht nicht dieses in sich, daß Gott auch das logisch Widerspruchswolle (das Thörichte) oder tödlich Verwerfliche (das Böse) könne. Denn das wäre nicht ein Zeichen der Allmacht, sondern der geistigen und moralischen Ohnmacht. Die Allmacht ist stets geordneter und in diesem Sinne sich selbst bestimmender und bedingender Wille, dessen Selbstherrlichkeit auch die Möglichkeit, ja die Thatsache der Selbstbeschränkung in sich schließt. Denn sonst bliebe die Allmacht absolutistische oder physische Uebermacht, und wir müßten — mit Aufhebung aller creatürlichen Freiheit und Verantwortlichkeit — auch die Sünde, das Böse auf Gottes Willen und Nachwirkung zurückführen. Die mit der Selbstherrlichkeit notwendig zu denkende Freiheit göttlicher Selbstbestimmung (f. o. S. 110 f.) ist als eine motivierte und geordnete auch eine stets sich selbst bedingende. Sonst wirkte sie erwidrend, und alle menschliche freie Willensbewegung würde zur Illusion. Als selbstbedingte und selbstgewollte ist aber die in der Geschichtsleitung sich bewährende und in der Heils offenbarung fort und fort besegelte Selbstbeschränkung Gottes keine Beschränkung seines Nachwillens durch außer ihm liegende (entgegenwirkende) Kräfte, sondern nur

ein Erweis der ethischen Natur seiner Allmacht, die auch einen zeitweiligen Widerspruch der Creatur nicht ausschließt. Erweit sich doch schließlich die weltgeschöpfliche und weltbehaltende, weltleitende und weltvollende Selbstherrlichkeit seines Willens — wie wir sehen werden (§ 12 f.) — auch der hüben gottwidrigen Freiheit gegenüber durch seine Rechtswege und das schließliche Weltgericht. Sein Wille muß doch siegen, auch ohne der freien Creatur gegenüber Zwang auszuüben, d. h. irreführbar zu sein. Er ist und bleibt unbedingte Wirkam, wo es der Reichthum Gottes erfordert. Er setzt sich durch nicht bloß in der Schöpfungs- und Naturordnung, sondern namentlich in der Geschichtsleitung und Heils offenbarung. Nicht als ob wir ein Recht hätten, das Wunder — sei es im schöpferischen, sei es im neuerschöpfenden Sinne — als spezifische oder „absolute“ Kundgebung seiner Allmacht der sogen. „gewöhnlichen“ Natur- oder Geschichtsentwicklung entgegenzustellen. Im geschwägigen Verlauf des Weltzusammenhangs zeigt sich vielmehr bis in die kleinsten Einzelheiten die staunenswerte Wundermacht seines Alles ordnenden Willens. Aber allerdings tritt uns im Heilswunder (gegenüber der Sünde) und speciell in der Sendung Christi und seiner im Leiden sich verkärenden, weltüberwindenden Erlösungswirksamkeit insonderheit die Allmacht Gottes als eine befreiende, ja im tiefsten Sinne ethisch motivirte und Herzen gewinnende entgegen. Durch Weiden und Sterben Hölle und Tod überwinden, durch Selbstaufopferung die Welt aus den Angeln heben, mit dem Wort vom Kreuz Satans Reich zu nichte machen und Gottes Reich aufrichten, ist der größte Erweis göttlicher, d. h. geistig gearteter Allmacht. Selbst die Entäußerung (Kenose) erscheint und so als ein Zeugniß seiner allmächtigen Freiheit und freien Allmacht. „Wer in Christo die Thatfache seiner Erlösung erkennt, die ihm Befreiung bietet von der ihm sonst zermalnenden (physischen) Geschlossenheit des Weltzusammenhangs, dem ist diese Freiheit eine That dessen, der mächtiger ist als die ganze Welt“ (H. Exner). Die praktische Bedeutsamkeit dieses Glaubens an Gottes Allmacht liegt auf der Hand. Ohne ihn fällt kein Sperling von Dach, kein Haar von

unserem Haupte. Die Welt- und Satansfeindschaft muß sich schließlich dem beugen, der im Regimente sitzt und Alles wohl führt. Der trostreiche Gedanke: „bei Gott ist kein Ding unmöglich“ setzt jedoch hies die Allmacht als eine solche voraus, die mit der Vorsehung und der sich selbst bedingenden Wahrheitserkennung Gottes Hand in Hand geht, d. h. die Allmacht ist nicht zu denken ohne die Allwissenheit, die ihr erst die volle geistige Signatur giebt.

Freilich scheint der Gedanke der Allwissenheit Gottes auf den ersten Blick dazu angethan, ein ängstliches Gemüth in bedenklicher Weise zu beunruhigen und einen leichtfertigen Sinn in noch bedenklicherer Weise zu beruhigen. Wenn Gott Alles vorher weiß, und zwar als selbstherrlicher Geist wahrheitsgemäß weiß, so scheint auch Alles vorherbestimmt; denn es kann ja gar nicht anders geschehen, als wie Gott es weiß. Was hilft dann unser Wingen und Streben, unser Beten und Arbeiten? — sagt das beunruhigte Herz. Was kann ich für meine Schwachheit und Sünde, für meine Leidenschaft und ihre Folgen? — spricht der leichtfertige Sinn. Bei dieser deterministischen Anschauung liegt der Grundirrtum vor, daß Gott, was er in seinem Allwissen zeitlos oder überzeitlich umfaßt, auch kraft seiner Allmacht so will und verfügt, wie es geschieht. Dann würde allerdings der Unterschied von Gut und Böse, von Gottgemäßen und Gottwidrigen, von Unschuld und Schuld — kurz alle menschliche Zurechnungsfähigkeit und Freiheit illusorisch. Gott müßte selbst als Urheber der Sünde bezeichnet werden — wie das ja auch die Prädeklaration thun. Aber wie uns bei der Allmacht die den geordneten und motivirten Gotteswillen kennzeichnende Selbstbeschränkung vor der Sachasse der absoluten Vorherbestimmung bewahrt (I. o. S. 251), so die Unterscheidung von Wissen und Wollen in Gott vor jener falschen Schlussfolgerung auf das ein für allemal „mit Nothwendigkeit“ Geschehende. Gott weiß eben auch die freie That als solche voraus und umfaßt mit seinem Allwissen auch alle für uns noch zukünftigen Möglichkeiten als solche, d. h. im göttlichen Wissen, als einem geistig motivirten und seiner inneren Wahrheit ent-

sprechenden liegt ein Moment der Receptivität, wie in der Selbstbeschränkung seines allmächtigen Willens ein Moment der Passivität, d. h. nicht der leidenschaftlichen Indifferenz, sondern der absichtlichen Zurückhaltung, Zulassung, Ermöglichung der creatürlichen Freiheit, also auch ihres möglichen Mißbrauchs. Dabei dürfen wir nicht von einer „Beschränkung göttlicher Allwissenheit“ reden, als sei ihm das Mögliche und eventuell Eintretende (das Gottwidrige oder die thatsächliche Sünde) gar nicht als solche benützt. Denn dem göttlich-ewigen, selbstherrlichen Geiste ist und muß alles in Zukunft Mögliche und Wirkliche gegenwärtig sein. Sonst wäre seine Allwissenheit eine Illusion, und Gott müßte von dem Kommenden gleichsam überrannt werden. Dem Herzenkündiger ist auch das Böse ewig benützt. Nur daß wir in unserer zeitlichen Beschränktheit nur zu leicht das Nacheinander des Geschehens auch als ein Nacheinander im göttlichen Wissen zu fassen geneigt sind oder aber es vergessen, daß für das göttliche Wissen das Vergangene und Zukünftige keine Gegenätze bilden, da sein Wissen als ein ewiges alle Zeiträume umfaßt und umfaßt sein. Aber er weiß eben auch das Zukünftige und Mögliche in der Eigenart und in den Motiven des wirklichen Vorgehens so voraus, wie es geschehen wird und geschieht, ohne es deshalb so, wie es geschieht und warum es geschieht, zu wissen. Dieses Moment der „Zulassung“ werden wir später (bei der Erörterung der Langmuth und Geduld Gottes) zu erörtern Anlaß haben. Hier genügt es darauf hinzuweisen, daß der Herr, der „unsere Gebanken von ferne weiß“, auch den Freiheitsgedanken und die Freiheitsthat der Creatur mit in sein providentielles Wissen aufgenommen hat, sofern dieses Allwissen mit der bedingten, weil sich selbst bedingenden Wahrheitskenntniß Gottes Hand in Hand geht. Unbewußtlich mag uns hier Vieles bleiben, weil wir als an Zeit und Raum gebundene Menschen die ethisch motivirte (bedingte) Eigenart des göttlich-ewigen Allwissens uns schwer vorstellen können. Aber ein Widerspruch liegt hier für den christlichen Heilsglauben nicht vor. Denn wir haben das herzliche Vertrauen zu Gott, unserem Vater in Christus, daß auch sein

Allwissen ein geistiges, d. h. ein schön und weise geordnetes ist. Ja, unsere Heilshätigkeit beruht mit darauf, daß wir uns der göttlichen „Vorkehrung“ als einer unsrer Freiheit und Verantwortlichkeit nicht verzweifelnden, sondern vielmehr ermöglichenden und erhöhenden bemußt werden (s. § 14). Das wird uns noch deutlicher entgegenreten, wenn wir seine Allmacht und Allwissenheit unter dem Gesichtspunkt der Allschönheit und Allweisheit seiner Weltordnung und Weltbeherrschung betrachten, um uns so den Uebergang von den meta-physischen zu den meta-ethischen Eigenschaften (§ 9) zu bahnen.

a) Biblisch betrachtet erscheint die Allmacht als selbstverständliche Voraussetzung des Glaubens an den im Gebet anzurufenden Schöpfer und Heilsgott. Die Schöpfung ruht auf seinem Nachtgebot (Ps. 88, 6; 148, 6). Selbst die Helden sollen im Geiste die unsichtbare Macht seiner Gottheit (Röm. 1, 20) an den Werken nachrechnen. In den Wundern hat er seinem Volk seine Allmacht kund werden lassen (Ps. 77, 10; 98, 1). Als der allmächtige Gott (1 Mos. 17, 1; 22, 5; 28, 3; 49, 24) hat er sich den Vätern offenbart, um als Jahwe, als Gott der Bundesgeschichte sein Volk zu erlösen (2 Mos. 6, 2; 1. o. S. 89 f.). Und Israel ist sich dessen benützt: Sein Gott, der im Himmel theont (s. o. S. 247), that, was er will, weil er ein „Herr aller Götter ist“ (Ps. 115, 3; 135, 5; vgl. Weidl. 12, 10; *αγαρὸν οὐ θεὸν ἔθηκε οὐ θεοσάου*). Daher heißt Gott auch im N. T. der *πάσης δυνατεῖς* (1 Tim. 6, 16) und *ὁ παντοκράτωρ* (Off. 1, 8). Unter seine „gemaltige Hand“ sollen wir uns demüthigen (1 Petr. 5, 6) und dessen im Glauben gauh werden, daß bei Gott „kein Ding unmöglich ist“ (Luk. 1, 37; Matth. 19, 26). Freilich das Böse kann er nicht wollen (Ps. 5, 5 ff.). Er hasst die Missethater (5 Mos. 12, 31; 16, 22; Jer. 44, 4) und alles gottlose Wesen (Ps. 45, 2; Ebr. 1, 9), wenn er auch das „Uebel“ als Strafe der Sünde verhängt (Jer. 45, 7; Jer. 42, 10). Aber die ursprüngliche Strafe seiner Macht“ (Eph. 1, 16 ff.) über den Gläubigen gerade dadurch offenbar, daß sie „sein Werk sind“ (Eph. 2, 10), daß er „das Wallen und Wellenigen wirkt“ (Eph. 2, 12), daß er *κατὰ τὴν ἐλεῖσιν καὶ χάριν τῆς ἰσχύος τῆς ἐξ ὅου ἐν ἡμῖν* (Eph. 1, 19; 3, 7) und auch uns die Gerechtigkeit theilhaftig machen will *κατὰ τὴν ἐλεῖσιν καὶ χάριν τῶν δωμάτων αἰνῶν καὶ ἀπορίας αἰῶνι καὶ αἰῶνα* (Eph. 3, 21) vgl. mit Luk. 1, 37; Kol. 1, 11; 1 Petr. 4, 11; 5, 11; Off. 1, 1). — Gleichwohl erscheint in der Schrift seine Allmacht nicht als unübersehbare Naturgewalt. Seinem ausgesprochenen Willen kann zwar „Niemand widerstehen“ (Röm. 9, 33). Aber doch heißt es, daß er, um seine Macht kund zu thun, auch die Gesetze des Zorns „mit

großer Geduld getragen" hat (Röm. 9, 22) so daß wir den „Reichtum seiner Geduld und Langmütigkeit" nicht verstehen, sondern und zu Herzen gehen lassen sollen (Röm. 2, 4; 15, 5; 2 Petr. 3, 2). Darin liegt die zeitweilige Selbstbeschränkung und die Weingartigkeit seines Allmächtigens mit enthalten. Schon das A. T. ist erfüllt und durchdrungen von diesem tröstlichen Gedanken, daß Gott der Allmächtige „Geduld" hat und „Mitleid hat mit unferer Schwachheit" (1. u. n. § 9, 2). Er gönnt der göttlich geborenen Menschheit „Frei" zur Buße (1. Kor. 6, 7; vgl. 1. Petr. 3, 10; Kpffg. 13, 10). Ja, die Ungerechtigkeit, das „Zurückhalten" jenes Jannes wird als Zeichen dafür angesehen, daß „seine Kraft groß ist" (Roh. 1, 1; Jer. 15, 1); und „um seines Ruhmes halber händigt Gott seinen Horn Jsaac zu lieb" (Jes. 48, 6). Er verheißt sein Strafgericht „zurückzuhalten", ja, „er läßt sich das Unheil geschehen" (Jes. 2, 15 f.; Jer. 14, 6 ff.), wenn sie sich ändern und bekehren (Jon. 4, 1; Pf. 80, 10; 103, 5; 145, 6 ff.). Daher erklärt sich uns die wiederholte Bedingtheit seiner Verheißungen, sein für Gerichtsverurteilungen über Sündenlagen (vgl. Jer. 31, 20; es tobt mein Inneres vor Mitleid für Sion, daß ich mich seiner erbarmen muß; Jer. 38, 11 ff.; Jer. 33, 11 ff.; 1. u. n. Matth. 21, 21 ff.). Schließlich zeigt sich sein Wille doch, wenn auch als richtiger durch; denn der Herr ist wohl geduldig, — aber er wird dich nicht ungestraft lassen" (Ez. 5, 4; Matth. 15, 1); denn wie gleich sündigen, sind wir doch dein und fernt deine Macht).

Gottes beabsichtigtes ist es endlich, daß gerade im Hinblick auf die Allmacht und Allwissenheit Gottes sich die Gebetsbedingtheit der Sündigen erhöht. Wäre Alles durch Gottes Vorherwissen vollständig bestimmt (prädestiniert), so hätte das Gebet (wenigstens als Mittel) keinen Sinn. Weil Gott alle seine Werke bewirkt und von der Welt her (Apost. 15, 18); weil all unsere Lage — biblisch begründet — auf sein Wohl der Allwissenheit gebunden stehen (Pf. 139, 16); weil er „wissen will aus dem Buch des Lebens", die fort und fort an ihm sündigen (2. Kor. 32, 1 f. vgl. Pf. 89, 2) und die jenem teilen, die darin geschrieben stehen (Dan. 12, 1; Phil. 4, 1; Eph. 3, 1; 20, 17; 21, 17) — so sollen wir „unser Seligkeit schaffen mit Furcht und Zittern" (Phil. 2, 12) und von Herzen ihn anbeten. Weil Jahwe uns „erforscht und kennt", weil er „unser Bedenken von ferne versteht" (Pf. 139, 1 f.); weil der „Vater weiß, was wir bedürfen" (Matth. 6, 8), deshalb sollen wir ihm nicht bloß betenden (Pf. 31, 1 ff.), sondern auch ihn bitten (Matth. 6, 8 ff.). Er, der „Prüfer der Herzen und Nieren" (Pf. 7, 10; 1. Kor. 8, 2; Kpffg. 15, 1), will geben sein. Darum ist seine Allwissenheit kein Hindernis unseres Glaubens, sondern ein Hauptbeweggrund zu freudiger Knecht und kindlichem Gebet. Denn seine Gedanken, die so sehr tief sind (Pf. 92, 9; 139, 1), und himmelweit über

unser Gedanken erheben (Jes. 55, 4) als „Gedanken zum Heil und nicht zum Unheil" — sie sollen uns drängen dazu, daß wir ihm vertrauen und mit ihm in lebendigen Herzensberührung treten. Wenn ich mich von ganzem Herzen such, so will ich mich finden lassen und will vor Gericht stehen" (Jer. 29, 11 ff.). So erklärt sich der staunende Ausruf des Psalmisten (Pf. 8, 6): „Was ist der Mensch, daß du seine gedenkst, und daß Menschheit, daß du nach ihm schaust." So können wir es denn jedesmal länger nachdenken, wenn er sagt (Pf. 31, 7 ff.): „Ich verste mich, daß du mein Glied angesehen und dich um die Nothe meiner Seele gekümmert hast ... ich dachte in meiner Bekümmung: ich bin abgeschallen von dem Bereiche deiner Augen! Aber du hast meine lauten Flehen erhört, als ich zu dir schrie. Darum liebet Jahwe, ihr Frommen, und seht starken Muthes alle, die ihr auf Jahwe horret" (Pf. 31, 10, 11, 22, 25). Die Allmacht und Allwissenheit des Heiliggeistes soll zwar das Bewußtsein werden und die Wachsamkeit über uns selbst hegen, aber sie breuet und weder in unserer Freiheit zu lähmen, noch auch in unserer Zukunftserwartung zu lähren. Niemals ist und bleibt der Glaube an den allmächtigen und allwissenden Gott nach der Schrift ein Hindernis unserer freien und freudigen Thätigkeit und Gebetsübung (1. u. n. § 15, 2).

b) In der kirchlichen Lehre erscheint die Begriffs- und Verhältnißbestimmung von Allmacht und Allwissenheit insofern von großer Bedeutung, als man den prädestinationalen Gedanken des Augustinismus und Calvinismus nur durch die Behauptung einer Bedingtheit der Allmacht (voluntas conditionata et ordinata) und durch eine genaue Unterscheidung von praescientia (praevision) und praedestinatio (electio) meine bezogen zu können. Calvin (institut. III, 23, 6) stellt den Satz auf: nec alia ratione quae futura sunt praevideat (Deus), nisi quia ut fierent, decrevit. Davons konnte das Ungeheim des decretum harrlich erwidern! Es ist ja bekannt, daß auch Calvinisten und Lutherer, um die Alleinwirkendheit Gottes bei der Anlegung des Menschen (gegenüber der Annahme einer Mitwirkung des „freien Willens") zu tunen, Allmacht und Vorherwissen nicht unterscheiden, aber gleichwohl Gott nicht zur Ursache des Bösen machen wollten, wie die strengeren Calvinisten es thaten. Daher betont die Conc. Form. mit Recht: (Sol. Doct. VIII, 704, 3): Deum quidem neque praeteritis, neque futura latent (gegen Socin), sed omnia sunt ipsi manifesta et praesentia. Aber voluntas et scientia sein wohl zu unterscheiden, da Gott auch das Böse wisse, aber nicht wolle (Sol. Doct. II od. IIIter p. 705, 6). Selbst der Prophet, der da verspricht, wisse das Zukünftige voraus, ohne es deshalb selbst zu befehlen. Freilich unterstehe auch das Böse der göttlichen Willens-Allmacht, sofern Gott ordinem suum servat, et rebus novis, quas Deus nec vult nec approbat, certas metas ponatur et.

b. Geringere, äußerliche Dogmen II.

Die von den a. Th. tief empfundene Schwierigkeit des Problems wurde zu lösen gesucht durch Unterscheidung einer omnipotentia absoluta (in der Schöpfung und dem Nimmer sich Hund grend) und ordinata (gegenüber der creatürlichen Freiheit). Darin liegt wohl die Voraussetzung einer Selbstbestrafung; aber diese wird von den Realisten nicht speziell hervorgehoben. Nur daß die voluntas Dei fortentlich (essentialiter) auf das Gute gehe (auch im Falle des Gerichts) und natürlicher Weise (als vol. naturalis) ihn selbst und die ganze Welt umfasse. Aber als voluntas libera könne die Allmacht Gottes (der ein agens liberumum sei) für uns nicht absolut (Röm. 1. 1.) im Gegenzug zur revelata (Röm. 1. 18 ff.) sein; ja, sie stelle sich als conditionata und ordinata, als antecedens und consequens dar, indem sie kein Heilrathschluß das freie Verhalten der Menschen mit in Betracht ziehe. — Diese zum Theil wegen Beschränkungen gehen nun Hand in Hand mit der oben schon angebotenen Auffassung der omnia scientia, nach welcher Gott nicht nur sich selbst (scientia necessaria) und alles Wirkliche (scientia libera, intuitiva, visionis) weiß, sondern auch das in Zukunft Mögliche als solches vorhersehend (conditionate futura seu possibilis scit). Diese nannte man die scientia media und suchte sie namentlich den Socinianern und Prädestinationen gegenüber zu mahnen.

c) Die der biblisch-tischlichen Anschauung entgegengeretzten Eigenschaften sind entweder casuistisch oder deterministisch gefaßt. Jenes bei den Socinianern (cf. Taus Scotus) zur Tage tretende Moment will (durch Wegnung der scientia de futuris contingentibus) die Freiheit mahnen und verkennt bei heidnischer Tendenz den inneren Zusammenhang, die „innere Nothwendigkeit“ göttlichen Willens und Wissens (so auch — wie mir scheint — neuerdings H. Krenner a. a. O. S. 78 ff., 96 ff.). Die andere (pantheistische) Anschauung identifizirt Wissen und Willen in Gott (Spinoza) und unterstellt in Folge dessen Alles der „schlechthinigen Ursächlichkeit“. So namentlich Schleiermacher, der von der Anschauung ausgeht, daß „Alles wirklich ist und geschieht, was es in Gott eine Ursächlichkeit giebt“. Dabei deutet sich ihm die Allmacht mit dem „Naturzusammenhang“ und die Allwissenheit mit dem „Wahrheitszusammenhang“. Ferner sagt er (WZ. I, 321 f.) eda spinosistisch: „Das göttliche Wesen ist ganz daselbst mit dem göttlichen Willen“, also Allmacht und Allwissenheit einerlei“. Solchem Naturalismus und Determinismus gegenüber werden wir heppelt auf unserer Hut sein müssen, um nicht alle freie Thatkraft und alles lebendige Gehalt des Glaubens schon zu legen. Dogmatisch klar läßt sich aber (soweit jener Indifferenzismus, wie dieser Determinismus) nur abwenden durch die Idee der göttlichen, aus der Oeconomia seines selbstherrlichen, persönlichen Willens sich ergebenden Selbstbeschränkung, die freilich in erster Linie auf die

Allmacht, nicht aber auf die sich selbst bedingende (freywillige) Allwissenheit anzuwenden ist. A. G. Haller (Zur Frage von der Allmacht u. Allwiss. Gottes, f. Mitt. u. Nachr. 1897, S. 512) mag gegen Pastor Strjensky (ebendaf. 1896, S. 330 ff.) Recht haben, wenn er sagt: „Beschränkte Allwissenheit ist eine contradictio in subjecto.“ Aber sich selbst bedingende Allwissenheit und sich selbst Grenzen setzende Allmacht sind nicht bloß denkbar, sondern denknothwendig, wenn die menschliche Freiheit nicht zu Scherz geben soll. Durch die göttliche Allweisheit und auch durch das, was ich Allschönheit Gottes nannte (S. 10. n. sub 3), wird dann vollends die reellenheit Freiheit innerhalb der göttlichen Weltordnung gewahrt.

3. Gegenüber der gangbaren dogmatischen Behandlung der Eigenschaftslehre kam es Manche vielleicht wie ein unerlaubtes, unthätig geartetes Menschenfindlein erscheinen, wenn wir die Allschönheit Gottes neben der Allweisheit betonen und andachtsvoll bewundern. Durch die Hervorhebung der Allschönheit wird die göttliche Allmacht näher als Allgehaltungsvermögen erfaßt, d. h. als ein denkbares Können (davon Kunst), wie es die gesamte Naturwelt zum Charaktervollen und reichgegliederten Zielgefilde der in Gottes selbstherrlichem Geit weit vornehmsten Idealwelt macht. So entschieden wir die „Witzgestalt göttlicher Natur“ oder „die höhere Leiblichkeit“ als Wesensbestimmung Gottes beitreten mußten (f. o. S. 132 ff.), so gewiß werden wir jetzt, wo es sich um das Weltverhältniß Gottes des Schöpfers handelt, die Eigenschaft der Allschönheit oder — wenn man lieber will — der Urschönheit Gottes hervorheben müssen. Was Goethe im Faust von den Engeln sagt, daß sie sich „den lebendig reichen Schöne erfreuen“, muß sein Urbild in Gott haben und prägt sich eben deshalb durch seinen Geist in der „wunderbaren Wirklichkeit“ plastisch aus.

Es sind nicht platonische Gedanken (*σώματος ποικίλας*), die wir hier einmengen. Eine Ahnung jener Urschöne göttlicher Urbilder hatten freilich auch die alten Platoniker mit ihrem *καλόν-καγαθόν*, sowie die Neuplatoniker mit ihrer Keonenfülle und die Neupythagoräer mit ihrer Zahlensymbolik. Aber die christliche Weltanschauung sieht diese ahnungsvollen Gedanken nicht bloß auf ihr rechtes Maas zurück, sondern wach sie auch mit dem Heiliggedanken zu verknüpfen. Im Hinblick auf den „Schönen unter den Menschenkindern“ tritt

uns — trotz seiner Knechts- und Leidensgestalt, ja gerade in ihr und durch sie — die Gewissheit nahe, daß Gott selbst wie in seinem neuschöpferischen Heilswillen, ja auch in seinem schöpferischen Allmachtswillen sich uns in leibhaftig-sinnlicher Verkörperung (*συνεστώσεως*) zu fassen und zu erkennen giebt. Es ist nicht Prophanation, sondern ein Zeugniß anbetender Andacht, wenn die Christenheit in tausend und abertausend Bildern den Censusus verherrlicht und in dieser „Martergestalt“ die Verkörperung nicht nur der gekreuzigten Liebe, sondern auch der idealen Schönheit des Heilsgottes im Geiste erschaut und künstlerisch zur Anschauung zu bringen sucht.

Die Wirkhöe Gottes giebt sich uns überall in der zeiträumlichen, durch Harmonie und Symmetrie, durch Zahl und Maß bestimmten Melodion zu erkennen. So dürfen wir als Christen — wie Stropford Brooke geistvoll sagt (a. a. O. S. 53) — die „Schönheit und Harmonie in der Natur“ anbetend bewundern, mit dem Bewußtsein, daß wir in der „Musik der Natur“ den all-durchdringenden Gott suchen und finden. Insbesondere predigt uns die scheinbar so unschöne und unvoetische „Zahl“ das Dasein Gottes insofern, als sie auf das große „Eins“ sich aufbaut, in dem alle Zahlen sich auflösen, „das ihre Einheit und ihr Wesen ist.“ So sehen uns alle Dinge an, „als ob ein jedes sein Geheimnis hätte, und gar zu gern uns mittheilen möchte; und wir — verstehen sie nicht! Das quält uns. Wir alle ahnen diese Symbolik des Weltalls (H. Better). „Das Universum ist nur ein großes Symbol Gottes und diejenigen Jahrtausende“ — sagt Carlyle — „achten wir als die edelsten, welche am besten diesen symbolischen Werth erkennen und schätzen.“ Der alte Satz: *Deus est numerus* — Gott ist der Ur-geometer — hat seine tiefe Wahrheit. Kraft seines selbstherrlich Alles ordnenden und belebenden Geistes wird Er uns zum principium individualis, indem er ein Jedes „nach seiner Art“ sich entfalten läßt. Daher ist Er uns das schlechthin Schöne, das Schönheitsprincip, das Allem Maß und Grenze setzt, freilich auch in diesem Zusammenhang das „Princip der Beschänkung“ — wie die alte jüdische Weisheit schon den El Schaddai charakterisierte.

Dem nur in zeiträumlicher Schranke offenbart sich uns der „Meister“ als ein allgestaltender.

So wird uns erst das Schönheitsideal, das wir ahnungslos aus der Naturwelt entnehmen und in der Kunstwelt erstreben, religiös bestimmt und vertieft. Das Geheimnis des Ästhetischen auf dem Gebiete bildender, tönender und redender Kunst hat seinen Quell, seinen Ursprungspunkt und sein Urbild in dem Gotte, der die gesamte Naturwelt als charaktervolle symbolisirende und organistrende Ausprägung seiner Schönheitsgedanken ins Dasein ruft (vgl. n. u. § 12, 2). So wird uns „aller Hall in den Himmeln zur Sphären-Harmonie, eine Musik, volltönend, klar- und melodienreich“. Gott selbst erteilt sich uns als „ein gewaltiger Tonstichter“ (H. Better, Symbolik der Schöpfung 1898, S. 418). Und: „die Melodien der Dinge zu hören“ erscheint (nach Carlyle) als eine Hauptaufgabe des Menschen, der ein Ohr und Verständnis hat für die „ewige Ursymphonie der Natur“. Nicht bloß die Pracht des Himmels mit seinen zahllosen und doch in Zahlenbestimmtheit kreisenden Sternen und Sonnensystemen — sondern jede Schnerfode und jeder Krystall, jede aufblühende Blume und jedes zarte Gräslein, das hochtragende Gebirge und das maleische Thal, das gewaltige Meer und die getürmten Riesen des Urwaldes, die Flammenglut der verstorbenen Sonne, wie das kleinste Käselein und das winzigste, treibende Samen Korn — sie jagen uns in vorahnender Prophetie etwas von dem kindlich großen Geheimnis: „Gott offenbart im Fleisch.“

Wir verstehen doch unter Schönheit im künstlerischen Sinne die leiblich-reale Ausprägung eines geistig-idealen Gedankens in betagt charaktervoll-individualisierter Gestalt, daß wir gereizt und befähigt, ja genötigt werden, mit innerer Theilnahme und wachsendem Verständnis der Idee des Künstlers zu folgen und sie nachzuspüren. Nun, Gott der Herr hat die forngestaltende Allmacht seines „Königens“ in der reizvoll-mannigfaltigen Schönheit des Alls so verkörpert, daß jedes tiefere Gemüth, das Auge und Sinn dafür hat, sie in zitternder und dankbarer Rührung staunend nachempfindet.

Das gilt nicht etwa bloß von der ursprünglichen Paradieseschönheit (i. § 12, 1 f.). Gott läßt selbst das sündlich „Säßliche“, ja die tragische Menschheitschuld, als Folge mißbrauchter Freiheit (s. w. u. § 19 ff.) in seiner wunderbaren Weltordnung sich zu einem Knoten schürzen, dessen dramatische Lösung in dem gewaltigen Weltgedicht — *carmen universitatis* nannte es Augustin — unsere anbetende Bewunderung, ja unsere kindliche Dankbarkeit wachruft. Wo irgend die Kunst sich in den Dienst der Religion stellt, wo die Architektur und Plastik mit ihrer vorgeprägten Ausgestaltung des rohen Stoffes, wo die Malerei mit ihren farbenreichen Lichteffekten, wo die Musik mit ihrer rhythmisch melodischen und harmonischen Tonbildung, wo endlich die Dichtkunst durchs geistvollste Wort die charakteristische Verkörperung göttlicher Gedanken erstrebt, da ist die bewußte oder unbewußte Voraussetzung doch stets diese: Gottes reich und mannigfaltig gegliederte Welt weckt in uns das Bewußtsein göttlicher Urschöne, die nicht nur mit Farbenreichtum und Formenreichtum uns entzückt und zu künstlerischer Nachbildung reizt, sondern selbst in den furchtbaren Schrecken der Natur und Geschichte unsere stumme Ehrfurcht wachruft und den gottesbildlich gearteten Menschengeist zur Nachempfindung im Sinne tragischer Reproduktion anregt.

Aber freilich: die „Schönheit“ Gottes würde uns nicht zu begeistern und zu erwidern im Stande sein, wenn sie nicht Hand in Hand ginge mit der zwecklegenden und zielbewußten Weisheit. Die Allgestaltungsmacht muß mit der Allerkennntnismacht Gottes Hand in Hand gehen, wenn jene, als Urschönheit, nicht ungeschickig, d. h. bloß naturhaften Charakter tragen soll. Gottes bildende und gestaltende Weisheitskraft erscheint uns nur dann in der sie abspiegelnden Naturwelt wirklich schön und „sehr gut“, wenn wir die Mittel und das Ziel seiner Geschichtsleitung (§ 14) abstrahierend erfassen und auf Grund seiner Selbstoffenbarung im Glauben uns zu eigen machen. Der Glaube aber an die Allweisheit — oder jagen wir auch hier lieber „Allweisheit“ — Gottes läßt uns erst die Räthsel, die bei der Betrachtung der „Natur“ mit ihren Leben zehrenden furchtbaren Katastrophen und schein-

bar zwecklosen Eis- und Sandwüsten sich vor uns aufklären (s. w. u. § 14, 2). Die ungeheure Tragik der Weltgeschichte wird dem heilsfähigen Menschen erst verständlich durch die Art und Weise, wie Gott alle sagen „Uebel“, ja selbst das Uebel der Sünde (s. § 20 ff.) zum Heil der Welt lenkt (§ 25 f.), kurz wie er von Anfang an auf Christus hin und schließlich durch den Erbsünder, der ja selbst die Charakterrolle „Ausprägung göttlichen Wesens“ ist (Ebr. 1, 3; Kol. 2, 9), sein Reich in diese Welt hineingebaut hat und kraft seines Reiches zur Vollendung führen will. So verklärt sich uns nicht nur die Allmacht zur Allgestaltungskraft, sondern das jenseitige (weil leicht zum Determinismus führenden) Allwissen, d. h. die Allerkennntnismacht zur tröstlichen Allweisheit Gottes, die einem Jeden — unter Wahrung der individuellen Freiheit, aber im Dienste des Ganzen — seinen Ort im Reiche Gottes, als dem Endziel seiner Wege liebevoll weist. Damit aber sind wir bereits in das Gebiet der ethischen (resp. meta-ethischen) Eigenschaften Gottes (§ 9) hinübergetreten.

a) In der biblischen Bestimmungenfassung tritt die Weisheit (1977, 2090<sup>a</sup>) Gottes (gegenüber der „Schönheit“) entschieden in den Vordergrund des religiösen Bewußtseins. Das schließt aber nicht aus, daß die Bibel selbst, so wie das von ihr über Gott den Schöpfer und Erhalter Gesagte den Typus der Schönheit trage. Ich verweise auf den trefflichen Artikel „die Bibel“ in den *Brugnoten* (1898, Nr. 11 S. 801 ff.), wo ein „Ungläubiger“ von ihr bekennt, daß sich in ihr Alles vereint finde, was die großen Kunstwerke aller Zeiten vereinigt uns zeigen. „Jedes wahre Kunstwerk ist ein Abbild und eine Fortuna der Schöpfung. Aber die göttlichen (menschlichen) Kunstwerke lassen das Ganze nur in einem kleinen Aueschnitt ahnen, während die Bibel in ihrem charaktervollen Epitaphial und dieses Ganze wirklich zeigt.“ — Da ist es nun zunächst wohl die „Weisheit“ Gottes, die von der Schrift selbst als Ursprung solcher Schönheit hervorgehoben wird. Weil Er, der Herr, den Weltkreis durch seine Weisheit bereitet (Jer. 10, 12; 51, 12), darum erscheint das von ihm Geschaffene „sehr gut“ (1 Mos. 1, 31) und Alles wohl geordnet, „ein Jegliches nach seiner Art“ (1 Mos. 1, 21 ff.). Ja, die Weisheit gilt als die „Herzweiserin“ der geschaffenen Dinge (Hieb 12, 13; 28, 22; Spr. 8, 27, 28). Und diese in der Naturordnung sich kundgebende Weisheit wird zu unserem Heil offenbar in dem Herrn, von dem es heißt, daß „alle Schöpfung der Weisheit und Erkenntnis“ in ihm ver-

bürgen (Gen. 2. 2.). Denn Christus — ob es wohl die Typheit dieser Welt nicht zu verstehen vermag (Kol. 2. 1; 1 Kor. 1. 21) — ist uns gemacht nicht nur zur Heiligung und zur Erlösung, sondern auch zur *αἰνία τῆς δόξης* (1 Kor. 1. 10), so daß der Apostel Paulus am Schluß seiner Selbstentwidelung im Römerbrief (Röm. 11. 36) in den Jubelruf ausbricht: *οὐκ ἔστις ἀλφεὶον καὶ ὀψίτης καὶ ὀμνιστὴς τοῦ θεοῦ!* *Ime agnia tber,* die in Christi uns nahe tritt, bezeichnet er (Eph. 3. 10 vgl. 1 Kor. 2. 8 ff.) als eine *νοησιμότητα* nach ihrer vielfachen Erscheinung. Und auch sonst wird die Weisheit mit der „Recht Gottes“ in Zusammenhang gebracht (Kor. 7. 1 vgl. mit Ebr. 5. 1: Die Weisheit ist schlüßlicher als Korallen und alle Steine — so daß der Beschauer „ganz Entzückter“ ist [vgl. 2 Kor. 8. 3]). Wo der „ Vater des Himmels“ (Jak. 1. 1) kein „Angeht“ (*ὄρα*) und „ganzzeitig, tritt uns — wie einst in der Vision des Ezechiel (1. 27) — gegenwärtig, als „Erscheinung“ (*ἐπιφανία*) der „ Herrlichkeit“ (*δοξα*) Gottes im Abbilde (*ἑπιφανία*) entgegen (vgl. Off. 4. 2.). Wiederholt wird im Zusammenhang mit der *δοξα* (h. to. u. § 10.): der „Glanz“ der „Schmuck“ und „Pracht“ Gottes hervorgehoben, namentlich Ps. 104. 1 ff.; 29. 4.; 45. 2; 98. 1, wo die verschiedenen Worte (*ἰσχύς, ἰσχύς, ἰσχύς, ἰσχύς*) als Bezeichnung seiner „Herrlichkeit“ (*δοξα*, *ἐπιφανία*) gebraucht werden (Ps. 17. 1; vgl. mit 4 Mos. 12. 2; Dan. 2. 2.). Auch sein Feuer- und Wolkensäule, in der Gott seinem Volke nahe war, weiß auf jelschen „Himmels“ hin (8 Mos. 24. 1; 40. 34 ff.). Und besonders in der Beschauung sollen wir — die zu seinem wahren Volk gehören — den König „in seiner Schöne“ erblicken (Jes. 33. 17) und „schauen den Schmuck und die Pracht“ (Jes. 35. 2) des Gottes, von dem es heißt: „Nicht ist dein Kleid, das du anziehst“ (Ps. 104. 3). Denn die „Herrschaft“, deren „Schönheit vollkommen ist“, ist es nur, weil er, der Herr über die „Zer angelegt hat“ (Eg. 18. 1) und weil von ihm „die Krone der Schöne“ ausstrahlt (Ps. 50. 3). Obwohl der „Recht Nahme“ in seiner Lebenserscheinung „seine Gestalt noch Schöne“ für die Augen der Welt hat (Jes. 53. 2), ist der kommende König doch der „Schöne unter den Menschenkindern“ (Ps. 45. 2) für alle, die im Staunen ihn schauen und in ihm das *ἐπιφανίαν τῆς δόξης* des in charakteristischer Ausprägung seines Wesens erkennen (Ebr. 1.). Denn der in ihm offenbar werdende Gott ist selbst „geschmückt mit Majestät und Höhe“ und „umkleidet mit Glanz und Herrlichkeit“ (Hiob 40. 10 vgl. Gen. 2. 14 die Parallele zwischen *καλλός* und *δοξα*). — Sofern alle die „ Herrlichkeit“ Gottes Gestalt gewinnt durch sein Weltwirklichkeit und in seiner Selbsttönung, sind wir auch berechtigt, von der „ Herrlichkeit“ dieser zu reden, der die Illen und das Gras auf dem Felde alle staunen, daß Solomon „ Herrlichkeit“ nichts dagegen ist (Weis. 6. 22 ff.; Mat. 13. 28). Daher ist im Neuen Testament so oft die Rede von der „Glanzhaft“ Gottes (*δοξα, δόξα, δόξα* desu vgl. Marc. 16. 1;

Phil. 2. 1; 1 Kor. 11. 7; 15. 49; Kol. 1. 1; 2 Kor. 4. 1; Joh. 5. 22; Mat. 8. 22; 9. 7). Wir sollen sie allenfalls „mit angebotenen Angeht“ schauen, so wie uns anders von der lichtlosen „ Klarheit“ des Heren bespiegeln lassen“ (vgl. 2 Kor. 3. 2.). Ja, wir werden in dieses selbe Bild (*ἴδωμεν αὐτῆς εἰκόνος*) verandelt werden von einer Klarheit zur andern (*ἴδωμεν αὐτῆς εἰκόνος*) als von dem Heren des Geistes, d. h. von dem selbstherrlichen Geist des Gottes, der aller Schönheit und Klarheit ewiges Abbild ist. Daran erkennen sich die Herrlichkeitbilder des vollendeten Gottesreichs in der Offenb. Joh. (1. 10; 4. 2 ff.; 15. 2 ff.; 21. 1 ff.).

b) Andere altkirchliche Bekehrungen wird diesen biblisch-berechtigten Bekehrungen nicht in vollen Maße gerecht. Sie rühmt zwar die *omnipotentia Dei*, aber weiß von keiner *puleritudo* — wie für Augustin 4. B. verheißt (vgl. De musica liber VI, 14; Conf. 10, 34) nicht zu sagen. Bei *omnipotentia* giebt sich — wie Baier es ausdrückt — darin kund, daß Gott durch eine *exquisitissimum consilium causae et effectus omnino modo admirabili disponere et ordinare novit ad suum finem*. In der Lehre von der *providentia* und dem *conatus* (§ 13 I.) wird uns die nähere Begründung dieser Auffassung entgegenvertreten. Der tiefe augustianische Gedanke aber, daß Gott, der Alles in *mensura et numero et pondere consistit*, durch die harmonische Weltordnung den Reichtum seiner Schöneit gleichsam als eine *illis* ersandte *musica pia divina* durchklingen läßt (cf. Epist. ad Donat. 101), kommt bei unseren n. ZT. nicht zu lichtvoller Ausgestaltung. Augustin, der noch meinte, daß der *amor inferioris et inferioris pulcritudinis* die Seele tricht heisst, sucht und findet in seinem Gott die höhere, ewige *puleritudo*, die gleichsam in dem *coram univemalitati* des *omniferos succensus* der Dinge und erst verstreut und nachhören löst. So heißt es (Conf. X, 34): *Pulvis trajecta per amens in manus aristocionis* (der menschlichen Künstler) ob *illa pulcritudine veniunt, quae super amens est, cui aspirat anima mea die et nocte*. Daher die Herdrung, daß diejenigen, qui *Deum rite colunt*, durchbringen sollen in *actorem contemplationem speciei Dei*. So verstehen wir Augustin's frommes Befentnis: *Deus meus decus meum!* Welche die Reueerungen finden sich bei Luther, wo er von der göttlichen Herrlichkeit der „Wirk“ urbet (vgl. Tischreden, Walth 298, XXII, 2253; XIV, 410 ff.) und Gott dem Heren (nach Kol. 3. 10; Eph. 5. 27) mit göttlichen Lieben zu preisen, ja ihn mit „Schmuck und Herr“ zu kleiden such. Ich vertheile aus Luther's Predigt über das Abendmahl (1525 Walth 298, X, S. 267 f.). wo es heißt: Gott Lob und danken sei eben so viel als Gott schmücken und glieren. „Siehe, da herrst du, wie du kannst deinen Gott schände machen und auf's allerfeinste maßen, Prang und Krone aufsetzen und darfst kein Gold noch Erz dazu, sondern mit Herzen glauben und mit dem Munde loben!

Wer sich Jenen und Schmücken keinen Gott nicht geben will, was soll dem andere widerfahren, denn daß er ins Letzte Namen verdient und toll wech, jahe die weil zu und schmück dafür hülzorne und Reinerer Bilder. — Von wie großer Bedeutung die Hervorhebung und dogmatische Begrenzung dieses Gedankens göttlicher Reine in confessionel-kirchlicher, näher eultisch-liturgischer Beziehung ist, liegt auf der Hand. Gegenüber der eozentrischen, als Kunst im Dienste der gottesdienstlichen Gemeinschaft grundsätzlich abtenden Richtung der euklisisch reformierten Theologie hat das gesund sünderliche Bewußtsein den Werth des göttlich Schönen im Hinblick auf die Erbauung nicht zu schätzen und in der Kulturprägnanz maßvoll auszuspülen gewußt. Und gegenüber dem eozentrischen, schwarzweißig-mythischen Katholicismus, wie er in der römischen und namentlich griechischen Kirche vor gegenwärtigen Verberückung „unberückligter“ Gottes-Bilder fortgeschritten ist, hat die protestantische Kirche dem göttlichen Gebot gemäß (2 Mos. 20, 4; 1 Mos. 5, 4 f.) nicht den rein geistigen und geistlichen Charakter ihrer eultischen Schönheitsidee zu wahren gewußt. Im Hinblick auf den Gott, der „aller Schöne Meister“ ist, soll auch der Kunst die ihre gebührende dienende Stellung im Dienste Gottes angewiesen werden.

e) In veresteter Weise ist neuerdings die „im Angefichte Jesu sich widerspiegelnde“ Ueichtheit des Heilsgottes hervorgehoben worden von Dr. G. Hart in seiner lehrreichen Abhandlung: „Das mensliche Anziehende in der Erscheinung Jesu Christi“, 1898 (München, Lohse Verl.). Im Gegensatz zu der sentimental-ästhetischen Verberückung Jesu bei Krumm führt und der Verfasser den „Ausdruck der in Jesu vorhandenen inneren und geistigen Schönheit“ nach Kuge (S. 8 ff.). Jesu Bildersprache z. B. erscheint ihm deshalb so schön, weil sie „Ausdrucksfähige Verberückung des göttlich Wahren und Idealen“ ist (S. 8 f.). So die Schönheit der Welt anschauen, heißt — wie Carlisle einmal sagt — „einen Blick thun in die tiefsten Tiefen göttlicher Schönheit“. Wir werden hier an das Dichterwort (Rückert) erinnern:  
Wie kann fromm derjenige sein,  
Der das Schöne nicht liebt?  
Ist doch Jedemigleis die Lieb allein  
Zum Schönen, das es giebt.

Abdings hat die trauernde Mythik alter und neuer Zeit die „Nichtgenau“ Gottes im Zusammenhang mit seiner höheren „Reichtheit“ darauf in den Wesensbestand des „Absoluten“ hineinerrichtet, daß Gottes- und Welt-schönheit vermischt zu werden drohen. Wir haben schon oben (S. 188) diese pantheistisch gefärbte Auffassung in ihre Schranken zurückgewiesen. Aber wir erkennen doch auch, daß eine poetische Verberückung über zu Grunde liegt, sofern eben Gott in seinem Weltverhältnis (als) eigenständig betrachtet

früht sichvoll gedacht sein will, denn er anders das „Er werde Nicht“ mit so herrlichem Erfolg sollte sprechen können, ebenso wie er der allweise sein muß, um was die weislich und zweifelnd geordnete Welt verständlich zu machen. Ich erinnere hier an den tiefinnigen Abschnitt in Fr. De Witt's „Bibl. Psychologie“ (S. 84 ff.), wo er — freilich mit einem stark mystischen Anklang — die Herrlichkeit (maj, glöze) Gottes als das unplanbare, als das „Urbild der Schönheit“ in seiner „höbenmächtigen“ Keimbogenlinie zu erschauen sucht. Wir möchten allerdings vor joch' hülender Einzelunter-suchung „göttlicher Psychologie“ warnen, die in den J. Weltz'schen Buchen, aber veräusmerren Darlegungen (vgl. besonders sein neues Werk: Symbolik der Schöpfung und ewige Natur, 1895) zu einer pneumatischen Psychologie Gottes fortgeschritten, um (im Wapflich an J. Böhme und andere Mytiker) das „absolut Schöne“ zu verherrlichen, wie es in der Symbolik der „eigenen Natur“ sich kund hat und im Zahlensystem der planetarisch geordneten Sternennacht (durch den Logos, ja auch Christus als „den strahlenden König des in Wort und Zahl gelösten Denkens Gottes“) sich verberückt (s. a. D. S. 262; 351 ff.). Unwillkürlich müssen wir hier an das Wapfwort des alten „Wandwörter Baten“ denken: „Sie schähen nach den Sternen, aber sie werden das Treffen nicht lernen.“ Jenes Mytisch-Schwarmgeißige berückt sich nur zu leicht mit der heilförmigen Natur-Schwärmeri aber dem heilförmigen Schönheitsgedanken, wie er brantlich in der Fritsch'schen Religionsphilosophie eine bedenkliche Ehe mit der mytischen Jedemigkeit eingegangen besteht war. Diese ästhetisierende Auffassung wirbt nicht bloß bei den Romantizern, sondern auch bei manchen Theologen (z. B. De Wette) eine allzugroße Rolle. Der sagen, „Gott ist das Schöne“ oder die poetisch-erhebende Verberückung des „Schönen“ erscheint z. B. in D. Strauß' „Mitem und Remen Waben“ als die einzige Religion, die den „Möhren“ geliebet sei! Hier sehen wir die gerichtsliche Anordnung jener ästhetisierenden Richtung im Tage treten, vor der selbst ein Schiller-macher — trotz seiner romantischen Neigungen — bei der Gegenberückung der teleologischen und ästhetischen Gestalt der Jedemigkeit warnte. Schiller-macher weiß daher in seiner Glaubenslehre nichts von der Allgegenheit Gottes zu sagen und rühmt nur die Allweisheit als „das edelnde und bestimmende Prinzip“, „sofern nämlich „der Welt für die in der Erlösung sich behüllende Selbstmitteilung Gottes bestimmt ist“. Tief und wahr bleibt aber, was Goethe (im Epimetheus) von der „Reichtheit“ sagt:  
Sie stetig erwehret in tausend Geilden,  
Sie schwebet auf Wäffern, sie schreitet auf Gefilden;  
Nach heiligen Wäffern erlangt sie und schallt,  
Und einzig verberdet die Form den Gehalt,  
Berückt ihm, verberdet sich die höchste Gemalt.

## § 8. Anjammerausprägung.

1. Wie Gott als der selbstherrliche Geist (§ 5) in seiner Beziehung zu der zeiträumlich bedingten Welt vorgestellt, so ergiebt sich uns als Eigenschaft der Raum- und Zeitbeherrschung die All-Gegenwart, die sich dann näher als Allgegenwärtigkeit (Raumbeherrschung) und Ewigkeit (Zeitbeherrschung) unterscheiden läßt.

2. Sofern Gott, der selbstherrliche Geist, durch seine überzeitliche und überräumliche Allgegenwart wolkend und erkennend Alles umfaßt und durchsicht, schreiben wir ihm einerseits Allmacht zu, so daß der sich selbst bedingende (freie und unbeschränkte) Gotteswille zugleich die Möglichkeit der Selbstbeschränkung voraussetzt; andererseits Allwissenheit, so daß die sich selbst bedingende (wahre) Erkenntnis alles Wirklichen von Seiten Gottes die Möglichkeit creatürlicher Freiheitsbewegung nicht aus, sondern einschließt.

3. Die allgegenwärtig und ewig wirksame Allmacht und Allwissenheit entfaltet sich uns näher als Allgestaltungsmacht oder Urschönheit Gottes, sofern er die zeiträumlich bedingte (reale) Welt zum reichhaltigsten und charaktervollsten Spiegelbilde seines schöpferischen (idealen) Willens und Könnens ausprägt (§ 12 f.). Als Allerkennnißmacht nennen wir sie die Urweisheit, sofern Gott diese Welt kraft seines bewußt zwecksetzenden Geistes auf geschichtlichem (bezw. heilsgeschichtlichem) Wege durch Christum einem Reiche Gottes umerkalt der gottesbildlich-heilsfähigen Menschheit entgegenführt (vgl. §§ 14, 16).

## § 9. Eigenschaften Gottes als der heiligen Liebe.

(Meta-ethische Eigenschaften.)

1. Während die bisher betrachteten (meta-physischen) Eigenschaften Gottes sein Weltverhältnis vorzugsweise gegenüber der Naturordnung kennzeichneten, weisen uns die Eigenschaften Gottes als der heiligen Liebe (§ 6) auf seine Beziehung zur persönlichen Creatur hin, sofern diese als geschichts- und heilsfähige Menschheit

(§ 1, 2) in ethisch-religiöser Hinsicht für Gott als den schlechthin Guten (s. o. S. 141 ff.) bestimmt ist. Gott selbst „Sittlichkeit“ (ethische Eigenart) zuschreiben, dürfte bedenklich sein. Denn unter Sittlichkeit verstehen wir doch stets die in einem Werdeproceß sich kundgebende, nach dem Guten ringende menschliche Willensbewegung. Die mit dem Wesen Gottes als des schlechthin Guten zusammenhängenden Eigenschaften tragen hingegen einen überethisch-normativen Charakter. Ihm kommt die „ethische Exzellenz“ zu. Er steht in der That „jenseits von Gut und Böse“. Wir nannten deshalb (§ 4, 2) jene Eigenschaften meta-ethische (§ 4, 3), weil sie den maßgebenden (anortativsten) und urbildlichen (idealen) Hintergrund aller menschlich-sittlichen und religiösen Gesinnung und Thatkraft kennzeichnen. Dem christlichen Glauben gelten sie daher als die ewigen (also „überzeitlichen“) Quellpunkte alles Guten, ja als Hebelpunkte unseres neuen Lebens in Gott.

Da ergeben sich nun aus der wesentlichen Heiligkeit Gottes (§ 6, 1) zunächst die Eigenschaften der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit. Was man auch die Gerechtigkeit Gottes als Kundgebung der „geordneten“ Gottesliebe faßt (Ritschl i. o. S. 169 f.): eben diese Ordnung weiß uns in ganz spezifischem Sinne auf die Heiligkeit Gottes hin, wie wir sie oben (S. 144) als eins mit der sich selbst (sein Gesetz und seinen Willen) bewahrenden Wesensgerechtigkeit dargelegt haben (S. 146). Die Selbstbemahnung Gottes als des schlechthin Guten schließt aber dieses in sich, daß er seinen heiligen Willen vor Allem zur maßgebenden Richtschnur für alles menschliche Verhalten erhebt, und im Fall der Nichtachtung das unantastbare Recht dieses gesetzgebenden Willens im Gericht zu Tage treten läßt. Gottes Gericht — wie Gottes heiliges Gesetz — ist aber nicht nach Analogie menschlich richterlichen Verhaltens zu denken (s. o. S. 137 ff.). Seine Herzen und Nieren prüfende, volle Hingabe der Gesinnung fordernde Gerechtigkeit, sowie sein die Herzensstellung und ihre thatförmliche Kundgebung wahrhaft prüfendes Gerichtsurtheil überträgt weit alle juristisch-staatliche Gerechtigkeit und Rechtsprechung. Es ist ein





Flüssen dieser Welt sich vollziehen kann (Joh. 16, 8 ff.). Auch hier gehen „Gerechtigkeit und Gericht“ Hand in Hand. Gott erscheint (1 Joh. 1, 9 ff.) „von wahrhaftig und gerecht“, daß er auch die Sünden vergibt und uns reinigt von aller *ἀδικία*; aber nur auf Grund dessen, daß Er — Jesus Christus — die Vergebung (*ἀναγιε*) ist für unsere und der ganzen Welt Sünde (1 Joh. 2, 1), sind wir erst in den Stand gesetzt, seine Gebote zu halten\* (1 Joh. 2, 3 ff.; s. a. 2, 22; 3, 1) als Theilhaber unserer Wirkbetheilung vor Gott. Vergabende Gerechtigkeit Gottes einerseits und Förderung und Wertschätzung der Sühne andererseits gehen also auf Grund der Heiligkeit seines Gesetzes Hand in Hand und lassen sich nicht von einander trennen (gegen G. Schrenk a. a. C.). — So steht sich uns schließlich auch der paulinische Begriff der *δικαιοσύνη θεού*. Es handelt sich für uns noch nicht um die im Evangelium offenbar werdende, dem Sünder zugerechnete und vor Gott geltende, weil von ihm allein ausgehende Gerechtigkeit (Röm. 1, 1; *δικαιοσύνη θεού* als Gen. aut. vgl. Röm. 4, 1 ff.; 2 Cor. 5, 21; Gal. 2, 16 ff.; darüber f. u. n. V. 3 § 53). Wir reden hier von der *δικαιοσύνη θεού* (mit dem Gen. poss. oder subj.) als Eigenschaft Gottes. Da sieht man sich nun ganz auf die Hauptstelle Röm. 3, 21 an. Hier wird vom Apostel ausdrücklich hervorgehoben, daß Gott seine Gerechtigkeit zwar nicht durch die Vergebung (*ἀφεσις*) der Sünden, die unter Gottes Geduld (*ὀργή*) bisher von ihm übersehen worden waren (*ἀγνοία*). Aber wir dürfen nicht vergessen, daß eben hier der Erwerb dieser Gerechtigkeit sich (objectiv betrachtet) auf die Sühne im Blute Christi (*καταναίωμα ἐν αἵματι αἰωνίου*) stützt. Zutut wird die Rechtsforderung (*δικαιοσύνη ἐν νόμῳ*) vgl. Röm. 1, 22; 2, 25; 5, 20 ff.; 8, 2 ff.) oder das „Gesetz Gottes“, das Paulus als „gerecht und heilig“ anerkennt (Röm. 7, 12 ff.), nicht nur nicht aufgehoben, sondern bestätigt und zur Erfüllung gebracht (Röm. 8, 31 *πάντα καταρτισθέντες*). Also: Gesetz und Vergebung (Sühneforderung und Sühnebeschaffung) stehen ebensosehr in Widerspruch miteinander, wie Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit des heiligen Gottes; nur für den sündig gewordenen Menschen treten sie in einen exklusiven Gegensatz (Gal. 3, 21), der lediglich aufgehoben wird durch den Glauben an die sühnende Gnade Gottes (Röm. 3, 22 ff.), so daß nur die *gratia* herrschen kann *dei δικαιοσύνη εἰς ζωὴν αἰώνιον* (Röm. 5, 21). Vgl. v. Hofmann, Schriftbew. II, 1 S. 225 ff. Dabei bleibt es auch für Paulus feststehend, daß „Gottet Jaen vom Himmel“ über alle Weltlosigkeit und *δικαιοσύνη* der Menschen offenbar wird, sofern sie die *ἀδικία* *ἐν ἀνομία* anhalten (Röm. 1, 1). Alle, die das *δικαιοσύνη* (die Rechtsforderung) Gottes wissen und doch im Bösen insistieren, verfallen dem gerechten Gericht (Röm. 1, 20 vgl. 2 Thess. 1, 6 ff.; Apokal. 17, 21). Gegenüber der ersten Sünde bleibt es fest stehen, daß Gott allein „wahrhaftig“ (*ἀληθής* Röm. 8, 4 ff.) sei und gerecht bleibe in seinen Worten (Rt. 51, 2), wenn er die Welt

richtet. Die Gerechtigkeit Gottes aber, die den Bösen richtet und den Gerechten in Gnade annimmt — sie ist die allein wahre, dem Gesetz und den Propheten bezugnehmend (Röm. 3, 21). Wie aber die „Gerechtigkeit vom Gesetz verleiht“ (Röm. 8, 4) unter uns zur (subjectiven und subjectilen) Erfüllung gelangt (durch Vernehmung und Rechtsfestigung), muß späterer Untersuchung vorbehalten bleiben (f. u. n. § 41 n. 53). Auf Grund des Festgestellten können und müssen wir einstimmen in den Lobpreis der Offenbarung, wenn es — Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes in Bezug auf seine Gerichtswege zueinanderstehend — heißt: *δικαιοσύνη καὶ ἀληθὴς αἰσθησις* (Off. 15, 2; 16, 7; *et quiescat eos* 19, 2).

b) Die Kirchentheologie bezieht sich hier, bei der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, um den Cardinalpunkt der „Rechtfertigung des Sünder vor Gott“. Die Eigenschaften der Gerechtigkeit Gottes wird meist nur unter dem Gesichtspunkt der *justitia legislatoria* und *judicialis* betrachtet. Tie C. P. (bei Müller 423 f.) redet von der *actus* et *essentia* *justitia Dei*, die dem bereinigten Gott zukomme, und wohl zu unterscheiden sei von der *justitia fidelis*, die Paulus *justitia Dei* nenne, weil wir durch sie *coram Deo iusti pronuntiamur*. Durch Christi *satisfactio* et *expictio* sei der *actus* et *immutabilis justitia divina* in *legis revelata* genug gegeben (*actus est factura* p. 423, 37), während die *justitia, quae coram Deo valet*, in evangelio nobis *revelata* est. Melanchthon betont in der Apologie (II, 138, 186): *aliter hic* (bei der „Gerechtigkeit und dem Gericht Gottes“) *de justitia loquendum est, quam cum in for. (humano) quorundam justitiam*. Hier wird menschlicher Willkür und menschlicher Gesetz aus, bei Gott und vor Gott nicht, obwohl für die Art der Zurechnung der göttlichen Gerechtigkeit Christi die *consecutio foras* maßgebend sei (vgl. Apol. 148, 224). Luther bekant wiederholt, daß Wert „Gerechtigkeit Gottes“ sei ihm vorzeiten ein „Fornierich“ gewesen . . . „Darnach aber ward ich froh, da ich sah: Gottes Gerechtigkeit ist seine Barmherzigkeit, daß die er uns (in Christo) gerecht achtet und hält“ (Röm. 3, 24 ff.). — Die n. T. bezeichnen die *justitia Dei* als *summa* et *immutabilis* (?) *voluntas divina* *rectitudo*, *sane legi conformis*, a *creatura rationali quod rectum et exigens* (Quenstedt). Darumhin merkt *ius. legislativa* (nach Rt. 12, 1; 4 Mos. 11, 14), *ius. judicialis* (1 Mos. 18, 25; Ps. 7, 15) und *ius. distributiva* (*vindictiva*, *punitiva* Röm. 2, 8 ff.; 1, 20; Act. 17, 21) unterstehen. Es läßt sich nicht leugnen, daß der Begriff der vergabenden Gerechtigkeit durch einseitige Entzogenheit von *justitia* und *gratia* bei den n. T. nicht zu voller Klarheit gelangt. So stellt J. Gerhard die *justitia Dei* als *ergativa* zur *misericordia* hin. Die *justitia salvifica* et *judicialis* kommt erst bei der Gnadenlehre zur Sprache. Nur *Gratia* (Cl. Ser. n. a. v. *justitia*) bezeichnt die *justitia Dei* selbst als *benigna*

Dei liberatio ab oppressoribus nostris, nos vindicans, nos victores faciens, nobis testimonium immortaliae et iustitiae curam orbis terrarum tribuens. Dies entspreche der Verheißung und der Wahrhaftigkeit Gottes. Denn die veracitas, per quam Deus constans est in dilectione vero et promissis servandis (vgl. Cor. 6, 11 f.), wurde in der allgütigsten Lehre zwar mit seiner Gerechtigkeit combinirt, aber innerlich nicht recht verankert.

c) Gestrichlich ist diese Einheitlichkeit der A. F. durch die Opposition gegen die socialianische Abstrichung des Gerechtigkeits- und Sühnebegriffs, wodurch die Nothwendigkeit einer Verziehung aufgehoben erschien. Dieselbe Gefahr droht in der modernen Theologie, die seit der W. Mittelschen Schrift de ira Dei (1859) von einem Sühne fordernden, gerechthaltenden Gott im Grunde nichts wissen will und alle Argumentation der Kirchenlehre in dieser Beziehung als aus „mensichlich-juridischen Kategorien“ entnommen, zu verdächtigen und abzuschwächen sucht; — wir haben oben dargethan und hiebslich erinnert, mit wie unzureichenden Gründen. Freilich gegenüber jener Maximalistischen Auffassung der „Gerechtigkeit“ Gottes als des „grasamsten, jaenschauenden allerhöchsten Träumen“ mag es am Plage sein, Gottes Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit unter den Gesichtspunkt der „Folgerichtigkeit“ der göttlichen Weltung zum Heil“ oder der „geordneten Liebestreue“ Gottes zu stellen (Rechtf. u. Ver. III\*, 116 ff., 463 ff.). Dieser Gesichtspunkt wird aber ein durchaus einseitiger und fehlerhaft, wenn die heilig strebende und Sühne fordernde Gerechtigkeit zu einer rein juridisch-mensichlichen degradiert wird. Da ist wohl die Mahnung des Apostels am Plage: „Ihr sollt euch nicht selbst Richter schaffen. Gebet ihnen dem Herzgericht, denn es steht geschrieben: mein ist die Macht, ich will vergelten, spricht der Herr“ (Röm. 12, 19 vgl. mit 3 Mos. 19, 11; 3 Mos. 32, 26 f.; Ps. 94, 1 f.). Es geht diese moderne Anschauung juristisch auf Schlierenmacher'sche Voraussetzungen, sofern dieser unter göttlicher Straf-Gerechtigkeit nichts anderes versteht, als „diejenige göttliche Urtheilskraft, kraft deren in dem Zustande der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang der Uebel mit der weltlichen Sünde geordnet ist“ (i. über diesen allgemeinen „Verheißungs-glauben“ u. u. § 14).

2. Obwohl mit der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes aufs Engste verknüpft, unterscheiden sich doch von beiden für unsern christlichen Heilsglauben die Gnade und Barmherzigkeit, als speciellste Kundgebungen göttlich erlösender und mitleidender Liebe. Schon der im Sprichwort sich ausdrückende Gedanke: „Gnade vor Recht ergehen lassen“ weist darauf hin. Nach dem jüngeren, heiligen „Recht Gottes“ wären wir Alle verloren und verdammte

Sünder. Dafs er Gnade erzeigen und sich uns erbarmen, dafs er uns geschenktweise seine heilige Gerechtigkeit zu Theil werden lassen will, ist uns nur durch die Frohsinnschaft in Christo verbürgt. Und weil in dem wahrhaftigen Gottes- und Menschen-söhne „alle Verheißungen Ja und Amen sind“, vermögen wir überhaupt erst an die befreiende Gnade und trotzreiche Barmherzigkeit Gottes des Vaters zuverlässlich zu glauben, so wie er sie uns durch das Zeugnis des H. Geistes im Herzen kraft des Evangeliums verheißt (i. o. § 7, S. 178 ff.). Dabei erweist sich dem heilsfähigen Menschen die „Gnade“ Gottes zunächst nicht als eine dem Gottgeschaffenen Menschen extra verliehene Gabe (donum super-additum) oder als eine die sündig gewordene Natur unanwandelnde Kraft (gratia infusa seu creata), sondern als die unverdiente Liebesgeföhrung Gottes, die dem Gotteskinde zu Theil wird und den schuldigen Sünder um Christi willen wieder annimmt und ihn als an Christus Gläubigen, d. h. als mit ihm aufs Innigste durch unebündigen Hezensevertrauen Vereinigten die Schuld erläßt und das Kundschäftsverhältnis zu Gott ihm verbürgt (gratia gratum faciens). Sofern diese vergebende oder verbürgende Liebe sich mitleidig anderen Gläubigen annimmt, uns in aller Noth des Lebens tröstet und hebt, nennen wir sie Barmherzigkeit. Diese bewährt sich uns dann fort und fort als die den Schwachen tragende Liebesgeföhrung Gottes in der Schuld, als die zuwartende, erzieherlich wirkende, unsere Gerechtigkeit schonende und uns allmählich zur Vollendung führende Liebes-energie in der Langmuth Gottes, die ohne herablassende Selbstbehauptung gar nicht denkbare wäre.

3. Fassen wir schließlich, wie es sich für den christlichen Heilsglauben von selbst versteht (i. o. § 6, 3), Heiligkeit und Liebe Gottes in ihrer innerlich nothwendigen Wechselbeziehung zusammen, so erscheint dem heilsfähigen Menschen Gott auf Grund seiner Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, Gnade und Barmherzigkeit nicht nur als das höchste, erstrebenswerthe Heilsgut, sondern auch als der schlechthin gütige und treue Gott, von dem allein „alle gute



Dei oder jene misericordia Dei erga nos, als Beweis seiner dilectio, die uns in Christo rettet und die Sünde dem Allmächtigen vergibt, daher gratia gratum faciens (Kpl. III, S. 108). Obwohl hier und da wohl noch der unklare Ausdruck gratia infusa (als inhabitatio spir. s.) bei den lutherischen Kirchlehrern vorkommt, so ist doch Lutkes Grundanschauung von der Gnade als der „reinen Gabe und Gunst“ Gottes in Christo, ohne „all unser Verdienst und Würdigkeit“ durchschlagend geblieben. Sie ist also nicht eine „in die Seele geflossene Qualität“, sondern Gottes „hulreich barmherziger Wille“ (benignissima Dei benevolentia), jenseit der Gott der Gnade ohne Verdienst um Christi willen uns wohl will und dann auch im Allmächtigen den Willen allmählich wandelt (I. n. v. V, § 51 f.). Von einer gratia irresistibilis im augustinischen oder calvinischen Sinne ist weder bei Luther, noch in der Concordienformel, noch bei den späteren lutherischen Dogmatikern die Rede. So bezeichnet Helling die gratia als affectus Dei in creaturas bonovole propensus (grat. univ.), die sich als gratia salutaris in Christo, als gratia iustificans (applicatio) in der Heiligung kund gibt. Als misericordia erga miseros (ohne passionis affectus), als benevolentia, als longanimitas (clementia), patientia (in tolerandis aliquandiu hominis peccatis) wird sie näher charakterisiert, während die Treue (fides) als veracitas in servandis promissis gefest wird.

c) Im Anschluß an Augustinus verhängnisvolle Idee von der gratia Dei als einer irresistibilis (Natur-)Macht hat sich in der mittelalttrischen und späteren römischen Kirche (sog. dem entretenden Semi-pelagianismus) die Vorstellung eingebürgert, die gratia Dei sei gleichsam ein Kraft-Fonds, aus dem Gott dem Sünder — nachdem er das ursprüngliche donum superadditum göttlicher Gnade verloren — allmählich eine Kupferrückung und Vermehrung der natürlichen Kräfte (gratia prima, generalis) mittheilt, um dann durch die gratia infusa eine transmutatio im Stande der gratia habitualis zu bewirken. Daß mit dieser Auffassung der Gnade, als einer medicinalis „in substanzialer Fassung“, der pelagianisierenden, wenn auch supernatural gehaltenen Verdiensttheorie kein energischer Widerstand geleistet werden kann, werden wir später sehen (§ 52).

### § 9. Zusammenfassung.

1. Wird Gott als die heilige Liebe (§ 6) in seinem Verhältnis zur persönlichen (geschichts-) und heilsfähigen § 1, 2) Creatur erfagt, so ergibt sich zunächst aus der Heiligkeit (§ 6, 1) die das menschliche Verhalten in maßgebender Weise (durch Gesetz und Verheißung) ordnende Gerechtigkeit und Wahrhaftig-

keit Gottes. In Folge der inneren Wechselbeziehung beider gelangt der richterliche Zornwille Gottes gegenüber der Sünde und die in der Sühne thatächlich sich bewährende Heilzusage für den christlichen Glauben zu lebensvoller Einheit.

2. Aus der Liebe Gottes (§ 6, 2), die sich als erlösende und mitleidende in Christo der heilsfähigen Menschheit kund thut, ergeben sich uns als Eigenschaften Gottes die Gnade und Barmherzigkeit, d. h. die alles menschliche Verdienst ausschließende Liebesgefinnung Gottes gegenüber dem Schuldigen und Elenden, sowie die Geduld und Langmut, d. h. die tragende und zuwartende Liebesgefinnung Gottes gegenüber dem Schwachen und Gebrechlichen.

3. Ist Gott als die heilige Liebe (§ 6, 2) für den heilsfähigen Menschen das höchste Gut, so entfaltet sich die Eigenart und Stetigkeit dieser Liebe in der Güte als der alles Gute uns mittheilenden Freundlichkeit und in der Treue als der beharrlich theilnehmenden Keuschigkeit Gottes.

### § 10. Eigenschaften Gottes als des Dreieinigen.

#### (Metahistorische Eigenschaften.)

1. Es scheint auf der Hand zu liegen, daß nach unserer biblischen Entwicklung im Grunde von sonderlichen eigenschaftlichen Bestimmungen Gottes als des Dreieinigen nicht die Rede sein darf. Denn ebenso gelten uns doch alle bisher gewonnenen Eigenschaften als solche, die nur vom Heilsgott, also für uns Christen vom Dreieinigen ausgesagt werden können. Und Johann haben wir schon gesehen (§. 193 f.), daß die Verschiedenheit der drei „Hypostasen“ nicht zugleich eine Verschiedenheit der betreffenden Eigenschaften bedingen könne, da jede Eigenschaft als göttliche Weltbeziehung dem Vater, Sohn und h. Geist gleicherweise (ὁμοῦς) zukommt. Wie es denn in Athanasianum mit Recht heißt: „Der Vater ist ewig, der Sohn ist ewig, der h. Geist ist ewig und sind doch nicht drei Ewige, sondern es ist Ein Ewiger; also

auch der Vater ist allmächtig, der Sohn ist allmächtig, der h. Geist ist allmächtig und sind doch nicht drei Allmächtige, sondern es ist Ein Allmächtiger“.

Gleichwohl tritt für unser Glaubensbewußtsein und gemäß der göttlichen Selbstoffenbarung abschließend eine Reihe von eigenschaflichen Bestimmungen zu Tage, welche insbesondere den Abgang des dreieinigen Gottes kennzeichnen und sozusagen als übergeschichtlicher Hintergrund seiner innergeschichtlichen Selbstbezeugung erscheinen und daher speziell von Gott als dem Dreieinigen gelten können. Wir bezeichnen sie daher als meta-historische, weil uns ihre heilsgeschichtliche Rundgebung die ewige (prähistorische oder übergeschichtliche) Eigenart Gottes in prägnanter Ausprägung seines dreieinigen Wesens zu erkennen giebt. Es ist vor Allen die überweltliche Majestät, die wir als die Ehre, die Herrlichkeit oder Klarheit (Lichtfülle) Gottes in seinen Heilswirkungen sich abspiegeln sehen. Mag der dreieinige Heilsgott in seiner allmächtig fortwährenden (ökonomischen) Selbstkundgebung dem menschlichen Bewußt und Bewußtsein noch so sehr als der geheimnisvoll verborgene, unsichtbare Gott erscheinen: mitten in seiner offenbarungsmächtigen Selbstentäußerung, ja gerade durch sie tritt uns seine heilige, dreieinige Liebe als die Herrlichkeit und Majestät entgegen, die erst als eine sich für uns herablassende zu lichtvoller Klarheit gelangt, d. h. uns überwältigt, unsere Herzen leuchtet und wieder heilt, ja uns das Pfand der ewigen Verklärung und des ewigen Lebens darreicht. So bestärkt sich uns das herrliche Wort Luthers: „Das ist unseres Herrgotts Ehre, daß er, der über alle Himmel ist und den aller Himmel Himmel nicht zu fassen vermögen, sich um unsertwillen aufs allerletzte heruntersiebt.“ Nur unter dieser Voraussetzung haben wir an dem dreieinigen Heilsgott einen herrlichen, majestätischen Gott, eben weil er als König seines Reiches und durchs Kreuz zur Krone sitzt, und zwar auf Grund dessen, daß er als Gott der Sohn in menschlicher Gestalt selbst für uns das Kreuz getragen und im Lebenskampf durch Tod zur Verklärung hindurch-

gebrungen ist. Ebenso bewahrheitet sich die Herrlichkeit und Lichtfülle dieses dreieinigen Heilsgottes für uns dadurch, daß er als h. Geist nicht etwa durch unschaffende (naturhaft-mögliche oder gewalttätige) Allmachtswirkung, sondern durch erleuchtendes Zeugnis und durch herablassende Einwohnung in zerschlagenen Herzen seine trotzreiche und aufstrebende (weil jezt machende) Geistesmacht zu erfahren giebt (2 Kor. 3, 17 vgl. § 42). Die Klarheitsgehalt nicht bloß des Sohnes, sondern auch des geist erfüllten Wortes ist uns ein Zeugnis dafür, daß die „Majestät“ und „Königsherrschaft“ unseres Gottes in menschlich fassbarer Hülle, die Großheit unseres Herrn in der Kleinheit, die Hoheit in der Niedrigkeit, der Reichthum seiner Fülle in der Armut, die Herrlichkeit seines Wesens in der leidenswilligen Demuth zu wahrer Bekräftigung, weil zu fassbarer Offenbarung für uns gelangt (s. Ab. I, S. 87 ff.).

So wird uns die Theologia crucis in der That zur Theologia lucis. Unter dem Kreuze und in der eigensten Kreuzes-erfahrung lernen wir erst den „wahrhaftigen Gott“ (Joh. 17, 2) so erkennen, daß wir „seine Herrlichkeit“ (δόξα) im Lichte des Selbstzeugnisses Jesu nicht bloß dunkel ahnen, sondern mit geistigem Auge schauen und gleichsam mit unseren Händen takten lernen (1 Joh. 1, 1 ff.; Apokal. 17, 2). Und wissen wir hier durch den Glauben gewiß werden und was wir im höchsten Bewußtsein unserer Leidensgemeinschaft mit Christo kraft des Zeugnisses des h. Geistes nur erst ahnungsvoll und in zitternder Freude erfassen, das soll sich einst in Gottes reichs herrlicher Klarheit und Lichtfülle „mit aufgedecktem Angesicht“ für unser Schauen verwirklichen (2 Kor. 3, 18; 4, 6). Bis dahin sind wir wohl selig — in der herrlichen Gewißheit, daß Gott in Christo durch den h. Geist unser Vater ist — doch nur in sehnsüchtiger Hoffnung (Röm. 8, 24), weil noch nicht erschienen ist, was wir sein werden (1 Joh. 3, 2). Dann erst soll und kann uns die volle Majestät des dreimal Heiligen entgegenleuchten (Jes. 6, 2; Off. 4, 8).

a) Der biblischen Begriff der Herrlichkeit (γλαύ, δόξα) haben wir schon früher (S. 71 f.) im Zusammenhang mit der unabhängigen Selbst-

herrlichkeit Gottes (§ 5, vgl. 2 Pet. 15, 7; 23, 18 ff.) — und jedamit Verbindung auf ihre offenbar werdende Erscheinung (επιφανεια) als einen bereits im N. T. feststehenden Grundgedanken darlegt (§ 20, 1 f.). Hier handelt es sich um die „größere“ Herrlichkeit, wie sie für die messianische Zeit gewirkt wird (J. P. Haag 2, v mit Jes. 60, 1). Was Jesaja, den Propheten, veranlaßt, im Hinblick auf die damals noch in Ruin und Wolkendübel verfallene, einst „alle Lande erfüllende Herrlichkeit Jahob's der Herrscharen“ das dreimal Heilig anzurufen (Jes. 6, 3), das ist erst in Christus, dem eingebornen und fleischgewordenen Gottessohne „schaubar“ zu Tage getreten (Joh. 1, 14: *θεωραθέντες δόξαν αὐτοῦ, ὅτι οὐκ ἦν ποσειδάωνος πατρὸς παρομοίων* vgl. 1 Joh. 1, 9 f.). Im aber den Vater in dem Sohne zu verherlichen (Joh. 14, 12) soll der h. Geist den Sohn in uns „verkünden“ (δοξάζειν, d. h. seine δόξα uns kund thun Joh. 16, 14). Daher bewegt sich die Theologie der neutestamentlichen Gemeinde (wie sie im Korinthischen Erge 4 Kor. 6, 18 f. vorzuzitieren ist) um das trinitarische Problem (vgl. den dogmatischen Zusatz zum Bekenntnis Matth. 6, 10 mit Rom. 11, 24; Eph. 3, 2; 2 Kor. 13, 12; 1 Petr. 1, 2 ff.; Apok. 1, 6; 5, 13). Charakteristisch aber ist es, daß jene weihnächtliche Lobpreis: *δοξα εἰς ὡσεὶον θεῶν* (Kol. 2, 14 ff.) über der Kruppe in Betlehem erschallt und daß der Sohn Gottes „durch Leiden zur Herrlichkeit Gottes“ eingehen mußte (Mat. 24, 26). Jo, Er, der als „Abglanz der Herrlichkeit Gottes“ bezeichnet wird (Ebr. 1, 3), gelangt erst durch Leiden zu seiner Vollendung (Ebr. 2, 10). Ad über der Majestät des Geknechteten und des Königs in der Dornenkrone giebt es für uns keine „höhere“ Herrlichkeit Gottes. Sonst könnte der Herr nicht wiederholt seinen Leidensweg selbst als Mittel der „Verklärung“, d. h. der Kundgebung der „Herrlichkeit Gottes“ bezeichnen (Joh. 12, 28. 41; 13, 31 f.; 17, 1 ff.). Freilich ist diese „Herrlichkeit“ der Leidenden und Verdenden Liebe nur dem Glauben offenbar und gewiß. Auch hier gilt das Wort: „so du glauben verheißt, so sollst du die Herrlichkeit Gottes sehen“ (Joh. 11, 40). Sie offenbar sich durch Christum auch schon im Stande der Erniedrigung (Joh. 2, 11). Aber vollendet und aller Welt erkennbar soll und kann sie erst erscheinen seinen Jüngern gegenüber in der Auferstehung (Mat. 1, 2 ff.; 6, 2; 1 Tim. 3, 16) aller Welt sichtbar, wenn er „kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters“ (Matth. 16, 27; 19, 28; 24, 30; 25, 31; 2 Theß. 1, 7). Dann soll und wird untersteht jene *δοξα* kund werden, die er beim Vater hatte, ehe der Welt Grund gelegt ward (Joh. 17, 1. 2: *ὅτι ἠὲ ἀνασκάνων τῶν δόξαν τῶν ἐμῶν* etc.). Innerlich versegelt soll sie uns aber schon jetzt werden, durch den h. Geist *ἡ πόσις ἡμετέρας τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῶν ἡμετέρας* (2 Kor. 3, 18; 4, 4; Eph. 3, 16 f. S. 285). Und in der Vollendung seines Reichs, wo der Vater das neue Jerusalem als *κωνοσάου τῶν δόξαν τοῦ θεοῦ* schildert (Off. 21, 3. 23 ff.), soll in alle Ewigkeit

Gott und dem Vorne die Theologie erschaffen (Off. 5, 12 vgl. 14, 1; 19, 1). —

b) Es ist zu bedauern, daß die kirchliche Lehrtadition dem tiefen Schranken Rückens dem her theologica curia, d. h. von der „im Kreuz offenbar werdenden Herrlichkeit“ Gottes dogmatisch nicht bemerkt hat. Das soll Dem gloria klingt wohl überaus nach. Aber neben dem genus majestaticum (anachematum s. u. in der Christologie) kommt das genus lapinoticum: die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes im Leiden nicht zu voller Geltung. Die *suberna* et *infinita gloria et majestas Dei* (Luzant 1, 624) bildet keine Bekräftigung:

a) Am tiefsten hat, wie mir scheint, Fr. Deligisch der tschechischen Hintergrund der Herrlichkeit Gottes erkannt, wenn er (Bibl. Theol. S. 38) sagt: „Die Herrlichkeit Gottes hat ihren tiefsten Grund in den drei Personen der Gottheit, deren gemeinsame Abkömmling sie ist, dadurch entstehend, daß die verpersönliche Gottheit jener Potens oder Möglichkeit der Selbstabbildung in vollendet, lebendige Wirklichkeit (durch Christum im h. Geiste) ausbrückt.“ Der in der kirchlichen Theologie immer sich wiederholende Gedanke den dem „Offenbarwerden des Vaters im Sohne“ bringt nicht hinaus bis zur tiefsten Erkenntnis des Leidenden und mitleidenden Gottes.

2. Neben der Herrlichkeit oder Majestät Gottes ist es die Seligkeit des dreieinigen Gottes, die in seinem Verhältnis zur beifähigen Menschheit als Urquell unserer Befeligung betrachtet, für uns unter den Gesichtspunkt einer göttlichen Eigenschaft tritt. Seligkeit ist aber nicht einm ungeschöpter und ungeschöpter Ruhe. Diele kann auch ein Zeugnis des Toten und Unlebendigen sein. Die Sabbathruhe Gottes und in Gott ist aber vor Allem in sich beschlossene und beständige Lebensfälle. Und nur weil und indem Gott in seinem übergeschichtlichen Sein als der Dreieinige die selbstgenugsame ewige Lebens- und Liebesfälle ist (f. S. 196 f.), können wir ihn uns als den in sich selbst höchstselbst Seligen denken, der zu seiner inneren Selbstlebensdigkeit nicht erst der Creatur bedarf. Daher ist die ewige Seligkeit eben eine überzeitliche und übergeschichtliche (metahistorische) Eigenschaft des dreieinigen Gottes; zugleich aber gilt sie uns auf Grund ihrer freien, grenzenreichen, heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung als der ewige Ursprung und die ewige Gewähr unserer gegenwärtigen Befeligung und einstigen vollen Seligkeit in der Gemeinschaft Gottes

und seines vollendeten Reiches auf Erden. So wird für unsern zwar noch dürftigen und schmucklos ringenden, aber uns doch schon jetzt beseligenden, weil Frieden und Leben bringenden Glauben der dreieinige Heiliggeist die stetig und reich fließende Lebensquelle. Und er kann es sein, weil er nicht bloß die in sich selbst befriedigt ruhende, sondern allwege sich selbstlos der heilsfähigen Menschheit frei mittheilende Lebensfülle ist (f. o. S. 188).

a) In der h. Schrift wird nur an zwei Stellen und zwar in direkter Kombination mit der *h. Sa* Gotte die Seligkeit zugesprochen: 1 Tim. 1, 11 ist von der im Evangelium verkündeten *doxa* τοῦ μακαρίου θεοῦ die Rede; und 1 Tim. 6, 16 wird der Herrscher aller Herrschenden, der allein Unsterblichkeit hat "ὁ μακάριος καὶ αἰώνος διοικήτης" genannt. Aber diese mehr gelegentlichen Ausdrücke ruhen darauf, daß Er, der Herr, der "Niemandes bedarf", Allen das Leben gibt (Kpfl. 17, 25), eben weil Er allein das Leben in sich selber hat" (Joh. 5, 26; vgl. 1f. 36, 10). Also diese mehr gelegentlichen Ausdrücke ruhen darauf, daß Er, der Herr, der "Niemandes bedarf", Allen das Leben gibt (Kpfl. 17, 25), eben weil Er allein das Leben in sich selber hat" (Joh. 5, 26; vgl. 1f. 36, 10). Also diese mehr gelegentlichen Ausdrücke ruhen darauf, daß Er, der Herr, der "Niemandes bedarf", Allen das Leben gibt (Kpfl. 17, 25), eben weil Er allein das Leben in sich selber hat" (Joh. 5, 26; vgl. 1f. 36, 10).

b) Luther hatte also auf Grund der Schrift ein volles Recht, Leben und Seligkeit" als Correlatbegriffe anzusehen. Die a. TD. faßten die benützte Gottes als Zeugnis seiner Allgenugsamkeit (Rt. 17, 25), ohne sie gerade als "Eigenschaft" näher zu charakterisieren. Das est ipsa essentialis beatitudo, sagt Quenstedt; sie gilt ihm als perfectio consequens (f. w. a. 8, b).

c) Dem Pantheismus gegenüber, der Gottes selige Allwissenheit ebenso wie das innergöttliche selige Kirchengedeben des allgenügsamen dreieinigen Gottes versteht (f. o. S. 166 f.), ist es von tieferem religiöser Bedeutung, daß wir jenes übergeschichtlich (metahistorische) Moment göttlicher Seligkeit als frei strömende Quelle unserer Befolgung im Glauben erkennen und festhalten.

3. Faßen wir alle bisher entwickelten eigenschaftlichen Bestimmungen zusammen, so ergibt sich uns der Begriff der in sich geschlossenen und uns sich aufschließenden Vollkommenheit Gottes. Es scheint dieser Begriff auf den ersten, oberflächlichen

Blick vielleicht zu formal, um den reichen Inhalt göttlich liebevoller Licht- und Lebensfülle abschließend zu bezeichnen. Aber abgesehen von der biblischen Berechtigung (f. w. u. auch a) kennzeichnet dieses Wort doch den dreieinigen Gott als das Urbild und Vorbild der werdenden, ihm nachstrebenden Vollkommenheit eines Christenmenschen. Ja, die Vollkommenheit des lebendigen Heiliggeistes, der nur als der dreieinige unsere Vergebung und Erlösung uns gewähleitet, ermöglichte uns erst ein „volles Kommen" zu ihm, d. h. ermutigt und begeistert uns erst zum Ringen und Streben nach christlicher Vollkommenheit. Die Voraussetzung für das Verständnis dieser Wahrheit sind zwei Erfahrungsthatfachen, die freilich nur der heilsfähige Mensch erlebt, wenn er durch die Kraft des h. Geistes im heiligen Glauben Christus erfährt: der vollkommene Friede, der in das Herz des begrubigten Gottesfindes trotz Kreuz und Sündengefühl einzieht; und die vollkommene Freude, die uns nur die Gemeinschaft mit dem in Christo uns offenbar und zu eigen gewordenen väterlichen Gott des Heils zu geben vermag. Daher ist auch nur in der Gemeinschaft des Reiches Christi ein Trachten nach Vollkommenheit fruchtbar, d. h. keine bloß mühselige und senkenreiche Sittensphararbeit. Im Gegenfall: Zmerliche Hingabe an den „Gott alles Trostes", an den dreieinigen Gott des Friedens und der Freude macht uns die sonst unabhäbare und vielleicht abschreckende, ja niederstämmernde „Vollkommenheit" des Rates zum begehrten Urbild und Vorbild all' unseres Strebens. Denn wir wissen nun, nachdem wir selbst Mannherzigkeit erfahren, daß auch wir sollen barnherzig sein, auf daß wir uns nähren als „Kinder unseres Vaters im Himmel" (Matth. 5, 44 f.). So wird uns jenes Mahnwort des Herrn (Matth. 5, 48): „Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist" — nicht die Seele bedrücken, sondern ihr jenen thatkräftigen Aufschwung geben, der in der durch die Gnade Gottes in Christo geschenkten und durch den h. Geist uns verbürgten Gewisheit ruht, daß wir im wahren und vollkommenen Sinne Gottes Kinder sind, weil

Gottes Erbarmen uns dazu erwidert und dazu bereit hat (f. w. u. § 25 f.).

a) Biblisch betrachtet, erscheint der Begriff der Vollkommenheit, sofern er urbildlich auf Gott, abbildlich auf den Menschen bezogen wird, durchaus unchristlich geprägt. Das hebräische *emum* oder *em* kommt nur von Sachen (Exposition 2 Mos. 12, 1; 1 Mos. 33, 1) oder persönlicher Gestaltung vor (= unfehllich 1 Mos. 6, 9; 17, 1; Ps. 119, 1); auch wohl von der Ganzheit der Hingabe an Gott (*emum* 2 Mos. 18, 1; vgl. Ps. 10, 1; 84, 1 mit 1 Kor. 8, 1; 11, 2). Aber *emum* *em* oder *emum* auf Gott selbst bezogen findet sich im Munde Jesu Matth. 5, 48 (seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist) und erscheint speciell im trinitarischen Sinne näher erklärt Joh. 17, 21. Hier betont der Herr in seinem hochpriesterlichen Gebet daran hin, daß die Gemeinschaft der Liebe, in der Vater und Sohn zu einander stehen, auch unter den Seinen dazu dienen möge, daß sie sich *perfectissimos* *se* *se*. Es erinnert das an Pauli Ausdruck von der Liebe, die er als *ἀγάπη* *ἀγάπη* *ἀγάπη* bezeichnet (1 Kor. 13, 1). Auch 1 Kor. 13, 10 meint Paulus unter *ἐκτελέω*, durch welches das Stückwerk abgethan werden soll, die vollkommene Liebe Gottes, die nur in Christo uns offenbar und genügt wird (1 Joh. 3, 2 *ἡ ἀγάπη* *ἐν* *θεῷ* *κατελείπει* *ἐν* *ἐν*). Es erinnert das an die Vollkommenen Galen<sup>1)</sup> konnte nur von Gott kommen, vom Vater des Lichts (Joh. 1, 1 f.), dessen Willen allein der gute und vollkommene ist (Röm. 12, 2). Die christliche (subjektive) *teleiōsis* ist an sich stets eine ringende, also noch unvollkommene (Phil. 3, 12 ff.). Nicht durch das Gesetz, das nicht vollkommen machen kann (Heb. 7, 19), sondern in Christo allein, der selbst durch Leiden vollkommen wurde (seinem Heilswerk gemäß Heb. 2, 10), können wir ein „vollkommener Mann“ werden in Christo (Eph. 4, 13; Col. 1, 1 vgl. Kol. 1, 22 f., 28: *ὅτι* *καταργήσωμεν* *τὸ* *ἐν* *ἡμῶν* *ἐλάττω* *ἐν* *ἡμῶν*, vgl. Kol. 2, 10; 4, 12; Eph. 5, 27).

b) Die allzeitliche Begabtheit hebt nicht speciell die Eigenschaft göttlicher *perfectio* hervor (sie gilt ihr als ein mit der *sanctitas*), sondern redet (auf Grund der Conf. Aug. Art. 16 u. 20, 27) nur von der *perfectio christiana* oder ewangelica, die wesentlich ein ist mit dem *exorcere caritatem in ordinationibus Dei* (Art. 16) auf Grund dessen, daß wir habemus Deum placatum propter Christum. Die Bethätigung solchen Glaubens im Beruf (in rebus gerendis iuxta vocationem Art. 27 vgl. Apol. Conf. S. 278 ff.) wird als perf. evangelica speciell in Gegenüberstellung zu mündelicher „Heiligkeit“ und selbstgeschaffter (ethischer) Vollkommenheit (f. w. u. § 52).

c) A. Wittich hat mit Recht in seiner programmartigen Schrift über „die christliche Vollkommenheit“ die wir Gebet und Gemüth verbundene christliche Kernstrenge als ihre gesunde Bethätigung hervorgehoben. Aber er ignoriert leider, daß nach dem von ihm mit Vorliebe citierten Art. 27 der Augustiana die *perfectio* im christlichen Sinne einzig und allein darauf beruht, daß wir einen verächtlichen Gott haben: Deum placatum. Nur in der bejüngenden Bewußtheit unserer Gotteskindschaft durch Christum sind wir und können wir vollkommen sein, in der Ganzheit unserer auf Gott, den allein vollkommenen Vater, vertrauensvollen Hingabe. Sonst ist und bleibt all unsere christliche Vollkommenheit Stückwerk, ein stetes Ringen und Kampfen mit eckelvollster Hoffnung (f. w. u. § 54, 3).

### § 10. Zusammenfassung.

1. Obwohl die persönlichen Unterschiede in dem einheitlichen Wesen des dreieinigen Gottes (§ 7) keine Verschiedenheit der eigenschaftlichen Selbstbeziehung begründen können, da jede göttliche Eigenschaft dem Vater, Sohn und h. Geist gleicherweise (*genae*) zukommt, so läßt sich doch zusammenfassend als übergeschichtlicher Abglang seines dreieinigen Wajens die Herrlichkeit (Klarheit, Majestät, Lichtfülle) Gottes bezeichnen, wie sie uns immergeschichtlich nur in dem heiliggewordenen Wort, d. h. in der Erscheinung des eingeborenen Sohnes vom Vater durch das Zeugnis des h. Geistes fassbar entgegentritt.

2. Sofern Gott als der Dreieinige in seinem übergeschichtlichen Leben der Urzeit alles heilsgeschichtlich vermittelten seligen Lebens und aller bejüngenden Sabbathruhe im Reiche Gottes ist, schreiben wir ihm selbst die Eigenschaft der Seligkeit, d. h. der in sich selbst befriedigten und selbstlos sich mittheilenden Liebes- und Lebensfülle zu.

3. Sofern endlich der lebendige Heilsgott als der dreieinige Gott der Versöhnung und Erlösung seiner zur Gotteskindschaft betretenen Reichsgemeinde sich als der übergeschichtlichen Umpfung vollkommener Freude und vollkommenen Friedens erweist, schreiben wir diesem einzig wahren Gott des Friedens und der Freude die Eigenschaft der für uns urbildlichen und vorbildlichen Vollkommenheit zu.

## Zweites Capitel.

Die gottgeschaffene Welt in ihrer Bedeutung für die  
Weilsfähigkeit des Menschen.

(Dogmatische Kosmologie.)

§ 11. Die Berechtigung, Begrenzung und Behandlung der  
dogmatischen Kosmologie.

1. Unsere ausführliche Behandlung der christlichen Gottesidee (§ 2—10) ermöglicht uns eine um so kürzere dogmatische Besprechung der Weltidee. Haben wir doch bereits in der Darlegung des „natürlichen Gottesbewußtseins“ (§ 2) überall aus dem Weltbafeln und Weltzusammenhang heraus argumentiert. Und auch bei der Lehre vom Heilsgott (§ 5—10) war es für uns unmöglich, vom Weltbafeln abzusehen. Jetzt gilt es aber, die Naturwelt selbst unter dem Gesichtspunkte christlichen Heilsglaubens zu verstehen. An und für sich betrachtet hat die Glaubenslehre von der Natur als dem Gesamtgebiete des sinnlich-wahrnehmbaren Daseins nichts auszusagen. Das ist vielmehr das Untersuchungsgebiet für die physikalische Forschung. Und wir wollen den ihr eigenartigen, durch Experiment und Beobachtung bestimmten Weg des methodischen Naturerkenntnis durchaus nicht kreuzen, so lange sie in ihrer Sphäre bleibt und sich nicht in speculativ-mystische Theorien und metaphysische Behauptungen verirrt und verheilt (s. Bd. I § 21). Sofern wir aber vom Standpunkte christlichen Glaubens uns eine geistig und religiös motivierte Weltanschauung zu

bilden das Bedürfnis und auf Grund göttlicher Selbstbezeugung auch ein Recht, ja eine Pflicht haben, gehört die Kosmologie thatsächlich in die Dogmatik, ja hängt mit der bisher besprochenen Theologie aufs engste zusammen. Unsere Gotteslehre bliebe einseitig und abstract, wollten wir nur die wesentliche Weltfreiheit des selbstgenügsamen Gottes betonen. Das überweltliche Wesen des dreieinigen Heilsgottes (§ 7), der als der selbstherrliche Geist (§ 5) die heilige Liebe ist (§ 6), suchten wir zwar stets zu wahren gegenüber den Vertretern der Allweltlehre (Pantheismus), die das „Universum“ als solches verherrlicht und in pantheistischer Tendenz Gott und Welt, also auch Theologie und Kosmologie vermischt. Aber auch vor der Rehrseite dieser Allwelt- und Allgottlehre, die wir als „Allkosmismus“ bezeichnen (s. v. S. 125 und Bd. I S. 219), müssen wir uns hüten. Denn hier wird die Welt als „zufälliger Schein“ gefaßt und dadurch jede Berechtigung, sie als Glaubensobjekt, als gottesfülle Realität zu betrachten, abgeschnitten.

Im Gegensatz zu beiden genannten Verfahren die Welt als den gottgeschaffenen (realen) Boden für die gottgewollte (ideale) Selbstoffenbarung des Heilsgottes verständlich zu machen, ist die spezifische Aufgabe und Domäne der dogmatischen Kosmologie. Das sichert ihr die Berechtigung einer solchen Naturbetrachtung, wie sie als eine spezifisch-religiöse vom Standpunkt christlichen Heilsglaubens ein wesentliches Stück im System christlicher Heilswahrheit bildet und bilden muß. Dazu hat uns bereits die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, sofern uns in ihnen besonders die Weltbeziehung Gottes nach ihrer mannigfaltigen Erscheinung entgegenkam (§§ 8—10), den sachgemäßen Uebergang gebahnt.

2. Die christliche Kosmologie aber können wir weder in ihrer Tiefe und Wahrheit erfassen, noch auch richtig begrenzen, wenn wir nicht ihre grundlegende Bedeutung für die Weilsfähigkeit des Menschen im Auge behalten, ja in den Vorbergrund der Betrachtung stellen. Man mag die göttliche Selbstoffenbarung von unserem irdischen (terrestrischen) Gesichtspunkte aus als eine „himms-

liche", weil von „Oben“, „vom Himmel Kommende“ bezeichnen. Damit ist aber nicht etwa die Sternennwelt und der Ketherhimmel gemeint (s. o. S. 248). Ja, diese gesamte, für uns endlose und unübersichtbare Raumspäre mit all' ihren Sonnenystemen und Fixsternen, so sehr sie in uns Andacht und postivvolle Bewunderung wachruft und dem Woyfiker wie Astronomen zum anziehenden Forschungsgebiet wird, gehört gar nicht in die Späre der dogmatischen Unterjuchung. Die liegt weder in einem überweltlichen „Jenseits“, noch in einem astronomisch beobachtbaren „Himmel“, sondern auf Erden. Denn alle sogen. „himmlische“ Offenbarung vollzieht sich auf Erden; und diese unsere Erde, als der Boden der heilsgejchichtlichen Selbstbezeugung Gottes, wird uns in der That und mit vollem Recht zum Weltmittelpunkt, weil sich für uns hier auf Erden und nur hier das Reich Gottes offenbarungsgeschichtlich anbahnt und innerhalb der zu Gott geschaffenen, heilsfähigen Menschheit auch vollenden soll. Die christliche Kosmologie in dieser ihrer eigenartigen Begrenzung rechtfertigt also auch eine sogen. geocentrische Weltanschauung und Weltbetrachtung. Warum? Weil wir als Christen nicht „in die Ferne schweifen“ und Gott „über den Sternen“ suchen oder finden sollen. Wir sehen ihn vielmehr als einen uns Menschen menschlich nahenden Heilsgott, als einen in Wort und That sich auf Erden bezugenden unserer gemeinsamen und einsamen Glaubenserfahrung zugänglich werden. Insbesondere läßt sich schon die Idee der Menschheit als der einzigen gott- und weltverwandten Creatur (s. § 1 S. 12 ff.) gar nicht denken ohne eine solche Weltanschauung, die das gesamte Weltwesen als ein auf den Menschen abzielendes betrachtet, d. h. im Hinblick auf die Geschichte, die sich zwischen dem offenbar werdenden Heilsgott und der heils-, weil allein geschichtsfähigen Menschheit vollzieht. Damit treten wir der astronomischen berechtigten Ansicht, daß die Erde nur ein winziges Körnlein, ja ein fast verschwindendes Stäubchen in der rotierenden Weltbewegung sei, durchaus nicht entgegen. Der Gesichtspunkt und das Interesse unserer Weltbetrachtung sind

nur anders orientiert. Wie uns die in ewigen Eise starrenden Polarregionen und die unabschbaren Sand- und Wasserwüsten kulturlich betrachtet ferner liegen, als die Erdgebiete, welche wir als kulturfähige bezeichnen und kennen, so wird gegenüber dem „Weltall“ die kleine Erde uns groß und von centraler Wichtigkeit, wenn und weil wir nicht quantitativ messen und Raum- oder Zeitausdehnung als das Herrliche bewundern, sondern qualitativ abwägen und nach Geistconcentration in Raum und Zeit fragen. Wir beugen unser Antlitz vor dem Gott, der als der ewig Allgegenwärtige und Allmächtige von allen Himmel- und Weltsystemen nicht umgrenzt und umschlossen wird, aber im Menschen und durch Menschen auf Erden sich hat offenbaren wollen und erst im Gottmenschen als der „Vater im Himmel“ den Gottessöhnen sichtbar und im wahren Sinne anbetbar wird (s. o. S. 176 ff.). Es muß also die geocentrische Kosmologie nicht bloß anthropo- und theocentrisch sich gestalten, sondern - unserer Real- und Idealprincipien gemäß (vgl. Vb. I §§ 15 und 19) - in der Christocentrischen Auffassung ihren Gipfel erreichen. Darin liegt zwar eine Begrenzung und Schwänke - wenn man will, eine gewisse „Bornirtheit“ der christlichen Kosmologie - gegenüber der weitaussehenden (teleologischen) und alles Einzelne (mikroskopisch und chemisch) untersuchenden, ja mathematisch berechnenden Naturwissenschaft. Aber eben in jener „Beschränkung“ wurzelt gerade die eigenartige „Reifeerschaft“, die sonderliche geistige Kraft und Tragweite der idealen Weltbetrachtung gegenüber der Ungänglichlichkeit einer rein materialistischen und realistischen Weltklärung im Sinne jener Atomen- oder Dynamidentheorie, die für die centrale Bedeutung der Erde als der „Welt“ geistig-geschichtlicher Kultur-entwicklung und heilsgeschichtlicher Reichgottesentwicklung weder Sinn noch Verständnis hat und haben kann.

3. Aus dem Befagten ergibt sich schließlich, wie wir die dogmatische Kosmologie zu gliedern haben. Als Glaubensobject können wir das Weltganze („Himmel und Erde“), um es in seiner Unterschiedenheit und Abhängigkeit von Gott zu erkennen, von einem

dreifachen Gesichtspunkte aus betrachten. In den Vordergrund tritt zunächst die Frage, die vom Naturforscher kaum oder in ganz anderem Sinne gestellt wird: wie ist die Weltentstehung zu fassen? Liegt hier etwa geologisch oder biologisch nachweisbare „Entwicklung“ vor mit einem unabsehbaren regressus in infinitum? Oder haben wir die Welt auf einen göttlichen Schöpfungsact zurückzuführen, der die weise Weltorganisationskraft nicht bloß im Allgemeinen setzt und im Einzelnen bedingt, sondern auf den Menschen hin ordnet. Es wird also zunächst (§ 12) in der Creationstheorie — vom ätiologisch-genetischen Gesichtspunkt aus — die Kosmologie als eine spezifisch christliche sich dadurch zu erweisen haben, daß sie nicht bloß auf Christus abzielt, sondern auch in ihm als dem ewigen Worte (Logos) in Kraft des göttlichen Geistes ihren Entstehungsgrund hat. — Sodann aber werden wir — ontologisch betrachtet — den realen Bestand und die zeiträumliche Fortentwicklung der Welt, als eines durch den Schöpferwillen gesetzmäßig geordneten und sich bewegenden Naturganzen, in der Lehre von der Erhaltung beleuchten (§ 13). Hier werden wir zu erweisen haben, wie der gesetzmäßigen Naturordnung eine hochbedeutungsvolle Rolle in der christlichen Ontologie insofern zukommt, als erst auf dieser Basis eine wunderbare, zielsetzende Entwicklung auf den Menschen hin ermöglicht ist. — Abschließend aber werden wir — teleologisch — die providentielle Weltleitung und göttliche Weltregierung als eine in der That wunderbare ins Auge zu fassen haben (§ 14). Daraus wird sich uns eine wahre Theodicee im Hinblick auf den Weltzweck (das Reich Gottes) ergeben. Wir gewinnen so ein Verständnis für die auf Christus abzielende weltgeschichtliche Entwicklung der Menschheit, als der einzigen heilsfähigen Creatur (§ 15 ff.).

## § 11. Zusammenfassung.

1. Von einer Weltlehre (Kosmologie) kann in der Dogmatik nur insofern die Rede sein, als das sinnlich wahrnehmbare Dasein, vom Standpunkt christlichen Glaubens betrachtet, der gott-

geschaffene Boden ist für die Selbstbezeugung des Heilsgottes.

2. Im Hinblick auf die „irdische“ Kundgebung des „himmlischen“ Heilsgottes gegenüber der geschichts- und heilsfähigen Menschheit wird die christliche Kosmologie als eine geocentrische unter anthropologischem Gesichtspunkte mit steter Beziehung auf unser christostentisches Real- und Idealprincip auszusprechen sein.

3. Demgemäß läßt sich die dogmatische Lehre von der Welt dreifach gliedern, indem wir zunächst (a. ätiologisch) die Welterschöpfung (§ 12); sodann (b. ontologisch) die Weltzerhaltung (§ 13) und endlich (c. teleologisch) die Weltregierung ins Auge fassen.

a) Der biblische Begriff der Welt ist ein sehr mannigfaltiger. Aber wo in der Schrift dieser Ausdruck (sensus medio) als Bezeichnung für das Universum oder den von Menschen bewohnten Kreis gebraucht wird, erscheint die „Welt“ stets als eine von Gott dem Schöpfer abhängige und für die Menschheit bestimmte. Wir sehen hier ab von der spezifisch elijahischen Seite des Weltbegriffs, wie er — besonders bei Johannes und Paulus — zu Tage tritt als Inbegriff alles Böden (*ὁ κόσμος ὅλος ὁ τῷ κόσμῳ κείται* 1 Joh. 5, 19; 2, 10; *κόσμος ὅλος* Joh. 1, 10; 17, 2, 11; 18, 30; 1 Kor. 1, 10; 3, 19) oder als Herrschaftsgebiet *ὁ οὐρανὸς τοῦ κόσμου τούτου* Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11 vgl. mit Matth. 4, 8, wo Satan *κόσμον τούτου* Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11 vgl. mit Matth. 4, 8, wo Satan Christus die *παντοκράτωρ κόσμου* in Aussicht stellt). Das Alles ist erst Folge der Sünde, die „in die Welt gekommen ist“ (Röm. 5, 12 f. v. n. § 21). An und für sich betrachtet ist der *κόσμος* eigentlich „Schlund“, dem *ἄνθρωπος* oder *ἄγγελος* entsprechend in der LXX gebraucht 2. B. 2 Mos. 33, 1; Jer. 49, 1; Jer. 4, 30 κ.) das gottgeschaffene (1 Mos. 1, 1 ff.; Joh. 1, 3 f.; vgl. Matth. 25, 31), gottgeschaffene (1 Mos. 2, 1 ff.) und von Gott geliebte (Joh. 3, 16) Weltganze, wie es in der „Welterwelt“ als der irdische Boden für den „Samen“ des „Reichs Gottes“ (im Unterschied von den „Reichen der Welt“) näher, b. g. anthropologisch bestimmt erscheint (Matth. 4, 6; 18, 10; 24, 11; 26, 13). Die betreffenden biblischen Ausdrücke (*ὁ οὐρανὸς, ἡ γῆ, ὁ κόσμος, ἅπασα ἕσπες, ἡ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, οὐρανὸς καὶ γῆ*) legen zwar stets das „Himmel und Erde“ (1 Mos. 1, 1 ff.) umfassende Gesamtbildnis vor, aber weist so, wie es sich für die Menschheit und auf dem von Menschen bewohnten irdischen Schaulosch als der Offenbarungshalle Gottes und ihres Christus kennzeichnet und sonderliche Bedeutung gewinnt.

Eine rein naturwissenschaftliche Betrachtung der „Welt“ liegt der 4. Schrift vollkommen fern. Auch Ps. 19 (die Himmel verkünden die Ehre Gottes) und 104, 1 ff. (da bereitet aus dem Himmel u.) sehen in der Natur Ordnung und Welterschönheit nur Zeugnisse göttlicher Herrlichkeit (vgl. Apokal. 14, 17; 17, 24 f.). Denn Er „hat den Welddes geistigt“ (Ps. 93, 1; 96, 10), daß er nicht wankt, und hat den Menschen „aus Erden gemacht über seiner Hände Werk“ (Ps. 8, 4). Daher auch jüt der Schöpfung der Welt *ὡς καὶ κτίσας κόσμον* Röm. 1, 10 f.) mit der Mensch Sinn und Herz, Auge und Ohr dafür hat, in den geschaffenen Dingen *τὰ νοούμενα* die unsichtbare Kraft und Gottheit geistig zu erkennen (*νοούμενα κρυφαῖα*) und dadurch seine Gottesbildlichkeit zu beweisen. Vgl. Apokal. 17, 21 ff. mit Weisb. Sol. 9, 1; 10, 1 wo Gott *ἡρωτάειστος* *κατὰ κόσμον* und der Mensch als der Beherrscher der durch Gott gegebenen Schöpfung bezeichnet wird. Doch aber die Menschen wollten das „Nicht der Welt“ (Weisb. 9, 1) sein sollen und werden können, ist dadurch bedingt, daß der, durch welchen die Welt gemacht ist (vgl. Joh. 1, 3 mit Gen. 1, 3), als „Nicht der Welt“ auf Erden erschien (Joh. 1, 9 f.; 8, 12; 12, 46) und der „Welt“ Sünde weggenommen hat (Joh. 1, 29). In ihm hat sich die „Weltliebe“ Gottes offenbart (Joh. 3, 12), sofern er als der *αὐτῶς τῷ κόσμῳ* (Joh. 4, 19) gilt. Und obwohl sein Reich nicht „von dieser Welt“ ist (Joh. 18, 36 f.), soll schließlich doch die *παντεὴς τῷ κόσμῳ* des Herrn und seines Christus werden (Off. Joh. 11, 16 vgl. mit 2. Tim. 2, 21; 7, 22) wenn Gott seine „Herrschaft“ erheben wird über „alle Welt“ (1 Pet. 2, 13; 2 Tim. 1, 10; vgl. 59, 14; 100, 1 ff.). In diesem Zusammenhang ist nicht nur die Weltentstehung (Pl. 28, c. 9) ein Glaubensobjekt (Ebr. 11, 3 *κτίσας κόσμον κρηπίδων τοῦ ἐκείνου ἵματι θεοῦ*), sondern auch der Weltbehang (2 Petr. 2, 12 *ἀσφαλοὶ καὶ ἡ γῆ ἐπὶ ἀβύσσῳ κειμένη*) vgl. § 13, a) und die gottesfürchtige Weltleitung (vgl. § 14, a Röm. 12, 10; 1 Petr. 1, 9 ff.).

b) Die kirchliche Lehre von der Welt ruht auf dem ersten Glaubensartikel, den Luther ebenso hier als praktisch so auslegt, daß die Weltentstehung durch den „almächtigen Schöpfer Himmels und der Erden“ zugleich und Menschen (daß sich Gott geschaffen hat sammt allen Eventuren) die Gewißheit giebt, daß er sie „noch erhält“ (*adhuc sustentat*) und mit seiner „göttlichen Güte und Barmherzigkeit“ leitet und regiert. So lehrt der erste Artikel, daß der Glaube der Menſch sei „ein Knecht und Bekantnis des Christen auf das erste Gebot gestellt“ (Gott „Über alle Dinge“ lieben), auf daß wir das „Frei erndemen und erndenden, darüber zu sein und aller solcher Güter zu Gottes Ehren und Lob zu brauchen“ und dazu erkennen, daß „er uns mit solch menschpredlichen Gütern durch seinen Sohn und h. Geist überschüttet“ (Cat. maj. S. 452). Während in den lutherischen Bekenntnisschriften der Begriff der „Welt“ (nämlich vgl. Apol. Conf. S. 88, 1;

156, 10 in Zusammenhang mit „Fleisch“ und „Esen“ S. 113 u.) meist als das Herrschaftsgebiet der Sünde (im Gegensatz zum Reich Gottes) gefaßt wird, finden unsere alten Dogmatiker den Gedanken der *creatio* (*creatio*) und *natura* (*generatio*) zunächst im Sinne des 1. Artikels unter dem Gesichtspunkt der *creatio*, *conservatio* und *gubernatio* mundi zu behandeln, wobei der *generatio*, *conservatio* Dei eine etwas unklare Mittelstellung einnimmt zwischen der Welterschöpfung und der Weltregierung.

c) Dabei tritt als zu bekämpfender Gegensatz der christlichen Weltanschauung her die heidnische Weltvergötterung und Naturanbetung zu Tage. Wissenschaftlich betrachtet beruht aber diese auf der pantheistischen und pantodemonischen Vermischung von Gott und Welt. Wir werben im Nachfolgenden gegen diese Naturvergötterung ebenso entschieden unseren Widerspruch geltend machen müssen, als gegen die Weltentgötterung und (atomistisch-physikalische) Welterschöpfung. Das richtige, gesunde Maß eingehalten zwischen der falschen Jannanz- und Transzendenztheorie wird uns dabei als eine Hauptaufgabe der dogmatisch-christlichen Kosmologie entgegenzeten. Vgl. Hölzer, Gesch. der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft. 2 Bb. 1877–79. S. a. derselben „Gottes Zeugen im Reiche der Natur“, 2 Bb. 1881.

## § 12. Die Welterschöpfung.

1. Die Welt ist das sinnlich wahrnehmbare, zeiträumlich bedingte Dasein aller jeden Denkenden über sich hinaus und weit in und das Bedürfnis, dem urächstlichen Zusammenhange der „Dinge“ nachzuforschen. Denn die Gesamtheit der wahrnehmbaren, mannigfaltig gegliederten und geistmäßig geordneten Erscheinungen kann nicht durch blinden Zufall entstanden sein (s. o. § 2 S. 32 ff.). Aber auch durch den wohlbegündeten Causalitätsgedanken gelangt die Menschheit — auf dem Boden des sogenannten „natürlichen“ Welt- und Gottesbewußtseins — nimmermehr zur wahren und vollen Schöpfungslehre. Die vorausgesetzte, aber unbewiesene, weil entlaste Causalreihe der Dynamiden (Kraftcentren) und Weltatome (Stoffelemente) führt höchstens zur Annahme eines Naturzusammenhangs mit dem urächstlichen regressus in infinitum. Die heidnischen und naturphilosophischen Ideen einer „ewigen“ Kosmogonie oder materiell bedingten Kosmophyis sind die notwendige Folge davon. Zum Verständnis einer geisterrfüllten Welt

im Sinne göttlicher Neuschöpfung und Allmachts offenbarung (*κρίσις*), verbunden mit teleologischer Weltorganisation führt und nur der christliche Glaube. Wir bleiben unter dem Banne der Naturnotwendigkeit (Determinismus), wenn wir die Welt aus dem „ewigen Spiel unbewusster Kräfte sich entwickeln“ lassen. Dem Glauben aber ist es gewiß und über alle Nothen tröstlich, daß der sonst unerklärliche und unheimliche „Naturzusammenhang“ uns auf den lebendigen Gott des Heils hinweist, der die Welt durch sein allmächtiges, schöpferisches „Wort“ (geistlichvoll offenbar) ins Dasein ruft, mit seinem Geiste durchdringt und ihrem Ziele entgegengeführt. So allein kann jener „Baun“ durchbrochen und der Weg für das Verständnis einer der Freiheit entgegenstehenden Entwicklung der heilsfähigen Menschheit angebahnt werden.

Hier kommt zunächst Alles auf den Begriff der Schöpfung an. Im weiteren Sinne reden auch die Naturforscher von einer „Schöpfungsgeschichte“ (z. B. Pfaff, Schultz, Otto Ziemken, ja selbst Häckel u. A.). Und auch die künstlerische Thätigkeit bezeichnet man als ein Schaffen, sofern das Kunstwerk nicht aus schon Vorhandenem „gewachsen“ ist oder unbewußt sich „entwickelt“ hat, sondern als ein relativ Neues und Eigenartiges aus der produzierenden Geistesmacht des Künstlers hervorgegangen ist. Aber solche „schöpferische“ Thätigkeit ist und bleibt doch stets eine beschränkte und bedingte (relative). Ja, unter Voraussetzung einer bloßen „Naturentwicklung“ scheint das geistige Segen eines neuen Anfangs völlig ausgeschlossen. Lebensfalls ist der künstlerisch oder kulturgeschichtlich schaffende menschliche Geist nur im Anschluß an die bereits vorhandene Welt, d. h. mit Verwerthung der Materie im Stande, die Idee, die ihn ergreift und begeistert, charaktervoll zu verkörpern. Zudem aber Gott, den wir ja als Urquell alles Lebens (§ 5) und aller Schönheit (§ 8, a) bereits erkannt haben, eine Welt neu setzt und gestaltet (organisiert), ruft er schlechterdings Nichts-Einendes (*καὶ οὐκ ὄντα*) ins Dasein und in lebensfähige Entwicklung. Und das nennen wir doch erst im eigentlichen Sinne schaffen.

Daß die Welt, wie man sagt, aus Nichts erschaffen sei, ist zwar ein ungenauer und mißverständlicher Ausdruck. Denn das sagen. „Nichts“ — das wir uns im absoluten Sinne gar nicht vorstellen können — ist ja keineswegs ein „Substrat“ der Schöpfung. Da gilt der Satz: „aus Nichts wird Nichts“. Und das „Nichtseiende“ als ein des lebensvollen Daseins Ermangelndes — wie man ja auch die sagen. „Materie“ als ein *μη ὄν*, als nihil privativum bezeichnet hat — soll uns eben nicht als eine der Weltentstehung zu Grunde liegende „Substanz“ gelten. Der Begriff der Kosmogenese, soll er anders von bloßer Weltbildung oder Kosmogonie unterschieden werden, schließt jede Art einer bereits vorliegenden oder gar „ewig“ existierenden materia ex qua aus. Kann doch das räumlich Bedingte, stets Veränderliche in den erscheinenden „Dingen“ (*γαρούνα*) nimmermehr durch den ihnen aufgedrückten Stempel des „Absoluten“ zu ewiger geistvoller Selbstlebenbigkeit (*ρούνα*) erhoben werden. Der betretigte, tiefe Sinn der Lehre, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe, liegt also darin, daß das gesammte Welt-dasein nicht das Product eines bloßen (phänomenalen) Bildungsprocesses sein kann, kraft dessen irgend ein noch unentwickeltes oder keimartig verhülltes Sein in die Erscheinung getreten oder etwa künstlerisch durch einen göttlichen Geisteshauch zur Schaltung gebracht worden sei (das ist eben die Voraussetzung der dualistischen oder hylozoistischen, echt heidnischen Weltanschauung, s. v. u. sub c). Soll die Welt in ihrer schlechthinigen Abhängigkeit von Gott und Gott als der freie, selbstherrliche Geist in seiner Welt Herrschaft erfährt und gewahrt werden (s. o. S. 113 ff.), so muß der Schöpfungsact als Wunderthut des allmächtigen Herrn gedacht werden, der mit der ewig in ihm ruhenden Weltidee auch die zeiträumlich sich vollziehende Weltwirklichkeit aus sich herauszufehen, in sichtbares „Dasein“ zu rufen vermag. Hier kommt, ja wurzelt in gewissem Sinne der Wunderbegriff, wie er der gesammten christlichen Weltanschauung eignet (gegen Stopford Brooke). Denn Neues setzen, sozusagen eine Causalreihe aufzulegen kraft geistiger Freiheitthat in der Er-

scheinungsform des zeiträumlich bedingten sinnlichen Daseins — das ist jene uns geheimnisvoll-offenbare, aber doch köstlich-tiefe Wunderwirkung, wie wir sie in unbilliger Weise Gott dem Schöpfer zuschreiben, in abbildlicher Weise auch im schöpferischen Geist des Menschen wiederfinden. Ja, überall um neue Entwicklungskeime aufzuwachen, die aus der bisherigen Reife des „natürlichen“ Geschehens nicht hergeleitet werden können (z. B. bei der Entfaltung des Organischen gegenüber dem Anorganischen, des persönlichen Bewußten gegenüber dem Unbewußten), ahnen wir etwas von dem Wunderbaren, das in der Welterschöpfung (potentiell) enthalten ist.

Diese schöpferische Neuschöpfung schließt aber keineswegs das pflanzliche, rein unvermittelte Fertigsein des Weltganges in sich. Der Welterschöpfer ist zugleich der grundlegende Weltorganisator. Und sofern die Weltorganisation in zeitlichem Nacheinander und räumlichen Nebeneinander vor sich geht, bewahrt sich uns in der Schöpfung nicht bloß die wunderbare Allmacht Gottes, sondern die noch wunderbarere Herablassung, ja Selbstbeschränkung Gottes. Denn der Ewige setzt nicht bloß durch seinen allmächtigen Willen das Zeiträumliche (d. h. die Welt), sondern er bezieht sich damit selbst als innerweltliche Lebensmacht geistiger Art in die Schranke von Zeit und Raum, nicht — wie der speculative Pantheismus sagt — um selbst den „Proceß“ des Werdens durchzumachen, sondern um als Gott, d. h. als Herr der Natur und Geschichte sich der Creatur in creatürlicher Form zu offenbaren. Daher liegt die allmächtige (successive) Weltbildung mit in dem Schöpfungsgedanken. Die spezifische Wunderthat des schöpferischen Gottes bewährt sich so als eine zusammenhängende, durch seinen Geist weise geordnete und ausgefaltete wirksame Bildungs- und Schönheitsmacht (s. o. S. 259 ff.). Daß Gott die Welt als ein reich gegliedertes Ganzes setzt und alle Keime für die Arten-Bildung nach seiner eigenen Weisheit und Ursehne als fertige, sprungslose Entwicklungsreihe will und ausgeleitet, gehört mit zum vollen Begriff der Schöpfung. Hierin liegt das Wahrheitsmoment der Descendenz- oder Entwicklungstheorie. Denn die „Creatur“ als

geschaffene soll ja zugleich als natura — (von nasci hergeleitende, d. h. als geboren werdende und wachsende) — ihr eigenartiges Leben haben und fundethun, ja in ihrer wunderbaren „Logik“ die Unweisheit und Urfschönheit des schöpferischen „Logos“ abspiegeln (s. w. u. nach 2). Also kann sie nicht zombereich — gleichsam wie aus der Pistole geschossen — als fertige Schönheit ins Dasein treten. Sie entfaltet sich vielmehr aus dem vom schöpferischen Geist befruchteten Lohunabohn zu dem „Himmel und Erde“ umschließenden Weltganzen. Jenes noch ungefaltete Lohunabohn ist nicht — wie manche christliche Mystiker wollen — aus einem dunklen vorweltlichen Sündenfall hergeleitet, so daß die gegenwärtige „schön gegliederte“ Welt erst als Folge einer zweiten Neuschöpfung erschiene (Restitutionshypothese). Dem dafür fehlt jeder Anhaltspunkt in dem biblischen Bericht. Vielmehr ist das „wüst und leer“ nur der Erweis für die Allmächtigkeit, wenn man will für das echt göttliche „Nachnichten“ in dem Schöpfungsfortschritt. In der allmächtigen Kosmogonie gelangt die Kosmektikis zu ihrem organisch schönen und zusammenhangsvollen Abschluß.

Dieser kosmogonische Proceß, wie er in dem „Sechstagerwerk“ (Hexameron) unserer menschlichen Existenz nahe gerückt werden soll, deckt sich noch keineswegs mit dem Begriff der Welt-erhaltung (§ 13). Dem jener dem „Schaffen“ innewohnende Begriff des „Neuiegens“ tritt auch bei der ursprünglichen Hervorbringung der ersten Weltorganisation in den Schöpfungsperioden zu Tage. Alle planetarische und tellurische Erstgestaltung, alle physische Keimsetzung und Artenbildung läßt sich nicht als bloße Selbstbewegung und Fortentwicklung des Urstoffes denken, sondern setzt stets ein wirklich neuerschöpferisches, also wunderbares Eingreifen Gottes voraus. Das jenen „Sechstagerwerk“ kann nur zeitlich begrenzte, aber nicht einzelne in „24 Stunden“ sich vollziehende Schöpfungsacte Gottes bezeichnen. Ist doch erst mit dem vierten unter den Gottes „Schöpfungsstagen“ die den Vier- undzwanzigstundentag bebingende Sonne da! Es soll mit jener Bezeichnung (ad hominem) nur gesagt sein, daß Gott in periodisch

bedingter, eventuell Jahrtausende umfassender Succession die Welt hat schaffen und organisieren wollen. Aber eins ist gewiß und dogmatisch für den christlichen Glauben bedeutsam, ja entscheidend: daß nämlich, wie die Weltentstehung, so auch die grundlegende Weltorganisation nur im Zusammenhange mit dem zeitlichen Nacheinander und räumlichen Nebeneinander gedacht werden kann, d. h. daß die Welt nicht ewig ist, sondern „im Anfang“ geschaffen worden. Dies heißt so viel als: die Idee einer durch Gottes schöpferisch-organisierenden Willen hervorgerufenen, räumlich sich ausprägenden Creatur steht und fällt mit der Idee einer zeitlich gearteten Aufeinanderfolge (Succession). Der Satz: die Welt ist in und mit der Zeit geschaffen — oder was dasselbe ist: der beginnende Zeitproceß ist das Correlat zum Begriff der Welterschaffung — schützt uns allein vor der pantheistischen Idee der Weltewigkeit, die eins ist mit der Weltvergitterung (s. u. Anh. c). Denn nur Gott ist ewig (s. o. S. 244) und allgegenwärtig (S. 244) und läßt sich in freier Liebe und creatorischer Selbstbedingung herab zu dem von ihm gesetzten zeiträumlichen Dasein; die Welt aber ist in ihrer creatürlichen Eigenart zeiträumlich bedingt.

Damit soll und darf nun keineswegs gemeint oder gesagt sein, daß wir etwa eine weltlose und innerweltliche Periode göttlichen Lebens unterscheiden oder die Frage aufwerfen dürften, was denn Gott gethan, „bevor“ die Welt erschaffen worden. Denn — wie wir oben schon gesehen (S. 247) — kann auch Gottes Sein und Wesen der Begriff der Zeitfolge überhaupt nicht übertragen werden, da er allein Zeiten setzt und alle Zeiten als der Ewige beherrscht. Freilich wird die Weltidee oder die ideale Weltmöglichkeit als eine ewig in Gott vorhandene gedacht werden müssen. Aber die reale Weltwirklichkeit fällt notwendig mit dem auf eine „Fülle der Zeiten“ hinweisenden „Anfang“ aller Dinge zusammen, mögen wir uns diesen „Anfang“ als solchen deutlich vorstellen können oder nicht. Anangelslosigkeit des zeitlich und räumlich Bedingten, m. a. W. „ewige Welterschöpfung“ ist noch viel unbegreiflicher, ja ein Widerspruch in sich und führt, falls wir ihn

uns gefallen lassen, notwendig zur Annahme eines theo-kosmogonischen Proceßes, der die feste Abhängigkeit der Welt von Gott in Frage stellt und mit der Selbstüberlichkeit auch die Welt Herrschaft und Weltfreiheit Gottes, ja den freien, geistigen Liebesgrund der göttlichen Schöpferthätigkeit zu gefährden droht.

2. Der Grund der Welterschöpfung kann für den christlichen Glauben kein anderer sein, als der freie Rathschluß Gottes des Vaters, der durch die mittelriche (mediatorische) Macht des schöpferischen Wortes (Logos) und in der Kraft jenes sich herablassenden (inhabitativen) Geistes alles Daseiende ins Leben rief. So ahnen wir den dreieinigen Heilsgott im Hintergrunde der Schöpfung (s. o. S. 181 ff.), denselben ewigen Gott, der die heilige, mittheilende Liebe ist und der uns durch Christus in seiner wunderbaren, weil neu schöpferischen Heilswirksamkeit offenbar wird. Der Vorgang der Schöpfung (*κτίσις*) wird uns zum Prototyp der Neuschöpfung (*κατακτίσις*); und diese „Regeneration“ der Menschheit (nach eingetretener Degeneration, wie krank es bezeichnet) setzt die ursprüngliche „Generation“ als Gottes freie Liebesthat voraus. Nur dürfte der Ausdruck Generation zweideutig sein. Denn es handelt sich hier nicht um eine ewige „zeugung“ aus dem Wesen des Vaters (wie bei dem Sohne, s. o. S. 194), sondern um eine durch seinen schöpferischen Liebeswillen bedingte, zeiträumlich zu Tage tretende Neufassung dessen, das „vorher nicht da war“, wenn wir uns so menschlich ausdrücken dürfen (s. o. S. 300 f.). M. a. W.: die Welterschöpfung stellt sich, ihrem inneren Freiheitsgrunde nach betrachtet, weder als ein „nothwendiger“ Ausfluß (Emanation) göttlichen Wesens, noch auch als ein „zufälliger“ Willküract göttlichen Entschlusses dar. Vielmehr erscheint uns die Schöpfung als die in Gottes ewigem Rathschlusse ruhende Selbstoffenbarung göttlicher Allmacht (S. 250 f.) und Güte (S. 277 f.), wie sie — zur Herstellung voller Gegenseitigkeit der Gemeinschaft und der persönlichen und geistigen Creatur — sich selbst kraft liebevoller Herablassung in die Schranke von Raum und Zeit hineinzuheben vermag (S. 252 ff.). Darin liegt der eigentliche motorische Kern für die Dankbarkeit

und Gegenliebe, wie sie nur innerhalb der heilsfähigen Menschheit zu bewußter Erfassung der ewigen creaturischen Liebe von Seiten der zeiträumlich bedingten Creatur zu gelangen vermag (f. u. u. § 13 ff.).

Allerdings stellt sich uns hier das schwierige, für unseren Verstand wohl kaum lösbare Problem entgegen, wie denn der schlechthin geistige und selbstherrlich Eine Gott (§ 5 ff.) diese leblich erscheinende und mannigfaltig individualisierte Welt hervorbringen vermochte. Aber dieses Problem ist ein ebenso tiefes und unergründliches, wie jenes andere, oben schon von uns berührte (S. 300 ff.), wie denn aus dem Schoß der Ewigkeit das zeiträumlich Bedingte herausgeboren werden konnte. Man gehau, wie ich glaube, den Knoten dieses Problems, wenn man entwerfer Gott selbst eine lebliche Natur zuschreibt (f. u. S. 132 ff.), d. h. ihn zur weltartigen und naturhaften *res extensa* macht, oder aber sich die Welt als ewige denkt, d. h. die Natur selbst als göttliches Wesen (als den ewigen „Leib“ Gottes) faßt. Das hieße sich mit beiden Füßen in den Abgrund heidnischen Creaturvergötterung hürzen und schließlich die Gottheit zum Wesenentwicklungsproceß degradiren, indem man für den Syllogismus, d. h. für die Idee der ewig selbstlebendigen und sich selbst gebährenden Materie (Hyle) schwärmt. Die „Materie“, d. h. der Stoff als solcher, ist aber an sich betrachtet (d. h. abgesehen von der in ihr sich kundgebenden: schöpferisch-bildenden und formgestaltenden Seitesmacht) durchaus nichts Wirkliches (Reales), sondern stets etwas Werdenes, sich Veränderendes, Unselbständiges, d. h. rein Phänomenales und Unfaßbares. Die sogen. „Materie“ hat, als die zeiträumlich bedingte Offenbarungshülle des Geistes, lediglich die Aufgabe — und eben daher auch die von Gott ihr verliehene Fähigkeit — die in der göttlichen Schöpferweisheit ruhende Logik zu verkörpern und die in der Schöpferkraft ruhende Lebensfülle zu individualisiren. So wird für die höhere Creatur (den Menschen) die Leblichkeit zum functionirenden Organ des Geistes. Die ewige Idee in Gott gewinnt Fleisch und Blut. Und die Natur wird uns nicht bloß lebendig, sondern geistvoll und gottvoll.

Gipfelt doch das täglich beobachtbare Geheimniß alles Werdens — aller Genesis und Generation — darin, daß der Geist, als die übersinnliche (motorische) Ursache aller Lebensbewegung und Lebenskraft, „offenbar werde im Fleisch“. Eben deshalb kann aus der bewegten und „bebrüteten“ Keimfülle der uns im Grunde unbegreiflichen „Hyle“ (Zu.) immer wieder Geistiges, Bewußtes, Thatkräftiges und Schöpfungstreibendes emporstehen! Das können wir in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit fort und fort bemerken, wenn uns das Auge für dieses Staunen und Erstaunen über die durchaus „wunderbaren“ Vorgänge geistiger (schöpferischer) Production nicht verblendet oder gar erblindet ist. Ja, die Naturwelt wird unserem Geiße überhaupt erst erkennbar, sofern wir sie selbst als geistig begründen und gewart ansehen. Denn nur Gleiches wird von Gleichem erkannt. Das rein Körperliche als solches bleibt uns unverständlich. *Mons notior corpore*. Das sogen. Wirkliche, das Leblich-Reale, wird uns erst durch seinen geistig-idealen Zusammenhang zu voller Wahrheit, d. h. zu innerlichem Besitz.

Diese ideal-realistische Weltanschauung drängt uns nun weiter mit innerer Nothwendigkeit zu jenem gefunden theistischen Konismus, der den selbstherrlichen Gottesgeist als den schöpferischen Urquell und stetig wirksamen Ursprung aller Naturphänomene, sowie als das treibende Motiv oder den erfolgreichen Beweggrund aller gesunden Culturentwicklung und menschlichen Thatkraft im Glauben zu erfassen sucht. Ja, die große Wirklichkeit kam nur durch solch eine tiefere, echt christliche Creationsstheorie genügend beantwortet und geklärt werden. Alle erscheinende Wirklichkeit der Natur in ihrer reichgegliederten, gottgeheiligten Mannigfaltigkeit, wie in ihrer fortschreitenden und zusammenhängenden Artenbildung (analogen Generationsreihen) wird uns so erst geistvoll und in wahren Sinne der Vergegenwärtigung zugänglich, weil eben auch in der Natur der Geist das Primäre, das wahrhaft Lebende ist. Deshalb — und nur deshalb ist es verständlich und erklärlich, daß aus dem Naturboden immer wieder das Geistige als höheres, be-

wußtes Personleben im Menschen sich entfalten und geschichtlich entwickeln — aber freilich auch verwideln (degenerieren) kann, wo die Freiheit in Veracht kommt. Dann ist es aber wiederum nur das Wort und der Geist Gottes, aus denen eine Neuschöpfung hervorzugehen vermag. Wie die ursprüngliche Welt (*αὐτὴν οὐρανὸν*) ihren einheitlichen Entstehungs- und Lebensgrund in dem alles Gute, Wahre und Schöne bebingenden, freien Liebeswillen des Vaters hat, der durch sein „Wort“ und seinen „Geist“ sie ins Dasein rief, so soll und kann sie — nach etwa eintretender Fehlentwicklung (Degeneration, s. Abschn. II) — auch nur durch das Reischgewordene Wort (in Christus) und den wiedergebärenden *h. Geist* (in der christlichen Gemeinschaft und schließlich im *αὐτὴν μετάνοια*) zu voller Erneuerung (Regeneration) gelangen (s. Abschn. IV f.). Deshalb ist für uns Christen nur in der Person Christi auch die christliche Weltanschauung gewährleistet und der Schöpfungszweck verbürgt.

3. Nicht bloß der kindlich dankbare Glaube, sondern auch eine vertiefte Beobachtung der Natur und Geschichte sieht sich genötigt, die Welt vom teleologischen Gesichtspunkt aus anzusehen. Zwar wird und muß die rein mechanistische Naturforschung auf den Nachweis eines „Zweckes“ in der Natur verzichten. Denn in dem „Physischen“ als solchem läßt sich höchstens „Zielstrebigkeit“ (A. E. v. Baer) im Zusammenhang mit anorganischem und organischem Gestaltungstriebe nachweisen. Aber eben deshalb ist von diesem Gesichtspunkte aus eine Weltklärung — näher: ein Verständnis der Menschheitsgeschichte auf dem Naturboden irdischer Welt — schlechterdings unmöglich. Die Appellation an das „Naturgesetz“, die Annahme eines Protoplasma oder Bathybios, einer Attraction und Repulsion (resp. Vibration) der Atome oder Dynamiden, die Hypothese einer „Selection“ und „Zuchtwahl“ in unendlich langen Zeiträumen erscheint uns wie ein *asylum ignorantiae*. Ist die Himmel und Erde umfassende Weltorganisation eine ziel- und zwecklose, dann ist und bleibt doch der „Zusatz“ das sie beherrschende „Princip“ (!). Das wäre aber eins mit der

unflüchtigen Behauptung der Grundlosigkeit und Unvernunft wie des Weltbestehens, so der schöpferischen oder zeugenden Macht. Uns aber ergibt sich aus dem geistigen Freiheits- und Vernunftgrunde der Welterschöpfung (s. o. sub 2) mit innerer (logischer, ethischer und ästhetischer) Notwendigkeit ein bewußt gedachtes und gewolltes Ziel. Das erst nennen wir mit vollem Recht den „Zweck“ (als „Willensziel“ nach Kant). Der Zweckbegriff steht und fällt mit jener oben beschriebenen geistig-idealen Signatur der Welt.

Freilich darf der gottgezielte Schöpfungszweck oder die Verwirklichung eines Schöpfungsplans nicht als Vertriebigung eines dem göttlichen Selbstleben innewohnenden Mangels durch außer ihm liegende „Mittel“ vorgestellt werden (Spinoza). Auch dürfen wir weder die Welt, noch das sich in ihr verwirklichende Reich Gottes als „den Selbstzweck“ Gottes bezeichnen (A. Ritschl). Das wäre nicht bloß mißverständlich ausgedrückt, weil es im pantheistischen Sinne gedeutet werden könnte; es widerspräche auch der von uns bereits erkannten Selbstgenugsamkeit des selbstherrlichen und in sich seligen Geistes (§ 5, 1; 10, 2). Kimmernmehr aber kann die Selbstproffenbarung dieses Geistes ohne einen, seinem inneren idealen Wesen entsprechenden Willens- und Liebeszweck gedacht werden, es sei denn, daß wir uns einen toten oder abstracten Gott vorstellen, der überhaupt zu vornehm wäre, um sich in Wort und That schöpferisch kund zu thun und innerweltlich, resp. innergeschichtlich zu bezeugen. Liegt der gesammten Schöpfung eine Ideenfülle zu Grunde, so wird und muß auch in der finally erscheinenden Welt Geist und Wesen des Schöpfers sich abspiegeln. Die Selbstverherrlichung oder die Ehre Gottes (§ 10, 1) ist also auch der nächste und höchste Endzweck der Creatur.

Die Selbstverherrlichung in der Offenbarungsphäre darf aber nicht (in pantheistischer oder pankosmischer Weise) als Selbstvermittelungsproceß Gottes oder (nach mystisch-speculativer Auffassung) als Selbstdarstellung Gottes in der Sphäre der Leiblichkeit gefaßt werden. Creation ist noch nicht Incarnation; sie involviret nur die Möglichkeit, keineswegs aber die an sich seiende

Nachwendigkeit einer Verleiblichung oder Menschwerdung Gottes als Schöpfungsziel (s. w. u. § 27). Die Selbstverherrlichung Gottes in der Creatur trägt vielmehr den Charakter der Manifestation. Und diesem Zweck entsprechend muß auch die ursprünglich durch Gottes Wort und Willen hervorgerufene Welt derart organisiert gewesen sein, daß in ihrer äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Eigenart das Weien göttlicher Herrlichkeit wahrnehmbar in die Erscheinung treten konnte. Hier wuchtet der für die ganze heilsgeschichtliche Selbstoffenbarung (Revelation) Gottes so wichtige Begriff der Theophanie, kraft welcher der selbstherrliche Gott (durch herablassende Selbstbeschränkung) der zeitlich und zeiträumlich bedingten Creatur zugänglich, ja für den heilfähigen Menschen, auf den die Schöpfung (insonderheit das Hexaëmeron) abzielt, sozusagen erst umgänglich wird. Der Paradieseszustand der Anfangswelt, in der sich die „Urgeschichte“ zwischen Gott und Mensch abspielt (s. w. u. § 16), ist die notwendige Voraussetzung für diese Selbstverherrlichung und Selbstermanifestation Gottes in der Welt. Als „Garten Eden“, als „Paradies“ gedacht, war sie durchaus frei von dem Widerspruch des Übels, wie von der zerstörenden Macht der Todesgewalten und dem Leben gefährdenden und zerstörenden „Kampf ums Dasein“. Diese werden uns erst verständlich nach eingetretener Sünde (§ 22 f.).

Die ursprüngliche „Güte“ oder „Vollkommenheit“ der durch Gottes Wort und Weisheit hervorgerufenen Welt — (siehe, es war Alles „sehr gut!“) — schließt aber weder die Entwicklungsfähigkeit und -bedürftigkeit, noch die Möglichkeit einer Selbstentwicklung aus. Denn mit der Erschaffung einer persönlichen Creatur, die zu geeigneter Arbeit und Herrschaft über die Welt berufen ward, sowie mit dem Gedanken einer Geschichtsentwicklung ist notwendig auch die, wenn auch bedingte Freiheit der Selbstbethätigung und demgemäß auch die Möglichkeit eines Mißbrauchs dieser Freiheit gesetzt (s. w. u. § 18 ff.). Aber zunächst weist uns die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt darauf hin, daß sie nicht bloß in Naturherrlichkeit prangte, sondern der geeignete Boden war und

mehr und mehr werden sollte für eine culturliche und geschichtliche Entwicklung (s. § 13 f.). So erscheint die Welt zum Reizmittel und zum Organisationsgebiet für den Menschen bestimmt und geeignet, auf daß sich in ihr das „Reich“, d. h. die Königsherrschaft Gottes in Form menschlicher Liebes- und Lebensgemeinschaft verwirkliche. „Nicht die Menschwerdung des Sohnes Gottes“ oder sein „Eingehen ins Fleisch“ ist die notwendige Folge der Welterschöpfung — das ist erst Folge der Sünde und Mittel der Erlösung —, sondern die „Sohnwerdung der Menschheit“ erscheint als das ursprüngliche Weltziel Gottes (so J. T. Beck, *GLZ.* II S. 273). Der Satz: „die Welt ist zur Ehre Gottes geschaffen“, wandelt sich so zu dem erweiterten Folgesatz: „die Welt ist zur Befeligung der Menschheit und zu einem Reich Gottes durch die allmächtige Liebe ins Dasein gerufen worden“. Das „Reich“ oder die „Königsherrschaft Gottes in der Menschheitswelt“ ist zwar nicht „Selbstzweck Gottes“, wohl aber der selbstigste Zweck, d. h. die Liebessabsicht Gottes in der „von ihm, durch ihn und zu ihm“ geschaffenen Welt.

Nicht also die Unendlichkeit des Raumes mit seinen Millionen von „Welten“, noch auch die grenzenlose Zeitdauer unabsehbarer Entwicklungsperioden begründet für unsern christlichen Glauben die Größe und den Werth der Welt. Nur sofern und soweit wir durch die in Christo gipfelnde Selbstoffenbarung Gottes des allmächtigen Vaters von dem persönlichen Contact zwischen dem creatürlichen und creatorischen Geiste etwas wissen und erleben, d. h. nur unter Voraussetzung einer zwischen dem Weltgott und der heilfähigen Menschheit sich begebenden Geschichte wird die gesammte Schöpfung ein reiches Gebiet wahrer Selbstverherrlichung Gottes und wirklicher Gottesgemeinschaft der Menschen. Das spiegelt sich unbilliger Weise ab in der Sabbathruhe Gottes. Diese kann — da von einer Ermüdung Gottes oder einem wirklichen Aufhören seiner schöpferisch gestaltenden, erhaltenden und weiterregierenden Thätigkeit nicht die Rede sein darf —, nur so viel bedeuten, daß „Gott nicht über den Menschen hinaus hat schaffen wollen“ (v. Hof-

mann). Die „Ruhe Gottes“ symbolisiert also für uns die nunmehr eintretende selige und beseligende Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch innerhalb der irdischen Schöpfungsphäre (W. Volk, „Die Urgeschichte“ 1897 S. 12 f.). Daher gewinnt eben — wie wir schon oben sahen (S. 292 ff.) — die Erde gegenüber allen sonstigen „Welten“ vom teleologischen Gesichtspunkte aus eine ganz besondere, zentrale Bedeutung — wir könnten sagen einen „Zwigsfeltswert“ — sowohl für die ungeschichtliche Selbststiftung Gottes als für die weitere Entwicklung und schließliche Vollendung des Reiches Gottes. Denn dieses soll sich nicht etwa in einem nebulösen „Jenseits“ vollziehen, sondern auf dem durch himmlische Geisteskräfte belebten und durch Gottes Wort und Tat geheiligten irdischen Schauplatz einer gottmenschlichen Entwicklung (vgl. w. u. § 60 f.).

So weist uns bereits die erste Schöpfung mit dem ersten Adam in prophetischer, urbildlicher Vorstufe auf die Neuschöpfung in dem zweiten Adam und auf das schließliche Schöpfungsziel in der vollendeten Gottesmenschheit hin. Das werden wir in dogmatischem Zusammenhange näher zu begründen und zu erläutern im Stande sein, wenn wir Natur und Geschichte als die Gebiete göttlicher Welterhaltung (§ 13) und Weltregierung (§ 14) mit fester Beziehung auf die geschichtliche und heiligsfähige Creatur näher ins Auge fassen.

## § 12. Zusammenfassung.

1. Im Gegensatz zu allen heidnischen Ideen von einer materiell bedingten Kosmophysis oder ewigen Kosmogonie behauptet der christliche Glaube eine Welterschöpfung (Kosmofysis) in dem Sinne, daß der allmächtige Gott mit dem Weltanfange (ex nihilo) auch den wunderbaren Anfang einer zeiträumlich bedingten Weltorganisation (in tempore) gesetzt und gewollt hat.

2. Der geistige Freiheitsgrund der Schöpfung kann (äriologisch) nur so gemahnt werden, daß wir die Welt, als eine durch das Wort Gottes (Logos) entstandene und kraft seiner Geist-

wirkung belebte, aus der sich selbst mittheilenden und herablassenden Liebe Gottes des Vaters herleitet.

3. Damit ist auch (teleologisch) das Schöpfungsziel gewähreistet, sofern mit der ursprünglichen, in ihrer paradiesischen Eigenart vragenden Weltorganisation auch der durch die Sabbatrube symbolisch vorgebildete, auf Erden sich erfüllende Reichszweck zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschheit angebahnt erscheint. Darauf weisen uns sowohl die Welterhaltung (§ 13), als die Weltregierung Gottes (§ 14) hin.

a) Die 1. Schöpfung gibt uns im Grunde keine Schöpfungslehre, sondern nur einen Schöpfungsbericht, und zwar einen doppelten, indem der erste (1 Mos. 1, 1—25) die anfangsweltliche Entziehung und allmähliche Befestigung der Welt („Himmel und Erde“) auf den Menschen hin, der zweite (1 Mos. 2, 4—25) die Beziehung des in geschichtlicher Differenzierung geschaffenen Menschen zu der ihn umgebenden und als sein Herrschaftsgebiet ihm angewiesenen irdischen Naturwelt darstellt (s. w. u. § 16). Daher darf man eigentlich nicht von „zwei Schöpfungsberichten“ reden, um dann vergebliche Auslegungsversuche zu machen, sondern muß von vorn herein den spezifisch unterschiedenen Gesichtspunkt in beiden Berichten betonen. Der erste stellt mit Hervorhebung der Zeitfolge (Sechstagewort) die Welterschöpfung der Naturwelt auf den Menschen hin dar; der zweite erzählt die beginnende Geschichte (Genese, Geschichtsfolge vgl. 1 Mos. 2, 4; 6, 9; 10, 31 etc.) des Geschaffenen (ohne Rücksicht auf die Zeitfolge ihrer Welterschöpfung) vom Menschen aus betrachtet. Mit Recht ist betont worden (Kosman, Schriften, I. 277 ff.), daß beides „einanderbezuhalten“ sei, um des „Charakteristikum der Offenbarungsreligion gegenüber der heidnischen Naturreligion, die „beides vermengt“, zu machen (W. Volk, Urgeschichte S. 10). Es die beiden Berichte — die vielfach eine Parallele, aber zugleich eine wesentliche Correctur heidnischer (bes. ägyptisch-babylonischer) Sage enthalten (gegen Gunkel, Stengel u. A.) — als offenbarwahrgenommener Wison (G. Aug. neuerdings Staß), oder geschichtlicher Lebensleistung (Fr. Teichgr. Aris, Ruppert u. A.) entstanden, läßt sich wohl kaum entscheiden, ist auch für unsern Glauben unwesentlich. Die Hauptsache ist: es wird hier keine naturwissenschaftliche Deutung und Erklärung der Weltentstehung beabsichtigt oder gegeben, sondern es waltet die religiöse Betrachtung in dem Sinne vor, daß die gesammte Welt und die Erde, als Schauplatz der Menschheitsgeschichte, einzig und allein auf Gottes schöpferisches Wort und belebenden Geist zurückzuführen sind. Hier dürfen nicht sagen: „die Unwissenheit der Schöpfungsberichte stümmen den Glauben nicht“ (J. Rastan, Dogm. S. 227). Es ist tröstlich für den



wenn er (3. B. Mat. 18, 12) redet von der *ἀρχὴ κόσμου, ἢ ἀρχαῖον ὁ κόσμος* usw. usw. (vgl. Mat. 10, 2; von Anfang der Creatur hat Gott für alle Mann und Weib geschaffen). Und wiederholt braucht er den Ausdruck: *πρὸ ἢ ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* (Matth. 13, 35; 25, 31; Luk. 11, 50; Joh. 17, 24; vgl. Eph. 1, 1 ff.; Ebr. 9, 26; 1 Petr. 1, 20; Off. Joh. 10, 2; 18, 2; 17, 8). (Aber hebräisches Creaturverhältnis gegenüber (Röm. 1, 25: *ἐκτίσθησαν ἢ κτίσθαι πρὸ τοῦ κτίσθαι* cf. v. 25) wirkt Paulus die Allener (Apost. 17, 24 f.) auf den Gott, der die Welt und Alles, was in ihr ist, gemacht hat (vgl. Apost. 14, 15). Ein beachtliches wie seine spezifisch schöpferische Allmacht charakterisiert Röm. 4, 17, wo von Gott gesagt wird, daß er nicht bloß die Todten lebendig macht, sondern „das Nichtseiende ins Dasein ruft“. Daher ist Alles (*τὰ πάντα* Röm. 11, 36; 1 Kor. 8, 2), „von ihm und durch ihn und zu ihm hin geschaffen“, weshalb ihm allein die *δόξα ἐκ τῆς αἰῶνος αἰῶνος* gebührt. Und zwar *ἐκ τῆς γενεῶν ἀρχῆς* (Ebr. 11, 2) ist das Sichtbare geworden, b. h. nicht etwa aus der Unzusammenhang (materiellen) Sinnenwelt entstanden, sondern durch Gottes Allmachtswort geschaffen, was wir freilich nur durch den Glauben erkennen (*πίστεως ὁρατοί*; vgl. Röm. 1, 19 f.). Spezifisch neutestamentlich, wenn auch im engsten Anschluß an den alttestamentlichen Schöpfungsbericht, ist vor der Geburt, daß durch den vorweltlichen Schöpfer, und in der Fülle der Zeit (Gal. 4, 1) erschienenen Logos (Joh. 1, 1; Kol. 1, 12 f.) schon die erste Weltgeschöpfung, und dann die mit dem zweiten Adam gefetzte Neuschöpfung entstanden ist. Davin stimmt der tiefinnige, mit keinem *ἐκ ἀρχῆς ἢ ἐκ ἰσχυροῦ* an Gen. 1, 1 einwirkende jehowische Schöpfungsbericht (Joh. 1, 1–2 vgl. mit Off. 3, 14, wo der Sohn Gottes als *ἢ ἀρχῆς τῆς κτίσεως πάντων ἡγεμὸν* (vgl. auch) und der Gebote des Gebotensbuches (1, 2 f. *ἀπὸ ἀρχαίων τῶν αἰῶνων* vgl. 11, 2), sowie Pauli Bezeichnung des Gottessohnes als *ἀπὸ καταβολῆς πάντων κτίσεων* (Kol. 1, 12) aufs Beste zusammen. Dem zeitlichen Anfang der Creatur steht der Logos, resp. der „Gestaltbarene“ als der ewig „zu Gott hin“ gegenüber (das *ἢ* ist zu betonen, *et waz* schon da, da die Welt anfangslos war). Sagt doch Paulus von dem geschichtlich erschienenen „Jesus Christus“, daß durch ihn (*διὰ τῆς ἡμετέρας κτίσεως*) Gott Alles geschaffen habe (Eph. 3, 9; 1 Kor. 8, 2), womit freilich die historische Person nur in ihrem vorweltlichen und überweltlichen Dasein (Präexistenz) gemeint sein kann. Daher ist auch „auf ihn hin“ das Weltziel gerichtet (*ἐκ τῆς αἰῶνος αἰῶνος* vgl. 2 Kor. 8, 6; Röm. 11, 36). So daß der erste Adam auf den zweiten hinwirkt (1. Kor. 15, 22 ff. vgl. v. 22). Der „neue Mensch“ der „nach Gott geschaffen wird“ (Eph. 4, 24; Kol. 3, 1), ist nichts anderes als die neu-schöpferische Herstellung des Urpärchens zum getigelteten Ebenbilde (1. Jo. 1, 18, 21). Das Ziel der Welt ist aber das *πρόσωπον τοῦ πατρὸς* (1. Jo. 1, 18, 21). Das Ziel der Welt ist aber das *πρόσωπον τοῦ πατρὸς*, wo schließlich „seine Zeit“ mehr sein soll (Off. 10, 2: *πρόσωπον αἰῶνος αἰῶνος*).

So soll sich dann jene Verheißung von dem „neuen Himmel und der neuen Erde“ erfüllen, die Gott „schaffen“ will (vgl. Off. 21, 1; 2 Petr. 3, 13 mit Jes. 65, 17). In diesem Vollendungstriebe wird man das große Loblied sagen, das der geistvollste Lehrer der himmlisch Verklärten vor dem „Stuhle“ Gottes anstimmen läßt (Off. 4, 11): „Würdig bist du, Herr unser Gott, zu nehmen Preis und Ehre und Gewalt; denn du hast alle Dinge geschaffen und vermagst keines Willens“ (*διὰ τὸ ἄκρητος σου*) waren sie da und werden geschaffen“.

b) Die allgemeine Grundlage der kirchlichen Schöpfungslehre in den kretenischen Bekenntnissen ist einerseits — wie es im Nischen liegt — das Credo in unum Deum omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium et invisibilium; andererseits das Credo in unum dominum Jesum Christum . . . genitum non factum . . . per quem omnia facta sunt et in Spiritu S., dominum vivificantem etc. — Im Apostelium ist das creatorem coeli et terrae späterer Zusatz zu patrem omnipot., während im altkirchlichen Symbolen sich nur das Epitheton: *ναυτογενεος* findet. Jedenfalls ist für das altkirchliche Dogma von der Schöpfung — sowohl im Nischen wie im Apost. — der trinitarische Hintergrund unverwundlich (vgl. Met. 1 im Cat. maj. p. 443 f.). Charakteristisch für den spezifisch christlichen Glauben ist es, daß schon die älteren Bekenntnisse (3. B. der Sätze des Credo) die Schöpfung aus Nichts behaupten, während die Apologeten (Justin, Athanasius, auch Greg. Hier.) die im Grunde heidnische Vorstellung von einer Weltbildung *ἐκ κινήσεως ἕως* nicht je bestimmt ablehnen. Erst gegenüber der großkretischen Idee von einem zwischen dem höchsten Gott und der materialen Materie vermittelnden Weltbildner (Demiurg) ward (vgl. durch Iren., Hippol., Tert.) jene altkirchliche Lehre näher fixiert und warentlich von Augustin das Reimement (Anfang der Welt) als mit dem Begriff der creatura notwendig geknüpft hingestellt (s. w. u.). — Die eigentliche Idee von einer „ewigen Schöpfung“ — wenn auch nicht dieser höchsten Welt, so doch einer idealen Weltreihe (Weltstufen) vgl. *de primo*. III, 5, 8) — ist nie kirchlich geworden. Sie findet sich charakteristischer Werke nur bei pantheistisch angehauchten Mystikern wie Scotus Erigena oder Herolden des Mittelalters. — Davin waren und sind alle kirchlichen Konfessionen einig, daß die Welt als creatura allein aus Gottes allmächtigen Schöpfer-Wort hervorgeht, mit Ausschluß einer *materia ex qua* und mit Umwertung des Gedankens einer *edwigen* (hegemonischen) Weltvererbung (emanation). Daher stellen die a. D. die Formel einer *creatio ex nihilo* und in tempore auf. Das nihil sollte nicht als privativum (*non*) oder *negationem* im philosophischen Sinne), sondern als *pare negativum* (*non*) gefaßt werden, weshalb auch statt *de ex nihilo* gesagt werden *post nihilum creavit Deus mundum* oder statt *in tempore* die

Formel cum tempore gebraucht wurde — nisi menschlich anspindlungliche Ausdrücke für den an sich wahren Gedanken des Glaubens an eine weltlich: Schöpfung, d. h. der creatio als einer actio Dei, qua res omnes visibiles et invisibiles liberrime voluntatis suae imperio omnipotentis et sapienter produxit (ex nihilo sex diorum spazio [i. u. u.] in nominis sui laudem et hominum utilitatem [Luther]). Gemeinhlich weiß darauf hin, daß die philosophia creationem ex nihilo ignorat, angeblich weil de nihilo nihil fit. Aber dieser Satz geht nur für das Gebiet der causae secundae. Hier aber — beim Schöpfungsbeginn — handelt es sich zunächst um jene creatio prima (immediata), durch welche Kraft der omnipotentia absoluta (I. o. S. 258) sowohl der Stoff, wie die erste Inzelsform der Welt entstanden sei. Daran schließt sich die creatio secunda (mediata seu continuata), wo Gott Kraft seiner omnip. ordinata in bestimmter Zeitfolge (Organismen) ex nihilo privativo (dem tohawauboh) die vollendete Welt geschaffen habe. Dabei halten die a. D. an der unfehllichen Zeugung der „sechs Tage“ fest, ohne doch im Stande zu sein, jene creatio secunda ordinata klar und bestimmt gegen die conservatio (I. § 13) abzugrenzen. Auch kommt es bei ihnen nicht zur bestimmten Entwicklung des Gedankens, daß im Schöpfungsbeginn (I. o. S. 269 ff.) der Wunderbeginn sein eigentliche Wurzel hat. Sie unterscheiden wohl *miracula naturae, providentiae et gratiae* (I. § 18, 1) aber nicht im Zusammenhang mit der Lehre von der creatio. Die altathanasianische Thee von einer *creatio divina (causa) scilicet in Christo* und *recreatio (recreatio) in eis* (wie *ἐκ νεκρῶν ἐν αὐτῷ* im *ἀδύνατον*) wird nur bei der Frage nach dem *finis creationis* von unseren a. D. geistert (I. u. u.). Der *finis et intentio* mundi wurde aber mit uns nicht geführt als Argument für die zeitliche Weltentstehung (*mundus nec ab aeterno fuit, nec ab aeterno creari potuit, sed in principio illi, quo omnia tempore suae coepit*). Dabei wurde die Unschärfe dieses Mysticismus für unser zeitlich bedingtes Denken voll anerkannt, indem es sich hier nicht bloß um einen logen. *art. mixtum*, sondern um einen *art. fund. fidelis* handelt. Die Frage aber — wie sie Augustin schon organisierte (De civ. Dei XI, 5; vgl. Conf. XI, 12 sq.) — was denn Gott gethan, bezweck er die Welt geschaffen, wurde zurückgewiesen mit dem Hinweis darauf, daß für den ewigen Gott (resp. für seine aetempore processus aeternitatis, wie Augustin sie nannte) kein *tempus* grübe.

Gleichwohl wurde bei Erklärung der Frage nach dem Grunde der Welterschöpfung das *decretum creationis* (die Weltidee in Gott) als ewig gefast (vgl. von den reformierten Dogmatikern). Die Weltwirklichkeit aber ist und bleibt ein opus externum Dei (opus ad extra I. o. S. 233 ff.). das in nach seinem *honestissimum* als actio libera vollzogen habe. Non necessitas naturae — sagt Calov — sed libertas voluntatis sese communicantis sei die causa creationis, movet ibi bonitas Dei locum dante, quo sicut

summam bonam communicare voluit et liberrime communicavit. Sollo; begründet das nicht bedenklich, daß Gott, als selbstgenügendes Wesen (*totus-esse*) potuit creare aut non creare, citius vel serius (?), hoc vel alio modo condere (?) — was freilich an die zeitliche Weltidee heranstrift. Erprobend wurde die Schöpfung (opus ad extra) als trinitarische Selbstbezeugung des sich offenbarenden Gottes (*quod non inchoavit esse*) anerkannt, sofern der Vater, *et sic se servavit* (I. Act. 3, 4; Röm. 11, 26), propter ordinem operandi durch den Sohn (*et sic se servavit* Joh. 1, 3; Kol. 1, 1) und in Kraft des alles creatürliche Leben erfüllenden Geistes (Gen. 1, 2; *et sic se servavit* Röm. 11, 26) Himmel und Erde geschaffen.

Der geocentrische Gesichtspunkt wird von den kirchlichen Dogmatikern insofern gemahnt, als der *finis ultimus* creationis nicht bloß — wie die Galileiker einseitig gemäß ihrem *decretum generale* behaupteten — die gloria Dei sei (Psi. 19, 2), sondern die Offenbarung der Liebe und Gnade Gottes im regnum gratiae, d. h. in der zur Gemeinschaft mit ihm geschaffenen Menschheit (*finis intermedius* hominum utilitas: omnia enim Deus fecit propter hominem, hominem autem propter se ipsum). Dazu sei die Erde von Anfang an zum paradiesischen Wohnort der Menschheit bestimmt und in vollkommener Weise von Gott geordnet gewesen. Nicht die Menschwerdung Gottes — wie Osiander meinte sei das notwendige Schöpfungsziel. Dies sei vielmehr als Wiederherstellung (Reinigung) in Folge des eingetretenen Verderbens durch die Sünde notwendig geworden, so daß nun *theologisch* — durch Gottes Erbarmen die Erde — die Welt ihr Ziel in Christo habe (Kol. 1, 10; Eph. 1, 10). Dieses Ziel aber ist die consummatio mundi. Es vermindert sich jedoch so, daß die Erde der Schauplatz auch der schließlichen Substantiale oder Gottesgemeinschaft der Menschen im regnum gloriae bleibt. Wenn also auch im Allgemeinen als *effectus creationis* „terra et coelum“ hervorgehoben werden (*creatura visibiles et invisibiles*), so ist doch der „Himmel“ nicht bloß als der geschaffene, d. h. als *coelum physicum* (ad et aether) die Erde umgebend zu denken, sondern bezeichnet die an einem bestimmten (jezeitigen) Ort gebundene Herrlichkeit und Majestät Gottes (*coelum dei majesticum*), kraft welcher er die Engel und vollendeten Heiser an seiner Ehre teil nehmen läßt (*coelum angelorum et beatorum*). Die Erschaffung eines *coelum empyreum* seu *hysum* als begrenzte „Wohnstätte“ Gottes wird von den a. D. mit Recht bestritten; denn das sei kein *locus corporeus* seu *determinatus*, sondern nur jenes uns unsichtbare *certum sui*, wo sich Gottes Majestät und Herrlichkeit durch Christus so offenbare, daß — trotz der Unklarheit des wunderbar theofidien und erhöhten Menschensohns (im Gegensatz zur reformierten Christologie) — die Erde selbst zum Schauplatz seiner erlösenden Wirklichkeit werde und schließlich in dem *coelum*

novum und der terra nova (Off. 21, 1 vgl. mit Jes. 65, 17; 66, 22; 2 Petr. 3, 16) zu vollkommener Offenbarung gelangen soll (I. u. n. Weltk. VI, § 63 f.).

c) Den Gegenfatz gegen das Heilige Dogma von der Schöpfung -- das will von vornherein festgehalten sein -- bildet nicht die „exakte“ Naturwissenschaft. Diese kann und darf nichts über den wirklichen Ursprung der Welt -- sei es der organischen oder organischen -- sagen wollen. Denn diese Frage liegt außerhalb ihrer Beobachtungssphäre. Und jede sichere, angeblich „wissenschaftliche“ Behauptung in Betreff des Ursprungs wäre ein gesundheitlicher Logiker Sprung (*paralogismus ab illo yezus*). Will sie also bei ihrer Pflicht bleiben und nicht ins Gebiet der Metaphysik eingreifen, so haben wir Dogmatiker keinen Grund, sie zu bekämpfen. Ja, selbst die Hypothesen von einer Befruchtung und Vererbungsbildung durch Transmutation oder Migration oder Selektion u. d. können wir vom Standpunkt christlicher Weltanschauung offen lassen und fertigen, so lange sie sich nicht als dogmatische Theorien ausbilden (wie z. B. in Haeckel's „Natur. Schöpfungsgeschichte“ S. 11, 1889). Das höchstthin unlösbare Problem, ja der schreiende Widerspruch bei dem rein materialistischen Weltglauben ist und bleibt doch der als Grundvoraussetzung geltende Satz: aus Unbewusstem soll Bewusstes, aus dem Mechanischen das Organische, aus Unvollkommenem das Vollkommenere, aus dem Stoff der Welt, aus der Naturmathematisiertheit die zweckvolle Selbstbestimmung sich „entwickeln“. Dabei wird nicht klar gesagt, was es denn nun diese „stoffliche Natur“ sei. Die oft widerholten Phrasen: die Natur schafft, die Natur ordnet, die „Mutter“ Natur erzeugt oder gebiert, so: die Natur bezweckt Leben und Jensei -- sind lediglich ein *assylum ignorantium*, so etwas höchstthin Unschlüssiges, wenn man nicht zu dem Weltanschauung sich erstreckt: „Natur, du meine Güte!“ d. h. wenn man nicht durch Welt- und Naturvergötterung den Glauben an einen freien, lebendigen, geistigen, aberweltlichen und übernatürlichen Schöpfergott zerstören will. Das „Unbewusste“ wird dann schließlich Gott -- das kann, fromm gemeint, im Schöpfungsmächtigsten Sinne behauptet, oder impantheistisch-panteistisch gebildet im Spinzigisch-Hegelschen Sinne durchgeführt werden. Beides bezieht auf einer Ignoranz oder Verleugung des grundlegenden Schöpfungsdogmas und der ihm innerwohnenden Idee einer in der That wunderbaren Geistwirkung des allmächtigen Gottes. Es ist -- wie R. E. v. Waer sich ausdrückt -- der „Widerspruch gegen den Schöpfer“, der jene Naturwissenschaften erstift und diese Philosophen blind macht gegen die Widersprüche ihrer eigenen Weltentstehungstheorie. -- To reizt es denn mehr als bebenlich, daß die moderne Logologie die zentrale und für den christlichen Glauben grundlegenden Bedeutung der Schöpfungslehre zu bekenne oder gar sie zu befehlen Gefahr läuft. -- Wenn R. Wittich in seinem „Unterricht in der christlichen Religion“ (I. § 28) nur von Welterschöpfung, aber nichts von der Welt-

schöpfung zu sagen weiß; wenn er (X. u. V. III, § 25 S. 280 ff.) meint, daß wir „die Welt niemals als nicht vorhanden setzen“ dürfen; wenn er -- ähnlich wie Schöpfungsmächtig -- die schlechthinige „Abhängigkeit der Welt von Gott“ als das einzige Interesse des christlichen Glaubens bei der Frage nach der Weltentstehung bezeichnet und den Weltglauben mit dem „Selbstglauben“ Gottes identifiziert, so reizt er uns hier die Gegenstelle gegen die pantheistische und pantheistische Weltanschauung, wenn auch nicht durchbrechen, so doch zu fassen. Und J. Kaffian an sich berechtigte Warnung vor jedem Versuch einer „kosmologischen Speculation“ (wie sie z. B. bei Franz und Dornier vorläge) darf doch nicht zu der Folgerung führen, daß der christliche Glaube und also auch die Dogmatik lediglich das Interesse habe, 1. „die Welt als im Verhältnis vollkommener (schlechthiniger) Abhängigkeit von Gott stehend“ zu lassen, und 2. Alles in der Welt den Grenzen göttlicher Liebe (in der Bewirklichung des Reichs Gottes) dienen zu lassen (vgl. J. Kaffian, *Typik* 1897, S. 227 ff. und S. 242). Kaffian selbst auch die Schöpfung „aus Nichts“ und „im Anfang der Zeiten“ als bedingend angesehen für die christliche (theologische) Weltanschauung. Erinnere für den Gedanken Raum, daß nicht Gottes Willkür, sondern der von Gott unabhängige (eigige) Stoff der Welt es sei, auf den sich das Weltsein zurückführt, so wäre es mit unzerreut Feinigkeit des Handelns und Gewissens das Heils vorbei. Also „der Glaube, der Wege verzieht und die Welt überwindet“, sei nicht ohne den Gedanken zu behaupten, daß „Gott die Welt aus nichts geschaffen“ (S. 244 f.). Aber dieser Gedanke trage nicht den Charakter eines „objektiven Erkenntnis“, sondern nur eines subjektiven Postulats im Zusammenhang mit unserer Heilserkenntnis. -- Mir scheint das Eine das Andere nicht auszufließen, sondern zu bedingen, wenn anders unser Glaube nicht bloß (praktisch) „Weltüberwindung“ (die gibt es doch nur gegenüber einer flüchtig gebildeten Welt), sondern auch die wahre Weltkenntnis und die wirkliche Weltbeherrschung fordert. Das ist aber voraus, daß man energigehaltigen Protest erhebt gegen die Unwissenheit des Weltanschauers und der Weltentstehung, wie sie nicht bloß von einem D. Strauß (I, S. 639), sondern auch von Vierdecker, ja selbst von C. Pfeifferer behauptet wird. „Als Act Gottes“ -- sagt Vierdecker (a. a. O. S. 647 ff.) -- „ist das Werden der Welt ewig und allgegenwärtig; als Effect ist es unendlicher Naturprozess des endlichen (räumlichen) Daseins, dem Gott in jedem Moment als off. Grund immanent ist“. Und D. Pfeifferer (Glaubens § 132) spricht sich ähnlich, wenn auch vorsichtiger, aber eben deshalb unklarer aus: „Die Schöpfung ist anfangs- und endlosige Weltbildung göttlicher Allmacht, welche die unendlichen Potenzen des göttlichen Wesens in unzerstörlicher Verwirklichung ins räumlich-zeitliche Dasein heraussetzt und damit das innerweltliche, stetige Lebensprinzip des Weltprozesses bildet, wie es zur Erscheinung kommt in der geist- und zweck-

wäßigen Ordnung und Entwicklung des Weltganzen" (vgl. § 103). So wird doch der ewige Gott und der ewige Weltproceß in einander gemengt und der phlogistischen Argumentation: mundus est divinus natura necessarius effectus Thei et Thei effectus. Hier reichen sich heidnischer Dualismus und philosophischer Pantheismus handteltlich die Hand.

Aus der Behandlung einer ewig-selbständigen Materie entsteht nothwendig die banalste Fiktion, aus der Zeugung der zeitlich bedingten Weltentstehung die pantheistische Gefahr. Beide berühren sich principiell in jener naturalistischen Tendenz, die Gott selbst als natura naturans faßt und den Weltproceß (Gott als res cogitans) aus dem natürlichen Weltproceß hervorgehen läßt, mit Ignoranz des Satzes: quod non est in causa, non potest esse in effectu. So erscheint nicht bloß der Hegel-Schelling'sche Gedanke eines Gottesentwickelungsproceßes resp. einer „Identität“ von Geist und Natur, sondern auch der Hartmann'sche „Ewiges Werden“, bei welchem das „Unbewußte“ sich erst zum Bewußtsein (im menschlichen Intellekt) emporzuhilfen hat, wesentlich eins mit den modernen (naturalistischen) Entwicklungsbedritten, welche für das „Naturgesetz“ schwärmen, ohne den „Vorgesetzten“ zu ahnen und den Schöpfer zu respektiren. Selbst ein Kant wußte nur die „Widerstände“ (Antinomien) in der Schöpfungsidee hervorzuheben und ein Fichte (Anweisung zum sel. Leben S. 100) diese selbst als den „Grundrechen aller falschen Metaphysik“ zu bezeichnen. Ihr idealistischer Subjectivismus verperrte ihnen den Einblick in eine nur durch den Glauben sichtbare, gottgesetzte Weltwirklichkeit. Ja, die Welt selbst wird aus dann — nach Schopenhauer's Grundidee — zu bloßer „Verfälschung“ und zum bloßen Object unserer „Wissens“, sobald wir die Idee des Schöpfers und der Schöpfung bei Seite setzen. Wir „sehen“ die Welt und die Reichthümliche „Allerweltsch“ wird zum „Herrn“ der Welt, der es „so herrlich weit gebracht“, sich aus dem „Geredewicht“ durch den „Willen zur Macht“ zum selbständigen Schöpfer emporzuhilfen, am schließlich doch „in seines Reichs durchsicheren Gestalt“ sich selbst zum Naturproceß zu degradiren und der Affenbeidenköpfigkeit sich zu erlösen. Wenn legendum, so gilt hier das: principis obsta! Wie möchten diesen schwarzmagischen Naturalisten mit ihrer mehr oder weniger frechen Gotteskennung das dichterische Rahmwort Goethe's ins Gedächtniß rufen:

Woh in dich selbst! Entbehrt du dein  
Unendlichkeit in Gott und Sinn,  
So ist die nicht zu helfen!  
Denn hier doch auf zu helfen!

Hat doch selbst ein Darwin zugestanden, daß seiner „Urforn“ organischer Wesen „das Leben zuerst vom Schöpfer“ müsse „eingehaucht“ worden sein. Und brante doch Joh. Müller mit woffter Herbrung, daß „nur ein

Hunder den lebendigen Organismus aus der leblosen Materie bilden könne (vgl. Strube in dem trefflichen, besonders gegen Etzloff Broeke's Wanderlungung gerichteten Aufsatz: „Der Haß des Banbers“, Gem. d. St. 1899, S. 204 ff.).

Doch gerade die christliche Weltanschauung mit ihrer Idee von der Erschaffung der Welt durch Gottes weise ordnende Allmachtswillen und auch für das tiefer Beschauende eine gesetzmäßig geordnete Naturentwicklung des Angeffnen, wird die Leher von der Welterhaltung (§ 13) zeigen. Nur gilt es, sich vor dem „Schleiermacher'schlichen“ Gedanken zu bewahren, daß wir die Welterschöpfung selbst als ein gleichsam unauflösbares Problem beiseitigen müßten. Es reicht auch nicht aus, die „religiöse“ Auffassung des Welt- und Naturzusammenhangs unter den Gesichtspunkt der „höchstthigen Mü von Gott“ zu stellen — wie das z. B. Etzloff Broeke (a. a. C. S. 16) thut, wenn er für die „christliche“ Weltanschauung das Lösungswort meint festhalten zu sollen: „Entwickelung — nicht Schöpfung!“ Das ist echt heidnischemodern gedacht und nur aus Broeke's Wundern erklärbar. Und erstelnt hingegen die scharf ausgeprägte christliche Leher von der wunderbaren Erschaffung der Welt durch Gottes Geist und Wort als die bedingende Voraussetzung für das Verhältniß der „heimlichst-öffentlichen“ Natur- und Weltentwickelung (§ 13 f.).

### § 13. Die Welterhaltung.

1. Die gottgeschaffene Welt besteht und erweist sich uns fort und fort als eine „gesetzmäßig“ geordnete. Und es liegt keineswegs bloß im Interesse des Culturmenschen, diese Gesetzmäßigkeit in ihrer Tragweite zu erfassen und durch die Culturarbeit in ihrer Bedeutung zu verwertzen. Auch für die christliche Weltbetrachtung und Weltanschauung ist die „Erhaltung der Kraft“ ein hochbedeutungsvolles Zeugniß göttlicher Schöpfungskraft und schöpferischer Fürsorge. Alles was der Glaube von göttlicher „Vorsehung“ (providentia) auf Grund göttlicher Selbstmanifestation zu sagen weiß, beruht in erster Linie darauf, daß die von ihm geschaffene Welt seiner festen, innerweltlichen Wirksamkeit untersteht ist. Und diese ist und kann bei dem Gott der Ordnung nie eine plötzliche, sprunghafte, zauberhafte oder willkürliche sein, sondern giebt sich vor Allen kund in der festen Naturordnung, die aber als solche unter

feter göttlicher Mitwirkung (concursum) zum Mittel und zur Grundlage einer gottgeleiteten Geschichtsordnung (gubernatio § 14) wird.

Zunächst ist es nun von Wichtigkeit, den Begriff der Erhaltung im Anschluß an die Schöpfungs Idee und zugleich im Unterschied von ihr zu bestimmen. Schon die Thatsache der außerweltlich geordneten, ursprünglichen Weltorganisation (§ 12, 1) weist uns hin auf die gottgewollte Selbstbewegung der Welt, die sich — providentiell angehen — als stetige „Erhaltung der Mittelurjasachen“ (causae secundae) oder wirkenden „Kräfte“ kennzeichnen läßt. Es ist ein Fehler der einseitig deistischen Jenseitstheorie, wenn sie den Schöpfergott nach Abschluß der Weltorganisation sich derart überweltlich denkt, daß die „Natur“ mit ihren „ewigen Gesetzen“ nun gleichsam sich selbst überlassen wäre, so daß eine engere oder gar „wunderbare“ Berührung des schöpferischen Geistes mit der „unabänderlichen“ Weltordnung (prätabilisierte Harmonie?) unmöglich erschiene. Dagegen gilt es, daß in der Welterhaltung fort und fort zu Tage tretende schöpferische Momente zu wahren. Unter Erhaltung verstehen wir nichts anderes, als die lebendige Einwirkung des innerweltlich sich kumbgebenden Gotteswillens, kraft dessen das schöpferisch „Gefetzte“ in der Form einer gottgeordneten Entwicklung (Gesetzmäßigkeit) seinen empirischen Bestand hat. Wären in der Sphäre der Erhaltung wird aber immer wieder der schöpferische Gedanke, d. h. der thatkräftige Geistwille sich überall dort geltend machen, wo ein relativ Neues aus der Stetigkeit (Continuität) der natürlichen Mittelurjasachen sich nicht herleiten und erklären läßt. Jede sogenannte „originelle“ Erscheinung, jedes eigenartige (geniale) Personleben, jede culturgeschichtlich bedeutsame Erfindung, jedes weltbewegende Kunstproduct und vollends alle Felder und „führenden Geister“ des menschheitlichen Fortschritts mahnen uns an die schöpferische Idee, sofern hier überall Anfänge einer neuen, aus der „Naturordnung“ allein nicht erklärbaren Causalkreihe sind entgegengetreten. Es sind das Alles Kumbgebungen göttlicher Vorziehung und schöpferischer Macht innerhalb des geordneten Weltlaufs und speziell auf dem Boden irdischer Welt-

entwicklung. In all diesen schöpferischen und neuschöpferischen Momenten, wo die gesetzmäßig geordneten Naturkräfte in den Dienst der Idee, des zweckbestimmten, thatkräftig wirkenden (organisirenden oder symbolisirenden) Geistwillens gestellt werden, ahnen wir etwas von der spezifischen Eigenart des Wunders (s. w. u. sub 3), das uns freilich erst in der heilgeschichtlich-neuschöpferischen Selbstbeziehung Gottes nach seiner vollen Bedeutung und Wirksamkeit erkennbar wird (s. w. u. Abschn. III, 2). Zunächst aber tritt uns hier, wo wir von der Erhaltung reden, nur die gottgewollte Originalität, d. h. die gewissermaßen höhere Gesetzmäßigkeit der geistigen Willensbewegung innerhalb der natürlichen Weltorganisation entgegen. Jedem Gott eine zusammenhängende, innerweltliche Causalkreihe setzt und will, vermag er als der überweltliche Lenker des Alls auch jenen Naturzusammenhang in den Dienst seiner (providentiellen) Weltleitung, resp. der von ihm dazu berufenen oder befähigten Menschen zu stellen, wo und wie es ihm gemäß seiner Weisheit und Liebesherrschaft notwendig erscheint. Darin liegt weder eine Verstärkung, noch auch eine Durchbrechung der von ihm selbst herkommenden Naturgesetze, sondern nur der Beweis ihrer Bedingtheit im Dienste eines höheren (ethischen) Weltworts oder Heilsgebankens. Das will nicht bloß gegenüber dem deistischen (abstracten) Transcendenzgedanken festgehalten, sondern auch allem pantheistisch gefärbten Naturdeterminismus (Spinoza) gegenüber energisch betont sein. In jener mit der Schöpfung eng zusammenhängenden Erhaltungsidee liegt also für unseren christlichen Glauben beides verbürgt: die Zuverlässigkeit des von Gott selbst gesetzten Naturzusammenhanges, sowie die (providentielle) Bestimmung der Naturwelt, Organ geistiger, (sowohl göttlicher wie menschlicher oder gottmenschlicher) Selbstthätigkeit zu sein und immer mehr zu werden (§ 14).

2. Darin zeigt sich aber auch die eigenartige Bedeutung der dogmatischen Lehre von der Welterhaltung im Unterschiede von der spezifischen Welterschöpfungsidee.

Es ist für unsere gesamte Weltbeobachtung, wie insbesondere für unseren christlichen Glauben ein Zeugniß der providentiellen

steter göttlicher Mitwirkung (concurans) zum Mittel und zur Grundlage einer gottgeleiteten Geschichtsordnung (gubernatio § 14) wird.

Zunächst ist es nun von Wichtigkeit, den Begriff der Erhaltung im Anschluß an die Schöpfungsüber und zugleich im Unterschied von ihr zu bestimmen. Schon die Tatsache der stufenweise geordneten, ursprünglichen Weltorganisation (§ 12, 1) wies uns hin auf die gottgewollte Selbstbewegung der Welt, die sich — providentiell angehen — als stetige „Erhaltung der Mittelurjasphen“ (causas secundas) — oder wirksamen „Kräfte“ kennzeichnen läßt. Es ist ein Fehler der einseitig deskriptiven Jenseitstheorie, wenn sie den Schöpfergott nach Abschluß der Weltorganisation sich derart überweltlich denkt, daß die „Natur“ mit ihren „ewigen Gesetzen“ nun gleichsam sich selbst überlassen wäre, so daß eine engere oder gar „wunderbare“ Berührung des schöpferischen Geistes mit der „unabhänglichen“ Weltordnung (prähabilitierte Harmonie?) unmöglich erschiene. Dagegen gilt es, das in der Welterhaltung fort und fort zu Tage tretende schöpferische Moment zu mahnen. Unter Erhaltung verstehen wir nichts anderes, als die lebendige Einwirkung des innerweltlich sich kundgebenden Gotteswillens, kraft dessen das schöpferisch „Gesetzte“ in der Form einer gottgeordneten Entwicklung (Gesetzmäßigkeit) seinen empirischen Bestand hat. Mitten in der Sphäre der Erhaltung wird aber immer wieder der schöpferische Gedanke, d. h. der thatkräftige Geisteswille sich überall dort geltend machen, wo ein relativ Neues aus der Stetigkeit (Continuität) der natürlichen Mittelurjasphen sich nicht herleiten und erklären läßt. Jede fogen. „originelle“ Erscheinung, jedes eigenartige (geniale) Personleben, jede culturgeschichtlich bedeutungsvolle Erfindung, jedes weltbewegende Kunstproduct und vollends alle Selten und „führenden Geister“ des menschheitlichen Fortschritts mahnen uns an die schöpferische Idee, sofern hier überall Anfänge einer neuen, aus der „Naturordnung“ allein nicht erklärbaren Causalkette uns entgegentreten. Es sind das Alles Kundgebungen göttlicher Vorsehung und schöpferischer Macht innerhalb des geordneten Weltbaus und speziell auf dem Boden irdischer Welt-

entwicklung. In all diesen schöpferischen und neuschöpferischen Momenten, wo die gesetzmäßig geordneten Naturkräfte in den Dienst der Idee, des zweckgebenden, thatkräftig wirkenden (organisirenden oder symbolisirenden) Geistwillens gestellt werden, ahnen wir etwas von der spezifischen Eigenart des Wunders (I. u. u. sub 3), das uns freilich erst in der heilsgeschichtlich-neuschöpferischen Selbstbeziehung Gottes nach seiner vollen Bedeutung und Wirksamkeit erkennbar wird (I. u. u. Abthn. III, 2). Zunächst aber tritt uns hier, wo wir von der Erhaltung reden, nur die gottgewollte Originalität, d. h. die gewissermaßen höhere Gesetzmäßigkeit der geistigen Willensbeziehung innerhalb der natürlichen Weltorganisation entgegen. Indem Gott eine zusammenhängende, innerweltliche Causalkette setzt und will, vermag er als der überweltliche Lenker des Alls auch jenen Naturzusammenhang in den Dienst seiner (providentiellen) Weltleitung, resp. der von ihm dazu berufenen und befähigten Menschen zu stellen, wo und wie es ihm gemäß seiner Weisheit und Liebessalbnacht notwendig erscheint. Darin liegt weder eine Zerstörung, noch auch eine Durchbrechung der von ihm selbst kamulierten Naturgesetze, sondern nur der Beweis ihrer Bedingtheit im Dienste eines höheren (ethischen) Weltzwecks oder Heilsgedankens. Das will nicht bloß gegenüber dem heidnischen (abstrakten) Transscendenzgedanken festgehalten, sondern auch allen pantheistisch gefärbten Naturdeterminismus (Spinoza) gegenüber energisch betont sein. In jener mit der Schöpfung eng zusammenhängenden Erhaltungsidee liegt also für unseren christlichen Glauben beides verbürgt: die Zuverlässigkeit des von Gott selbst gesetzten Naturzusammenhangs, sowie die (providentielle) Bestimmung der Naturwelt, Organ geistiger, (sowohl göttlicher wie menschlicher oder gottmenschlischer) Selbstthätigkeit zu sein und immer mehr zu werden (§ 14).

2. Darin zeigt sich aber auch die eigenartige Bedeutung der dogmatischen Lehre von der Welterhaltung im Unterschiede von der spezifischen Welterschöpfungsidee.

Es ist für unsere gesammte Weltbeobachtung, wie insbesondere für unseren christlichen Glauben ein Zeugniß der providentiellen

Güte des Schöpfers (s. o. S. 272 ff.), daß Gott die Natur nicht bloß dem notwendigen Lebens- und Nahrungsebedürfnisse der Creatur („Essen und Trinken“ zc.) angepaßt hat, sondern daß er auch das Entzückende und Beglückende durch die geheimnißvolle Zeugungs- und Gekraft (Generationsfolge) der „Arten“ ihr eingefügt hat; und mit ihr die reiche und reizvolle Mannigfaltigkeit der Farben und Formen (s. o. S. 259 f.). Selbst im tausendfach verschiedenen Duft und Geschmack zeigt sich bei Blumen und Früchten, bei Pflanzen und Thieren diese unsere Herzen und unsern Schönheits-sinn erquickende Vorsehungsgüte des herablassenden Gottes. Die gesammte Natur erscheint uns von diesem religiösen und ästhetischen Gesichtspunkte aus wieder als ein rein mechanisches Zusammenwirken (Aggregat) von Atombäusen (Dynamiden), deren rein stoffliche Bewegung geistlos, weil zufällig (gesetzlos) wäre; noch als eine blindwirkende Nothwendigkeit, die sich lähmend auf jede individuelle und geistig-freie Zwecksetzung legte. Daß die Natur in gottgewollter und gottgeordneter Weise gesetzmäßig, d. h. in beobachtbarer Stetigkeit der Causalfolge und maßgebendem Zusammenhang der wirkenden Kräfte verläuft, ist die unumgängliche Bedingung und Grundlage wie aller wissenschaftlichen Weltforschung und Naturerkenntnis, so auch aller zuverlässigen Thätigkeit in ihr und aller erfolgreichen Kulturarbeit an ihr. Wäre jedes Naturereignis eine unberechenbare Einzelercheinung (ein „Wunder“ an und für sich), wäre jener sich uns aufdrängende stetige Causalzusammenhang auch nur zweifelhaft, so müßte der Mensch bei jedem Schritt, den er thut, bei jedem Gedanken, den er nachdenkt, geschweige denn bei binnerer Thätigkeit in der Herzensarbeit die vertrocknete Gemüthsheit des Erfolgs einbüßen. Nur durch gehorsame Befolgung des gottgewollten Naturgesetzes kann er zu der ihm bestimmten Weltbeherrschung gelangen. *Naturae obtemperando imperatur, aber: natura non nisi parando vincitur, jagte Baco mit Recht.*

Aber das von uns erforschte, annähernd erfaßte und stetig benutzte Naturgesetz ist ja nicht selbst die Kraft, die Alles beherrscht,

sondern nur die typische Form, die maßgebende Regel, unter der die Geisteskraft des Schöpfers fort und fort wirksam ist. Dies verleiht uns erst die Zuversicht, daß auf dem Boden der Natur dem höheren göttlichen Plan gemäß eine Befehlsentwicklung möglich und wirklich ist. Die zu Tage tretende Causalfolge der sinnlich-wahrnehmbaren Erscheinungen kann aber nur dann der höheren Teleologie des Weltenters und seines Geistes dienen, wenn wir jene Naturordnung selbst als eine durch Gottes Wort und Willen, wie genordnete, so auch sich fort und fort bewegende und entwickelnde ansehen. Uns gilt die Natur als geistdurchdrungen und der Geist Gottes als die wirkliche und wirksame Lebensmacht in allen Naturprocessen. So wird uns die Sinnwelt zum vernünftigen Organ des Geistes, der auf dem Boden der Natur ein Reich Gottes als eine hoch über die Natur hinausragende, geistig-sittliche Welt Herrschaft zu begründen im Stande ist.

3. Aus der Innerweltlichkeit des schöpferischen Geistes in der Sphäre der naturgesetzlich geordneten Entwicklung ergibt sich nun als notwendige Folge der Lehre von der Weltbeherrschung der Gedanke, daß nichts kraft der sogen. „Mittelurachen“ als solcher geschieht, was nicht gleichzeitig durch geordnete Willensmacht Gottes und durch seine Mitwirkung bedingt ist. Das „Gesetz“ als gemeingiltiger (normativer) Ausdruck für die stetige Befolgung der Ursachen in der regelmäßig sich wiederholenden Form des Geschehens — ist ja nur denkbar unter Voraussetzung einer gesetzgebenden geistigen Kraft. So wird uns die sonst todte oder rein mechanisch wirkende Stoffmasse zum lebensvollen Ausdruck jenes alleinwirkenden Geistes, d. h. die Natur selbst gekraftet sich uns zum Organ göttlicher Freiheit und zum Symbol göttlicher Selbstoffenbarung. Dadurch wird keineswegs der festgefügte Welt- und Naturzusammenhang, die planetarische, mathematisch berechenbare Ordnung oder der sichere Wechsel der Jahreszeiten oder die zuverlässige Wirksamkeit der (chemischen) Elemente und (physikalischen) Kräfte (ihre Action und Reaction) gefährdet. Sie dürfen nur nicht als Selbstzweck, gleichsam als souveränes und absolut

herrschendes (oberstes) Machtgebiet angesehen werden. Sie erscheinen vielmehr in den Dienst einer „höheren Weltordnung“ gestellt.

Diese höhere, weil geistig und ethisch bedingte Weltordnung läßt sich freilich ohne ihre Selbstbedeutung Gottes — wie wir gesehen (S. 253 ff.) — nicht denken. Diese aber ist eben der Beweis göttlicher Freiheit und seiner sich selbst bedingenden Allmacht, die die realerliche, wie natürliche Selbstbewegung nicht ausschließt, sondern einzig und allein kraft ihres Selbstwillens setzt. So legt sich die in unserem christlichen Glauben vorausgesetzte (providentielle) Mitwirkung (cooperatio) Gottes in allen Naturdingen, wie in den menschlichen Handlungen — nicht mehr wie ein All- und-ubingiger (totaler) Notwendigkeit (Determinismus) auf die Brust des handelnden und frei wirkenden Menschen, sondern läßt ihn aufbauen in dem Bewußtsein, mitarbeitendes, dienendes Glied einer höheren, über sein persönliches Wissen und Wollen hinausliegenden Reichsgottes-Ordnung zu sein. Von „christlicher Totalität“ zu reden (J. Petz) ist ein Widerspruch in sich. Das *Deo servare* wird uns vielmehr zum Siegel unserer *libertas* und die *beata necessitas boni* (Augustin) hat nichts prinzipiell Trübendes für uns, sondern erhöht und begründet erst unsere Begeisterung und Thatkraft. Andererseits erscheint uns dann die Naturwelt nicht mehr wie ein mechanisches Getriebe, in das Gott als Urheber oder der Mensch, als Kulturträger, etwa wie ein *Deus ex machina* — mittelbar „wunderbar“ oder „wirklich“ eingreift. Vielmehr ermöglicht gerade die festgesetzte, lebensvolle und geistgewirkte Naturordnung eine gründliche, also ethisch selbstbedingte und motivierte Arbeitethung der Naturkräfte im Dienste jener höheren, durch geistig-sittliche „Geetze“ geleiteten Geschichtsordnung (I. § 14).

In der menschlichen Kulturgeschichte vollzieht sich überall für uns und durch uns „Wunderbares“, d. h. persönliche Geisteswirkung in Wort und That. Diese steht als solche nicht im Widerspruch zur Naturordnung, ist aber doch spezifisch unerschieden von ihr. Sie wird und muß sich unter Vorrangstellung sinnlicher Elemente im Dienste der Idee und des Höheren, sei es ethischen oder kulturellen, moralischen oder religiösen Zweckes (der Sünde gegenüber im Dienste des Heils- oder Heilungszweckes neuschöpferisch, s. u. § 25 ff.) geltend machen.

Durch die gläubige Anerkennung eines gottgewollten und festgesetzten Naturzusammenhangs wird also die Möglichkeit und Idee des Wunders im oben bezeichneten Sinne nicht nur nicht auf-

gehoben, sondern überhaupt erst verständlich gemacht, vertieft und sozusagen ihres willkürlich-zufälligen (magisch-zauberhaften) Charakters entkleidet. Denn nur auf der Basis eines anerkannten Naturgesetzes erscheint das gottgemachte Wunder als diejenige Geistwirkung persönlicher Art, die wir im Unterschied von der gewöhnlichen (bewußtlosen) Naturkraftwirkung als unmittelbare Selbstbezeugung einer persönlichen, also selbstbewußten Geistesmacht bezeichnen können. Diese vollzieht sich innerhalb der Naturordnung, aber zugleich über sie hinaus in Dienste einer höheren (idealen und realen) Weltordnung geschichtlicher (resp. heilsgeschichtlicher) Art. So können wir sagen: nur wie die Naturordnung kennt und respektiert, wird ein über sie hinausragendes Kultur- oder Kunstprodukt, vollends eine erlösende Heldenthat oder ein bahnbrechendes Kunstwerk zu schätzen oder richtig zu werten wissen. Auf der Basis der Natur erscheint erst die eigenartige Größe von Wort und That als eine alle physische Macht überragende, ja als eine die empirische, gewohnheitsmäßige Naturordnung erfolgreich und energisch überbietende. Dadurch wird das „Naturgesetz“ als solches nicht „durchbrochen“, geschweige denn „aufgehoben“ (wie Stopford Brooke meint), sondern bestätigt und behält als die selbstverständliche Voraussetzung und Vorbedingung für erfolgreiche, geschichtsbewegende That. So verhält es sich, wie wir glauben, bei den jenen übernatürlichen Wirkungen, ja bei der stetigen inner-natürlichen Mitwirkung Gottes. Ohne sie gäbe es überhaupt keine lebendige Naturentwicklung. Aber — wie überall, so muß auch hier das niedere (immanente) „Gesetz“ der stofflich bedingten Causalreihe dem Höheren (normativen) Gesetz, d. h. dem Gebot des Gotteswillens zur Verwirklichung seines Reiches, seiner väterlichen Königsherrschaft innerhalb der geschichtsfähigen Menschheit dienen. Wie wäre das ohne Wunderwirkung denkbar, wenn Gott anders als persönlich Heiliggeist erkennbar werden soll! Kamerallich gegenüber der durch die Willkürmacht des Bösen (s. u. Abschn. II) desorganisierten Naturwelt muß deren Reorganisation — wie wir oben sahen — notwendig neuschöpferischen Charakter tragen

(Recreation gegenüber der ersten Creation, Regeneration gegenüber der anfänglichen Degeneration).

Also nur mit Beziehung auf die empirische Naturgesetzlichkeit, ja nur dort, wo man diese erkennt und anerkennt, ist auch das Wunder als ein unmittelbarer Eingriff, als eine Willensäußerung des persönlichen Geistes in Wort oder Tat faßbar und verständlich; und zwar als eine Willensäußerung, die nicht das Naturgesetz gestört, sondern es bestätigt und voraussetzt. Die willenskräftige und in diesem Sinne allerdings übernatürliche Verwertung der niederen (sinnlichen, zeiträumlichen) Welt im Dienste einer höheren (übersinnlichen, ewigen) Idee bezeugt uns gerade die lebendige und allbelebende Welt Herrschaft des göttlichen oder gottgeschenkten Geistes, resp. seiner schöpferischen und menschöpferischen Produktionskraft in einer ebenfalls gedachten, aber nach moralisch-idealen (normativen) Gesetzen verlaufenden Geschichtsordnung. Jedenfalls können wir die als „Wunder“ sich darstellende Geistesthat nicht aus der erfahrungsmäßigen Stetigkeit (Continuität) der rein naturgesetzlichen Entwicklung herleiten.

Nicht einmal eine geschälte Kartoffel, die wie eine im Urwalde stehende, aber ein abgetragener Erbsen, der uns im Wege liegt, können aus „Naturvorgängen“ erklärt werden. Sie stehen unbedingt auf „Kultur“ hin und sind — dem Naturgesetz gegenüber — Zeugnisse menschlich-natürlicher Umgestaltung nach normativen Gesetzen. Wie viel mehr muß das auf dem höheren und höchsten Gebiete persönlicher Selbstbezeugung der Fall sein!

Diese allgemeine, in der biblisch-christlichen Auffassung der Welterhaltung bereits mit eingeschlossene Wundermöglichkeit und Wundererwartung kann erst unter Voraussetzung einer sündig gewordenen (heilsbedürftigen) Menschheit (Abjbn. II) und im Zusammenhang mit der Idee einer göttlichen Weltregierung (§ 14) zu voller und herrlicher, weil erlösender und befreiender Wirklichkeit gelangen. Denn nicht auf dem Boden der Naturnotwendigkeit und ihrer immanenten Gesetze, sondern nur auf dem Boden der Menschheits- und Reichgottesgeschichte, unter der Herrschaft nor-

mativer Gesetze gelangt der ideale Zweckbegriff und der uns begeisterte Freiheitsglaube zu seiner vollen ungeweihten Rundlegung.

### § 13. Zusammenfassung.

1. Im Zusammenhang mit der schöpferisch gesetzten Weltorganisation (§ 2, 1), dem geistigen Freiheitsgrunde des Welt-daseins (§ 12, 2) und dem gottgeordneten Weltworte (§ 12, 3) erkennt der christliche Glaube in der naturgesetzlichen Weltentwicklung die stetige innerweltliche Wirksamkeit der göttlichen Fürsorge und Vorsehung (providentia).

2. Als Welterhaltung (conservatio) gewinnt sie insofern eine dogmatische Bedeutung, als die naturgesetzliche Ordnung in ihrer reich gegliederten, wunderbaren Mannigfaltigkeit (§ 8, 2) eine Grundbedingung ist für die von Gott selbst geleitete und dem Menschen zugemutete (§ 16, 2) Weltbeherrschung im Reiche Gottes.

3. In allen gesetzmäßig geordneten Mittelursachen (causae secundae) zeigt sich die stetige göttliche Mitwirkung (concursum) darin, daß die Naturkräfte, eben weil sie einer (immanenten) Gesetzmäßigkeit unterstellt sind, den höheren (normativen) Gesetzen und übernatürlichen (idealen) Zwecken seiner Weltregierung (§ 14) dienen müssen. Daher erscheint das Wunder, als die unmittelbare Wort- und Thatbezeugung persönlicher Geistesmacht innerhalb der Naturphäre, gerade durch die göttliche Welterhaltung ermöglicht und durch die Anerkennung einer stetigen Naturordnung wesentlich bedingt.

a) Im Hinblick auf die biblische Grundannahme gehen Manche von der falschen Voraussetzung aus, als betone sie wohl häufig die freie Mitwirkung Gottes, aber nicht die festgesetzte Ordnung in der Natur. „Er trägt alle Dinge (πέποιε τὰ πάντα) mit dem Wort seiner Kraft“ (Ebr. 1, 3 vgl. Röm. 11, 26). Wo er „seinen Ohren entsiehet“, hört alles Sehen auf (Job 34, 13 ff.; Ps. 104, 23 ff.). Alle Ernährung geht von ihm aus (Ps. 136, 12; Alle Knege warten auf dich 26; Job 38, 21: Wer bereitet dem Boden seine Fahrung? vgl. Matth. 6, 26: Euer himmlischer Vater ernährt sie; v. 20: Gott ist es, der die Vögel und das Gries des Feldes alle bekleidet

2.). Aber diese freie Hülfsorga und Mitwirkung giebt sich nach der Schrift eben in der von Gott geordneten Weltordnung selbst kund. Ja, diese erscheint geradezu als unerschöpfliches Naturgesetz in der Welterschaffung. Darauf weist uns schon der Schöpfungsbegriff hin, sofern Gott (1 Mos. 1, 2) Alles „nach seiner Art“ schuf, und die Erde hervorbringen ließ lebendige (sich fortpflanzende) Wesen je nach ihrer Art“ (1 Mos. 1, 24 ff.); denn Mond und Sterne hat er zu Leuchten gemacht, zur „Herrschaft“ (רָבִדָּה) bei Tag und bei Nacht (1 Mos. 1, 16). Nach der Schrift spricht es der Herr selbst aus, daß „nicht aufhören lassen, so lange die Erde frucht, Samen und Ernten, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht“ (1 Mos. 8, 22). Ja, er stellt seine Wunderthrone Israel gegenüber in Parallele mit der Unerschöpflichkeit dieser „Ordnungen, die er geschaffen“ (Jer. 33, 12); so wenig diese „Ordnungen Himmels und der Erde“ (רָבִדָּה וְרָבִדָּה) sich je vor ihm ändern werden, so wenig soll auch der „Name Israels“ nicht aufhören (Jer. 31, 22 ff.) vgl. Hiob 38, 28: Kennst du die Werke des Himmels und bestimmst du seine Herrschaft (רָבִדָּה) auf Erden? Dabei ist es charakteristisch, daß der Ausdruck „Gesetz“ (חֻקִּים) 2 Mos. 27, 22), den der Naturordnung gebraucht, wohl unterschieden, aber nicht geschieben sein will von dem „Gebot“ (מִצְוָה) 5 Mos. 6, 1, 7, 21 etc.), dem er sein Volk unterstellt. Wenn sie Ge gebietet, so steht es da (Ps. 33, 9). Deshalb kann auch das Naturgesetz (Ps. 19, 1-4) in Parallele gestellt werden mit dem „Gesetz in Geboten“, wie er es seinem Volk gegeben (Ps. 119, 8. vgl. *reuer* *voir* *évoquer* Eph. 2, 15). Das „Wesen“ ist auch beides, die (immateriellen) Ordnungen und die (materiellen) Gebote Gottes bedingt (5 Mos. 4, 1-11 f.). So erscheint denn auch der „Geist Gottes“ als das Alltätige in der Natur (Ps. 104, 29 ff.; Pred. Sal. 3, 21 vgl. mit Hiob 10, 8 ff.; 38, 25 ff.: Er hat „in das Wolkenkloster Weisheit gelegt“ und „breitet den Lichtgebilde Verstand“). Er setzt die Wege fest in seiner Kraft (Ps. 65, 7) und trübt das Brausen des Meeres (Ps. 93, 4); er giebt Frühregen und Spätregen (3 Mos. 26, 4; Jer. 5, 4) und dem Vieh sein Futter (Ps. 147, 8 f.). Auf seine „Güte“ sollen wir hoffen; denn er errettet vom Tode und „erzählet in der Thenerung“ (Ps. 33, 10 f.; 37, 24). Daher sind „alle Wunder“ in seiner Hand (2 Mos. 15, 5; Hiob 5, 9; 37, 14); ja er ist es allein, der Wunder thut (Ps. 72, 1; 98, 8 ff.), ohne deshalb jene „ewigen“ Ordnungen aufzuheben oder zu ändern. Selbst da, wo es heißt, daß er seine „Geistes“ (Winde) zu Voten macht und zu seinen „Türnen“ im lobenden Feuer (vgl. Ps. 104, 4 mit Eph. 7, 1), da sind es nicht Einzelwirkungen in der Natur (durch Engelkrafte vermittelt, wie v. Hofmann meint), sondern Ausführungen seines gesetzmäßig geordneten Willens. Denn: „Er hat die Erde geschaffen“, daß sie nicht wankte, um sich als „König“ in seinem Reich kund zu thun (Ps. 96, 10 ff.). Alles was ihm beliebt, hat er gelassen

„im Himmel und auf Erden, im Meer und in allen Tiefen“ (Ps. 135, 6 ff.) und führt uns allenthalben an seiner Hand (Ps. 139, 10 ff.). — Diese Voraussetzungen alttestamentlichen Verhältnisses bestätigt Christus, nach dessen Ausspruch sein Haar von unserm Haare fällt „ohne des Vaters Willen“ (Mat. 10, 2; 31, 28; Matth. 10, 29). Er läßt seine Sonne scheinen und den Regen herabkommen über Gute und Böse (Matth. 5, 42 vgl. 6, 26 ff.). Ja, die Naturordnungen respectirt Jesus demnach als Gottesordnungen, daß sie ihm zum Gleichniß und sinnbildlichen Spiegel der Reichgottesordnung werden (vgl. Jes. Matth. 13, 21, 22 ff.). Auch im Reich Gottes gilt das „Gesetz“; was der Mensch thut, das wird er ernten (Gal. 6, 7 ff.; 2 Petr. 2, 4). Und will Gott sich in der Natur nicht unbezogen gelassen (Apost. 14, 17), will er selbst „Jehersamen Leben und Odem allenthalben giebt“ (Apost. 17, 25), will „wir in ihm leben, wehen und sind“ (v. 29), sollen wir ihm vertrauen und seiner Hülfsorga uns gestatten. — Was speciell die biblische Lehre von dem weltlichen Thut- und Heilswunder betrifft, so werden wir bei der Lehre von der Weltregierung (§ 14) und Heilsoffenbarung (§ 26 f.) darauf zurückkommen müssen.

b) In der kirchlichen Lehre wird der Begriff der Schöpfung (creatio, *Act. 1*) aufs engste mit der Idee der Vorrichtung (providentia), Erhaltung (conservatio) und Mitwirkung Gottes (concursum) verknüpft. So sehen bei Luther in der Schöpfung des ersten Act. (*adhuc sustentant* — *quotidie largitur omnino*): *Omnia, quae in caelo et in terra sunt* — *quotidie a Deo concessa sustentantur et custodiuntur*. Vgl. ed. Müller p. 451. 17 f.; Form. Conc. 681, 88: *credo, nihil ab ipso (Deo) donata esse et semper conservari corpus meum, animam, vitam etc.* — Die providentia (קְדוּשָׁה Weisheit, 14, 2; 17, 5) Dwi gilt daher von a. TD, als der Allgemeinbegriff, um das Weltverhältnis Gottes mit Beziehung auf das Weltziel zu bezeichnen. In ihr steht sich (nach Casaubon) die *praesentio* (קְדוּשָׁה als *actus intellectus*) und das *secretum Dei* (קְדוּשָׁה, *propositum* als *actus voluntatis*) zusammen, und diese gipfeln gleichsam in der *doxologia*, d. h. in dem thätigsten, innerweltlichen Wollzug (*executio*) seiner Rathschlüsse. Die *conservatio* (resp. *sustentatio*) mundi kennzeichnet dann (zusammen mit dem *concursum*) das dauernde, innerweltliche Verhältnis Gottes zur gesamten Natur, die gubernatio das innerzeitliche Verhalten Gottes gegenüber der persönlichen Creatur (f. § 14, b). Natur-Vorrichtung der epikuräischen Auffassung (*Deos nihil curare humanum*) wird der Gebote Ciceros (De nat. Deorum II, 22) für diese *artificialis mixtus* (?) vortrefflich, so daß kraft der göttlichen providentia die Welt nicht bloß durch ihren selbstigen Bestand (*mundus aptissimus ad permanendum*), sondern auch durch ihre heutzige Schönheit (*eximia pulchritudo*) Welt preit. — Zunächst erscheint die *conservatio* als *a deo essentia ad creaturas substantia*

tialis (immediato suppositi), so eben als operatio efficax ac omnipotens (immediato virtutis). Es ist also nicht eine Wirkung in die Ferne (actio in distans), sondern Gott ist allen Creaturen nahe (Jer. 23, 23; Ps. 138, 6 ff.) und zwar — wie Melancthon sagt — adesse creaturis ad agens liberissimum. Darin liegt also die Möglichkeit des Wunders (miraculum s. § 14. b) enthalten, wie es bereits im Begriff der creatio seine Wurzel hat. — Die Bedeutung der Naturgesetze (leges naturae) kommt u. S. hier nicht zu voller Geltung. Denn die conservatio selbst erstreckt vor Allen als creatio continua oder als creolinis continuatio, sofern Gott die Dinge nicht bloß fortbestehen läßt (durch einen actus mere negativus seu indietus), sondern als causa prima positiva in allen causis secundis (Naturursachen) seine „Wirkung“ übt. Namentlich bildet dieser vielfach schwebende und schillernde Begriff der conservatio den Uebergang zur eigentlichen Lehre von der Weltregierung (§ 14). Zunächst bezieht sich der consensus universalis (indeterminatus) auf alle Naturkräfte in ihrem ursprünglichen Zusammenhang. Sofern diese im Dienste eines Zweckes, einer Thathandlung durch Menschen bevorzucht werden, gilt der Satz: deum concurrere ad materiale (effectum), non ad formale (effectum), d. h. Gott unterstützt durch seine Mitwirkung die Handlung selbst, aber nicht etwas des Werts, das durch sie geschieht (s. W. beim Hinderfall s. n. u. § 21). Ferner wird unterschieden zwischen der Art der Mitwirkung in den einzelnen creaturlichen Schleiern: agens naturalia ad agens naturalia, libera libera. Das sei — wie Quenstedt (I. 593 f.) hervorhebt — ein Schein dafür, daß Gott sich zur Creatur herabläßt: concurrat descendendo ad singula juxta unius cujusque capacitatem et intelligentiam. Hier liegt die Idee der Selbstbeschränkung Gottes, wenn auch nicht klar und voll entwickelt, so doch angedeutet vor (s. a. den Ausdruck: Deum naturis rerum agendum sese accommodat et concurrit cum illis ac lege quadam ordinaria, qua deoravit non destituerit suo auxilio agens creatam ejusque propriam operandi modum minime immutare). Was auch durch den consensus specialis non gratuitus (in den Gläubigen mittelst der miracula gratiae), durch den consensus specialissimus seu extraordinarius (in den Propheten und Aposteln kraft der Wunder der inspiratio), sowie schließlich in dem wackeligen consensus miraculosus (bei den Heilswundern durch die miracula naturae seu omnipotentiae) werde die von Gott selbst geistige Naturordnung nicht gestört oder aufgehoben, sondern nur (praeter ordinem totius naturae creatas, sicut. auch contra media eorumque naturam) in den Dienst seiner providentia extraordinaria gestellt (s. n. u. § 14. b).

c) Hoffen wir schließlich den principell bedeutsamen Doppelgesang ins Auge, der sich dem biblisch-kirchlichen Vorbehaltsglauben mit Beziehung auf die Idee göttlicher Weltverhaltung entgegenstellt. Es ist es inter-

essant zu beobachten, wie auch hier die Extreme sich berühren, ja in einander übergehen, um so der Wahrheit Zeugnis zu geben. — Auf der einen Seite steht die impraenaturalistische (einseitig idealistische) Transzendenztheorie, die vielsiegt in frommer Absicht, aber in heftiger Weise den überweltlichen Gott in allen Einzeldingen gleichsam „von Oben“ eingreifen oder providentiell wirken läßt, so daß der Begriff der Schöpfung gelehrt oder in den Begriff der tätigen Schöpfung aufgehoben zu werden droht (einseitiger Creationalismus). Auf der andern Seite wird nach der naturalistischen (einseitig realistischen) Immanenztheorie die Weltverhaltung in pantheistischer Weise als „ewige Natur“ gefaßt und die Idee göttlich unmittelbarer Einwirkung, kurz das schäpferlich-freie Moment seines übermenschlichen Nachweilens gehöhlet, d. h. der Schöpfungsbeffriff in den des ewigen Naturbestandes aufgelöst (einseitiger Immanenzismus). Dort erscheint gleichsam Alles, jedes Einzelding „zeitlich“ betrachtet, wie ein Wunder. Hier verneinlich die Naturnothwendigkeit und das vorherrschende Naturgesetz jede Möglichkeit einer wunderbaren Selbstbezeugung Gottes. Und merkwürdig genug — jene Transzendenztheorie impraenaturalistischer Art gelangt bei rationalistisch-heftiger Zustimmung sichtlich zu „prophäbilistischer Harmonie“ (Rehmig) oder zur höchsten Zufallsheorie (Deosinualismus sein Malabrande) oder zu einer Menge von „selbständigen Realen“ (Herbert). Das Wunder wird „unrechenbar“ (Sume), wobei ihm die Rolle eines geglaubten oder nachweisbaren Naturgesammhangs zehlet. Die Welt aber wird zur Atome- und Monobromasse, ja zu einer oetwischen Zahlengruppierung, bei der es fraglich erscheint, ob eine „Armonas“ (Satz) überhaupt existirt, gestattete denn, ob sie in jenes ein für allemal mathematisch grügte oder mechanisch bewegte Weltgetriebe eingreifen kann und will. Kurz mit dem lebensvollen Begriff einer providentiell geleiteten Weltverhaltung steht und fällt auch der grundlegende Gedanke einer geistig-moralischen Weltordnung, wie sie allein der eigenartig geschichtlichen Einwirkung der Menschheit und des Reiches Gottes Raum gibt. — Von der andern Seite: muß die pantheistische Immanenztheorie, mag sie mit Schleiernmacher den Schöpfungsbeffriff in den der Weltverhaltung resp. des „Naturzusammhangs“ aufgehoben lassen oder mit Hegel-Schelling Gott selbst in den Weltproceß herabziehen, nothwendiger Weise das Eine und selbige allwaltende „Gefeg“ in Natur und Geschichte voraussetzen, d. h. dem „letzten“ Naturdeterminismus verfallen. Dieser macht sich — wie wir an Spinoza und seinen anspielig unfernen Verfassungsgenossen beobachten können — unbedingt geltend, wo man die leges immanentes und die leges normativae nicht mehr unterscheidet, d. h. die natura naturata (die präzidentliche Erscheinungswelt) als den effectus necessarius der natura naturans (der allwaltenden Weltmacht) ansieht. Strauß hat vollkommen Recht, zu sagen, daß bereits in dem Gedanken der „ewigen

Natur" der Schöpfungsbegriff in dem der Erhaltung „abgegangen" sei; nur daß in Folge dessen auch die Welterhaltung selbst nicht mehr religiös, d. h. nicht mehr unter steter göttlicher Mitwirkung sich vollziehend gedacht wird. Dann bleibt aber auch der Geschichtsverlauf, gewissermaßen denn der weltgeschichtlich wunderbar sich anbahnende Reichgottesgedanke als ein Gebiet persönlicher, göttlicher und menschlicher (resp. gottmenschlicher) Freiheitstätigkeit unbestanden, ja schließlich unmöglich und ungreiflich. — Wir sehen also: die naturwissenschaftlich-materiellistische Weltanschauung wird das verhängnisvolle Resultat wie der heidnischen, so der pantheistischen Einseitigkeit. Und dagegen steht uns wieder die Behauptung einer „höheren Einheit von Natur- und Geistesgesetz" (s. S. bei H. Drummond, F. Welles auf personalem, bei Schäffle, P. Villenfeld, Herbert Spencer auf socialen Gebiete); noch auch jener allgemeine „Verheißungs Glaube" (wie ihn z. B. A. Ritschl, insbesondere Wimmer, „Im Kampf um die Weltanschauung" u. A. vertreten), sondern nur der echt christliche, fromm-theistische Glaube an eine auf dem Boden des Naturreiches sich vollziehende wunderbar Weltregierung des Lebendigen Weltgottes (§ 14).

#### § 14. Die Weltregierung.

1. Auf dem Grunde der Lehre von der Welterschöpfung (§ 12) und der Welterhaltung (§ 13) ergab sich uns bereits die Idee der Weltregierung im Sinne einer planvollen (teleologischen) Geschichtsordnung als notwendige Folgerung aus dem christlich-theistischen Gottesbegriffe (§§ 6—11). Hier kommt nun nicht bloß die allgemeine Frage nach dem Weltverhältnis Gottes zur Sprache, sondern speziell das Problem der Weltleitung Gottes und der Bestimmung des Menschen, wobei das Wollen einer Weltsee- oder Engelmacht im Dienste des göttlichen Regierungswillens mit ins Auge gefaßt sein will. Von der Lösung dieses Problems ist alle sogen. „Theodicee" (Rechtfertigung Gottes) abhängig. Zugleich aber bildet diese Untersuchung den sachgemäßen Uebergang von der christlichen Theo- und Kosmologie zur dogmatischen Anthropo- und Angelologie (§ 15 ff.).

Ohne Rücksicht auf die geschichts- und freisichliche, für ein Reich Gottes in Christo bestimmte Menschheit bliebe die providentielle Weltregierung ein leeres, sinnloses Wort. Und vollends reicher der archaische Glaube an das Vorhandensein und die Wirksamkeit einer Weltsee-

oder Engelmacht als eine mythologisierende Zuzugung oder partielles Wählerlein, wenn wir den Zusammenhang dieses Glaubens mit dem göttlichen Weltplan und dem spezifisch christlichen Weltgeschehen nicht zu erfassen im Stande wären (s. das Nähere zu u. § 17).

Die naturgesetzliche Ordnung, als eine von der schöpferischen Lebensmacht des göttlichen Geistes getragen und durchdrungen, bildete den Grundgedanken in der Lehre von der Erhaltung. Die Geschichtsordnung, als eine von göttlich-gebietenden Willen geleitete und bestimmte, ist das punctum saliens in der Lehre von der Weltregierung. Auf beiden Gebieten erscheint der sinnlose „Zufall" und die gesetzerlose Willkür ausgeschlossen und eine gewisse, geistig bedingte Stetigkeit (Gesetzmäßigkeit, Continuität) die conditio sine qua non für eine fortschreitende und vernunftgemäße Entwicklung. Innerhalb des Bannkreises rein naturwüchsiger Lebensbewegung, d. h. auf dem Gebiete der unpersonlichen Creatur ließ sich aber — wie wir sahen (§. 306 f.) — trotz aller organischen Ueberlegung und trotz vollkommener Angemessenheit der Lebenskräfte für einen zielstrebigem Wachstumsproceß (Zeugung, Vererbung, Anpassung, Nachwuchs) keine bewusste Zwecksetzung und demgemäß keine befehlende (imperative) Befehlsform voraussetzen oder nachweisen.

Gleichwohl stellt sich unserer Erfahrung und Beobachtung fort und fort ein weitverzweigtes und mannigfach gestaltetes Leben der bewussten Zwecksetzung dar, das nach geistig-sittlichen Normen die Naturkräfte verwertet und uns bereits in der Eigenart culturgeschichtlicher Fortentwicklung der Menschheit entgegentrat (s. o. S. 12 f.). Dieses reiche Gebiet der „Geschichte" — der historischen Entwicklung und specifischen Ethne, wie sie in Sprache und Sitte, in Kunst und Wissenschaft, in den Rechts- und Kultursordnungen der Völker sich charakteristisch ausprägt — stellt sich uns nicht als ein Chaos der Willkür dar. Das Dürchse und Schöne, das Weis- und Lebensvolle, was unsere beobachtende Erfahrung in der gottgeschaffenen Welt wahrnimmt, darf doch nicht als zweckloser Lärm oder neffisches Spiel des „Zufalls", noch auch als Product eines

blinden „Schicksal“ oder mechanisch zwingender Naturkräfte erscheinen. Dann aber muß jenes tiefe Problem, wie es in dem Glauben an einen persönlichen Weltlenker und Gesetzgeber enthalten ist, und zum vernünftigen Postulat einer vor ihm gewollten und durch ihn gewähltesten moralischen, wie logischen Weltordnung und Weltleitung führen. Diese ruht in der gewaltigen und liebevollen Hand dessen, der als ein Herr aller Geister die „Geschichte“ der Menschen und Völker väterlich umfaßt und, über dem Bewußtsein der Einzelnen waltend, die Fäden des Zusammenhangs in dem großen Gewebe der Weltgeschichte planvoll ordnet. Die gütige „Vorsehung“ ist nur der abgeklärte (halbgläubige) Ausdruck und das erbauungslose „Schicksal“ (fatum, *moira*) nur das heidnische (abergläubische) Surrogat dafür. In dem christlichen Glauben an den Heilsgott, an seine heilige Liebe (§ 6) und seinen allwaltenden Willen (§ 8 ff.) liegt zugleich die in unserer persönlichen Heilserfahrung begründete Gewißheit, daß Er, der Herr, sich zur creatürlichen Lebensbewegung herabläßt, ja daß uns dadurch eine geschäftig geordnete Geschichtsentwicklung und Freiheitsbethätigung erst ermöglicht wird. Für den Christen ist dieser Gedanke und diese Gewißheit nur in Christo verbürgt. Auf Christus stützt die weltgeschichtliche Rettung des väterlichen Heilsgottes ab. Und in Christo, als dem Mittelpunkt der Welt- und Heilsgeschichte, wird uns die providentielle Weltregierung verständlich. Der Reichgottesgedanke als Königs Herrschaft Gottes bildet den Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkt des gesunden christlichen Vorsehungsglaubens. Auch hier verknüpft sich unser Realprinzip (der Christus für uns) mit dem Idealprinzip (dem Christus an uns). Und so muß alles Einzelne der Idee des Ganzen dienen. In der reichen Mannigfaltigkeit der Einzelerscheinungen und persönlichen Einzelwirkungen waltet der selbstherrliche Geist Gottes derart, daß der pure (geistlose) Zufall ebenso ausgeschlossen erscheint, wie die blinde (naturhafte) Nothwendigkeit.

Für unsere subjektive Anschauung können ja wohl unermessene Einzeldinge oder Ereignisse, insofern wir sie nicht unter dem Gesichtspunkte

von Ursache und Wirkung (physisch), Grund und Folge (logisch), Noth und Zweck (ethisch) zu betrachten oder zu erkennen im Stande sind, als „zufällige“ erscheinen. Aber für die göttliche Allmacht und Allwissenheit verschwindet der (relative) Unterschied von Groß und Klein, Bedeutendem und Unbedeutendem, sobald es mit eingeschoben erscheint in die motivirte und gesetzmäßig geleitete Gesamtbewegung. Der Glaube an die Weltregierung Gottes schließt im Nothwendigen auch die Annahme einer göttlichen Fürsorge für das Kleinste und Schwebend Unbedeutendste ein (providentia circa minima), ohne doch wir damit den Maßstab für die Tragweite der Einzelmomente innerlich der Vernetzung des Ganzen (connexio rerum nach Spinoza) zu verlieren brauchen. Das Einzelnegative oder die Einzelwirkung wird „klein“ oder „groß“, unbedeutend oder bedeutend, je nachdem es als Glied jener Kette mehr oder weniger in die geschichtliche Gesamtentwicklung eingreift oder von Gott selbst in dem Zusammenhang des teleologischen Geschehens eingetragt wird (so z. B. in den einzelnen, wunderbaren Fügungen Gottes, wie sie mit der Geburt Christi in Verbindung, mit seinem Leben und Verben, seinem Sterben und Auferstehen in Beziehung gesetzt erscheinen).

Das Entscheidende bei dem Begriff einer providentiellen Weltleitung liegt vor Allen darin, daß der Gott der Geschichte — insonderheit der mehr und mehr offenbar werdende Gott der Heilsgeschichte — nicht in der Form abstracter oder absoluter Vorbestimmung oder nach physikalischen (immanenten) „Gesetzen“ der Naturnothwendigkeit Alles regiert, sondern seine „Königsherrschaft“ durch persönliche Vermittelung und in der Form gebietender (normativer) Gesetze vollzieht. Auf diesem Wege einer persönlichen weltregierenden Weltregierung wird zwar der mögliche Widerpruch des creatürlichen Eigenwillens (das Neinjagenkönnen der persönlichen Creatur) offen gelassen. Aber schließlich soll und wird doch — auf dem Wege ethisch-religiöser Freiheitsentwicklung — die Herstellung eines Reiches Gottes auf Erden, d. h. der Königs Herrschaft Gottes innerhalb einer Gottesmenschheit nach dem Gesetz der Liebe zu Stande kommen — sei es nun (negativ) durch Gericht über die dauernd Widerstehenden, sei es (positiv) durch Vollzug jener erbauungsreichen Liebesabthät in Christo.

Hier greift auch jener archaische und biblisch (j. n. u. § 17 sub a) vollberechtigte Gedanke einer unter Gottes Wanken wankenden Weltordnung ein. An und für sich wäre ja — wie sich von selbst versteht — der All-

machts- und Liebesswille Gottes ausdehrend, um unseren Vorsehungs-  
glauben zu begründen und zu befestigen. Es gehört aber mit zum tieferen  
Verständnis des Lebens schaffenden, erhaltenden und leitenden Gottes, daß er  
für uns und zur Stärkung des kindlich vertrauensvollen Glaubens auch die  
Mannigfaltigkeit seiner Eingewirkungen auf dem Gebiet der Natur und Ge-  
schichte — sowohl der Welt als der Einzelgeschichte — nicht durch kind-  
wirkende Kräfte, sondern durch eine lebendige und belebende Geisternacht hat  
vermitteln wollen (1. u. 2. § 17). — Im Hinblick auf das Engel-  
wollen gewinnt auch die centrale Weltstellung des Menschen eine sonderliche,  
providentielle Bedeutung. Denn nur unter dieser Voraussetzung konnte die  
Über einer heiligmäßigen Menschheit gewahrt werden (1. u. § 1, S. 91.).  
Ihre das Glaubensleben aber ist es tief tröstlich, daß hier auf Erden weder  
der finstliche „Zwölff“, noch die brutale „Naturgewalt“, sondern jener  
näherliche, heilige Liebesswille herrscht, der sich auch im Wollen der  
Geister kund gibt. Daß es auch in der Geisterwelt (spiritual world) be-  
stimmte „Gezehr“ ihrer Bewegung giebt, sind wir nicht gewillt zu bestreiten.  
Diese aber mit dem „Naturgesetz“ (the natural law) identisch zu setzen —  
wie z. B. H. Drummond will — oder aber Alles, was in Gottes Schöpf-  
ung geschieht, nach dem „Wort der Nacht“ zu bestimmen — wie H. Wetzel  
in seinem unglücklich angeordneten Buche: „Symbolik der Schöpfung und ewige  
Natur“ (1898 S. 328 ff.) es versucht — ließe nichts anderes, als dem De-  
terminismus sich ergeben. Denn ist es auch nicht zu bezweifeln, wenn man  
„die allgemeine Fatalität unseres Daseins“ (S. 256) mit der „Fatalität der  
Atome“ (S. 331) gleichsetzt. Bene dicat, qui bene distinguit. Die heil-  
lose „Verwischung der Grenzen“ (Kant) ist auch hier das eigentlich  
„Fatale“.

2. Die Eigenart dieser weltgeschichtlichen, wie heilsgeschicht-  
lichen Selbstbeziehung göttlicher Vorsehung, soll sie anders dem  
vernünftig und sittlich motivierten Liebesswille Gottes entsprechen,  
muß sich in einem Gesetz der Sparsamkeit kund geben, d. h.  
in einem stetigen Nacheinander und Freinander der göttlichen Einzel-  
wirkungen, wie wir sie später unter dem Gesichtspunkt der Heils-  
bestimmung der Menschheit (Kosmologie Abschn. III § 28 ff.) im  
Einzelnen kennen lernen werden. Hier handelt es sich zunächst  
um die allgemeine (ontologische) Verhältnißbestimmung der gött-  
lichen Weltregierung zur creatürlichen Freiheit, zur Mächtigkeit des  
Wesens, zur Wirklichkeit des Uebels und zum Erfolg des Gebets,  
d. h. um die wahre Theodicee gegenüber einer thatsächlich corrum-

ptieren, von der Sünde durchstochen, von Todesgewalten zerquält  
und im Gebet nach Erlösung ringenden Menschennest.

Es gilt es denn vor Allen, daran im Glauben festzuhalten,  
daß Gottes planvolle Ordnung und sein allwaltendes Willensgebot  
eine Selbstthätigkeit der persönlichen Creatur nicht bloß ermög-  
licht, sondern in gewissem Sinne fordert. Weber die freien Hand-  
lungen, noch die gutwilligen (bösen) Willensäußerungen sind da-  
durch ausgeschlossen. Im Gegentheil, Wir werden sehen (Abschn. II  
§ 18 ff.), daß das gebietende und willensbestimmende (normative)  
Gottesgebot als ein sittlich geartetes und forderndes (imperatives)  
nur dann Sinn hat, wenn es den möglichen Widerspruch der per-  
sönlichen Creatur (in der Menschen- und Geisterwelt) offen läßt.  
Ist sein Regierungswille ein geistig motivirter und ethisch gebietet  
(voluntas ordinata et conditionata), so erscheint auf diesem  
Gebiete jeder Naturzwang ausgeschlossen. Ja, kraft der persön-  
lichen und ökonomischen Weisheitsleitung Gottes, wie sie in der  
Erscheinung und Wirksamkeit Christi gipfelt, werden die jogen.  
(relativ) freien Handlungen der Creatur mit hineingezogen in den  
Plan Gottes. Ueber das Bewußtsein und die Absicht der Einzelnen  
hinaus besteht ein teleologischer Zusammenhang; und eben dadurch  
soll jener hoffnungslose, alle Thatkraft lähmende Naturdeterminismus  
(progressus in infinitum) überwunden werden. Auch ergibt sich  
aus dem Glauben an eine providentielle Geschichtsleitung  
des persönlichen Gottes, der die heilige Liebe ist, daß sein  
leitender Wille nicht den Charakter abstracter Unveränderlich-  
keit an sich trägt. In seinem Weltverhältniß (in der Offen-  
barungssphäre) läßt er sich vielmehr durch die Freiheitsbethätigung  
der Creatur deuzur bestimmen, daß er die gute (gottgemäße), wie  
die böse (gottwidrige) Freiheit mit in den Dienst seiner Regierungs-  
weisheit zieht. Der allerdings schwierige Begriff der „Zulassung“  
oder „Zurückhaltung“ Gottes wird nur unter der Voraussetzung  
klar und unantastbar, daß der selbstherrliche Wille, als ein sich  
selbst bedingender und begrenzender, Raum läßt für die creatürliche  
Freiheit. Gleichwohl muß auch diese vollständig den Zwecken gött-

licher Weltregierung dienen. Denn die gebietende Form des Gesetzes, die jene (formale) Freiheit des Widerspruchs ermöglicht, ja voraussetzt, muß schließlich doch kraft göttlicher, heiliger Selbstbewahrung (§ 5, 1.) in der Form richterlicher Reaction zur Durchführung gelangen. Dadurch wird die optimistische Einbildung einer „bessern Welt“ (Leibniz), sowie einer selbstherrlichen Willkür-Freiheit des Ichs (Nicht-) ein für allemal ausgeschloffen, ebenso wie von der anderen Seite die pessimistische Idee einer verpfuschten, von tausend Uebeln heimgesuchten Welt mit Verzicht auf zweckvolle und erfolgreiche Selbstbathätigung (Schopenhauer) als unhaltbar erscheint. Für die christliche Weltanschauung erscheinen Freiheit und Nothwendigkeit auf geschichtlichem Gebiete nicht mehr als sich ausschließende (contradictorische) Gegenjäge. Vielmehr bedingen sie sich derart, daß nur unter Voraussetzung einer weise geordneten Geschichtsleitung, d. h. einer geistig und persönlich geregelten und geleiteten „moralischen Weltordnung“ es auch der Mühe lohnt, mit freier Selbstbathätigung und in freier Wehrsam gegen Gottes heiligen Willen sich an der Entwicklung des Ganzen zu betheiligen. Das durch Christum in uns nachgerufen und befestigte unbedingte Vertrauen zu dem göttlich nützlichlichen Weltregiment ist der Felsengrund gesunder, d. h. ebenso begehrender, wie zuversichtlichster Thatkraft. Und der Glaube an die Geseßmäßigkeit dieser Ordnung (im geistig-moralischen Sinn) ist hier wie überall die Bedingung jener wahren (materialen) Freiheit, die die Baß aller freudigen Arbeit und Wirksamkeit für das Reich Gottes ist. Denn auch die geringfügigste That im Dienste dieser großen Idee erscheint wie ein fruchtbares Samen Korn in den Boden der gottgewollten Menschheitsentwicklung gesenkt.

Der mißbrauchten Freiheit gegenüber wird sich aber der göttliche Regierungswille als ein heiliger auch heiliger Weise durchsetzen müssen in der Verhängung des Uebels, ja in den furchtbaren Todesgewalten, die als eine Zuchtstrafe uns den heiligen Jochmuth Gottes über die Sünde kund thun. Mit Schauern nehmen wir wahr die Fluth der Leiden, die gewaltsamen Unglücksfälle und

die unübersehbare, am Lebensmaß nagende Masse der „Leiden Mitleider“ in dieser Welt des Glendes und der Arnoth, des Jammers und der Verzweiflung. Vor Allem erschrecken uns jene satanischen Mächte: die Mißregierung der Welttyrannen und die zerstörende Wuth aufrührerischer Massen! Entlich: das gleißende „Wid“ der Gottlosen und das tragische Martyrium der Gotteskinder! — Dieses Alles läßt sich nur dann mit einer wahrhaften Theodice vereinigen, wenn wir die göttliche Weltregierung im Zusammenhange mit der creatürlichen Freiheit betrachten, die — wo sie zur bänionischen Freiheit ausartet — das Jorngericht Gottes machst. Aber nicht nur Anfänge des „Weltgerichts“, wie es sich in der „Weltgeschichte“ anbahnt, liegen hier vor. Daß „Gott im Regimente sitzt“ und daß die „Sünde der Leute Verderben“ wird, zeigt sich selbst in der Entfaltung teuflischer Machtwirkung (i. § 21 f.), in der gesteigerten satanischen Verhörung und in den kräftigen Frühämern des jogen. Zeitgeistes. Zu dem freijüch geistig-ethischen Kampfe des Reiches Christi mit dem Reiche Satans können wir beobachten, wie „Gottes Rächten langsam, aber trefflich sein“ arbeiten, und daß die Ueberwindung des Bösen nicht durch physische Uebergewalt des allmächtigen Gottes, sondern durch Bewährung im Leid und durch heiligen Muth der Weltüberwindung sich vollziehen soll und muß. Für denjenigen, der vom Standpunkt einer theologia crucis dieses Alles betrachtet, kann es keine Schwierigkeiten bieten, namentlich wenn wir in der Prüfungsbite der Leiden sich jenen Glauben erproben und bewähren sehen, kraft dessen Christus gekreuzigt hat und wir durch ihn die Welt überwinden. Nicht starre Resignation, sondern kindliche Ergebung, nicht kummige Gleichgültigkeit, sondern heiße Gebetsarbeit ist hier am Plage, wollen wir anders bei den sich ausstürmenden Nüchtern des Lebens und Leidens nicht in die Sackgasse des Unglaubens, der fatalistischen Resignation, ja in die Hölle der Verzweiflung geraten, sondern uns in die lichten und himmlischen Höhen freudiger Zuversicht erheben. Der Juegenmuth der Märtyrer und die ausdauernde Geduld christlicher Kreuzträger ist nichts anderes als die Bewährung des Glaubens

an Gottes väterliche Weltregierung. In der Gemeinschaft mit Christo erfährt es der Christ: wo die Noth am höchsten, ist uns auch die Hilfe am nächsten. Und denen, die „Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen“. Ja, selig wird der gepriesen, der „die Aufrichtung erduldet“. Und weil Gott die Straft und züchtigt, die er lieb hat (Off. 3, 19), wird uns die Züchtigung zum Siegel unsrer Gotteskindschaft in Christo (Ebr. 12, 4 ff.). Vollends „um der Gerechtigkeit willen leiden“ nach dem Urbild dessen, der für uns und alle Welt gelitten hat (1 Petr. 2, 20 ff.; 3, 14—15), ist die Krone des im Gottedertrauen sich bewährenden Muthes.

So löst sich uns auch die Nächstfrage, ob das Gebet der Gläubigen auf den weltregierenden Gotteswillen einen wirklichen Einfluß ausüben kann. Es liegt hier jener Zweifel nahe, der mit Berufung auf die „selbstgefägte Weltordnung“ und den Alles in seinem ewigen Vorherwissen umfassenden Regierungsrillen das erfolgreiche Bittgebet bestreitet (so selbst ein Robertson und A. Ritschl). Er wird erst dann erfolgreich überwunden, wenn wir, wie all die freien Handlungen der Menschen, so auch die freieste Kundgebung eines kindlich-vertrauenden Herzens: eben das Bittgebet mit aufgenommen sein lassen in den göttlichen Weltplan und seinen Regierungswillen. Es handelt sich hier — wie sich von selbst versteht — nicht um egoistische Gebetswünsche oder um zauberhafte Wirkung heidnischer Gebetsformeln oder abergläubischer Gebetswillkür. Das hieße allerdings den Zusammenhang einer weltregierenden Liebesordnung Gottes perücken oder durch unser „Zetischmachen“ — wie Kant solche Gebetspraxis nannte — freuzen wollen. Vielmehr ist das kindlich vertrauende (und daher in irdischen Dingen stets nur bedingt auszusprechende) Bittgebet der unmittelbare Ausdruck des Glaubens an die Vatergüte Gottes, der fast seiner Verheißung sich „Aller erbarmen“ und dem Nothleidenden helfen will. Ja, alle Gebetsfreudigkeit des Einzelnen, jemie die süßbittende Gebetsgemeinschaft der Kinder Gottes in Christo erscheint geradezu dadurch bedingt, daß wir mit der vollen Ergebung (nicht mein, sondern dein Wille geschehe) die Zuersticht verbinden:

Gott will gebeten sein und „thun, was die Gottesfürchtigen begehren“ (Pl. 145, 19; Joh. 9, 8). Auch hier sollen Freiheit und Nothwendigkeit, unser Wille und Gottes Willen in unserem gläubigen Bewußtsein eins werden, sofern wir uns auch mitten im schwersten Leid und heftigen Gebetskampf vom Geiste Gottes getragen und durch die Beweihtheit getropft wissen, daß wir in „Namen Jesu“ erhörlich bitten (1 Joh. 5, 14; Joh. 16, 24).

3. Solch eine freudige Zuersticht kann aber der Christ sich nur dann bewahren, wenn er überzeugt ist von dem schließlichen Siege des göttlichen Regierungswillens über alle feindlichen Mächte. Die Lehre von der Weltregierung gewinnt erst dadurch eine klare, inhaltliche (materiale) Bestimmtheit, daß wir die der Schöpfung zu Grunde liegende (§ 12, 8) und in der Weltterhaltung angebotene (§ 13, 8) Idee einer göttlichen Reichsvollendung im Auge behalten. Jene zeitweilige Selbstbeschränkung Gottes, wie sie in der erzieherischen Oekonomie seiner Weltregierung uns entgegentrat (f. o. S. 251 ff.), ist nur unter der Voraussetzung haltbar, daß sein Heilswille sich wunderbar durchsetzt und in allmählichem Fortschritt, sowie durch den steten Kampf wider Satans Reich (f. § 22) die selige Gemeinschaft mit Gott anbahnt und in der vollendeten Gottesherzhaft zum Abschluß bringt. So erschien uns bereits unter dem Gesichtspunkte der schöpferischen Weltsetzung, wie der geordneten Weltterhaltung das Wunder seinem Begriff und seiner Möglichkeit nach verbürgt. Eine geistlich, geschweige denn heilsgeschichtlich sich vollziehende Selbstoffenbarung seines persönlichen Regierungswillens ist ohne die Wirklichkeit des Wunders gar nicht denkbar. Schon jede Gebetserhörung muß dem gläubigen Gemüth als etwas Wunderbares erscheinen, weil sich in ihr eine Herauslösung des liebevollen Weltregierers zeigt. Wo es sich aber um Anbahnung, Verwirklichung und Vollendung des göttlichen Reichszwecks in Christo, kurz um seine „Königsherrschaft“ in der von ihm erbötigen und geleiteten Menschheitswelt handelt, sind die Wunder des Gerichts und der Gnade geradezu unumgänglich, wenn anders das Weltziel erreicht und der persönliche Heilsgott als Weltkenner,

d. h. als Weltrichter und Weltstifter uns erkennbar werden soll. Auch hier handelt es sich nicht um abrupte (magische) Einzelwirkungen, die wider die Natur geschehen und durch ihre zauberhafte Einzigartigkeit nur das menschliche Erstaunen (miraculum von mirari) wachrufen. Indem Gott zur Erreichung seines Reichszweckes sowohl die Naturkräfte als die Geistesanlagen der persönlichen Creatur — resp. wie wir weiter unten (§ 17) sehen werden, die Geisterwelt — in den Dienst seines allmächtigen, aber stets zusammenhängenden Herrschers- und Liebeswillens stellt, prägt sich der Charakter des Wunderbaren, d. h. des überragend Geistigen in der Verwertung des Materielle auf dem ganzen Gebiete der reichsgeschichtlichen Weltregierung aus. Jedes jagen Einzelwunder ist ein in den Zusammenhang der Weltgeschichte eingegliedertes Act unmittelbar göttlicher Macht und Willensumgebung zugleich eine Herablassung zu unserer menschlichen Heilsfähigkeit und Heilsbedürftigkeit und hat — wie wir oben bereits gesehen (§. 323 f.) — seinen allgemeinen Möglichkeitsgrund in der Freiheit Gottes, so wie in der gottgeleiteten Natur- und Geschichtsordnung. Aber wirklich und notwendig wird — neben dem allgemeinen Wunder vorsehungsvoller Weltleitung — das spezifische Heilswunder (f. w. u. § 28) in seiner, die empirische Naturordnung durchbrechenden (nicht aufhebenden) Erscheinungsform, d. h. als extraordinärer und eben deshalb erkennbarer Eingriff Gottes nur unter Voraussetzung einer durch Sünde und Tod gestörten Schöpfungsordnung. Dann erst kann sich uns die neuschöpferische Regeneration als lebensschaffendes Heilswunder auf dem Gebiete der Erlösung und Heilaneignung erweisen (f. o. S. 327 f.). Durch Leiden und Tod zur Freude und zum Leben führen kann nur Gottes persönliche Liebesthat, die sich als solche der heilsfähigen Menschheit nur im Heilswunder und in spezifischer Weise durch das Centralwunder: die Incarnation des Gottessohnes (f. Wd. I S. 265 ff.) unzweideutig kund zu geben vermag. Soll also die Weltregierung zu ihrem gottgewollten Ziel einer vollkommenen und befreienden Gottesgemeinschaft der Creatur im Reiche Gottes, d. h. der vollendeten

Gottes Herrschaft gelangen, so setzt dieses Ziel zweierlei voraus: die zu Gott geschaffene Menschheit als heilsfähige Creatur (mit Beziehung auf die gute Geistes- oder Engelwelt § 15 ff.) und die durch die Sünde Gott entfremdete Menschheit als heilsbedürftige Creatur (mit Beziehung auf die böse Geisterwelt oder Satans Reich § 22 ff.). Erst dort, wo es sich um die Heilsbestimmung auf Grund göttlichen Heilszweckes handelt, d. h. in der christocentrischen Teleologie (Wbch. III § 28 ff.) kann ein volles Verständnis für die Notwendigkeit und Wirklichkeit des Heilswunders und seiner allmählichen (ökonomischen) Verwirklichung gewonnen werden. Da werden uns die centralen göttlichen Wort- und Thatwunder (Inspiration und Incarnation, f. Wd. I § 16) in ihrem tief motivierten, gesetzmäßigen Zusammenhange vor's Auge treten. Ja, dann wird das sonst (theoretisch) unlösbare Problem des Wunders zum religiös-sittlichen (praktisch) Postulat, soll anders das Reich Christi in stetigstem Fortschritt wider Satans Reich (§ 20, \*) zum Vollendungsziel (§ 30 f.) gelangen.

#### § 14. Zusammenfassung.

1. Der grundlegende Begriff einer providentialen Weltregierung Gottes besteht darin, daß sich für den theistisch-christlichen Heilsglauben auf dem Boden der von Gott geschaffenen (§ 12) und durch immanente Gesetze erhaltenen (§ 13) irdischen Naturwelt eine planvoll durch geistige Mächte (Engelwesen § 17) und nach geistig-sittlichen (normativen) Gesetzen geleitete Geschichtsordnung in allmählichem Entwicklungsfortschritt auf Christum hin und durch ihn in der Menschheit vollzieht.

2. Die Eigenart göttlich-ökonomischer Weltregierung kennzeichnet sich kraft ihrer in der allmächtigen Liebe wurzelnden Selbstbeschränkung Gottes (§ 8 ff.) als eine solche, die nicht bloß eine Freiheitsbethätigung der geistig-persönlichen Creatur (§ 15 ff.) zuläßt, sondern den möglichen Eintritt menschlicher und dämonischer Sünde, die Wirklichkeit des Uebels und die Wirksam-

leit des Gebets in den väterlichen göttlichen Regierungswillen nil aufgenommen sein läßt.

3. Eine solche zeiträumliche, providentielle Selbstbeschränkung des Heilsgottes ist aber nur dann für den Glauben tröstlich und heilsam, wenn die tiefstehende Verwirklichung der Gottesherrschaft durch jähliches Gericht über das Böse und durch den siegreichen Fortschritt des Himmelreiches (gegenüber dem Reich Satans) in Christo gewährleistet ist. Darin liegt zugleich die Wirklichkeit und Nothwendigkeit der menschopferischen, in gottgeleiteter Zusammenhang (Abichs. III) sich vollziehenden Heilswunder enthalten.

a) Die ganze h. Schrift — ja, ich möchte sagen nicht bloß ihr Inhalt, sondern auch ihr Dasein und Sein, ihr Zusammenhang und ihr Reichthum bestirmt und besorgt uns die Gewißheit einer providentiellen und wunderbaren Weltregierung Gottes. Wiegleichmäßig und vielbeschäftigt, von der ungläubigen Kritik als pure Menschennacht zerlegt, von abergläubischer Wunderlust als göttliches Zauberbuch gemißbraucht, gilt uns dieses einzigartige Buch aller Bücher, in Jahrhunderten zusammengeführt und doch von einheitlichem Geist getragen und durchdrungen, als ein *monumentum aere perennans*, als ein unerschütterliches Zeugniß dafür, daß der persönliche Heilsgott die Geschichte der Völker, wie die einzelnen Menschenerzenz lenkt und beherrscht, ohne ihre „Freiheit“ und „Selbstständigkeit“ zu zerstören; insonderheit: daß die ganz Menschheitsgeschichte auf Christus abzielt und durch das vollendete Reich Gottes in Christo gekrönt werden soll. Der biblische Grundbegriff der *kosmos* und des *kosmikos* (κόσμος, ὁ κόσμος von κόσμος), sowie alle Königsheerhaft Gottes in Christo weis uns auf die Idee der Weltregierung hin (vgl. Matth. 28. 18; wie ich gegeben alle Gewalt etc. mit 1 Kor. 15. 24 ff.).

Streitlich findet sich in der Schrift selbst keine Reflexion über die „Vorsetzung“ Gottes. Erst in den Apokalypsen erscheint der Begriff der göttlichen *propositio* (Hebr. 14. 1; seine „Vorurtheiligkeit“ regiert Alles vgl. 17. 1 ff.). Im N. T. wird das Wort *propositio* im Sinne menschlicher Fürsorge gebraucht (Röm. 13. 14 *propositio eius operatio*; Aposst. 24. 1: *huius rei gratia agimus*), aber niemals von Gott selbst. Der „Katholikus“ (καθολικός) Gottes aber wird im Zusammenhang mit dem „Vorhersehen“ (προβλεπω) und dem „Vorherbestimmen“ (προβλεπω) stets auf die Heilsabsicht Gottes bezogen und im Hinblick auf seine allmächtige „Verankertung“ (ἐκ ἀκατακτάτου τοῦ ἀπρόσβητου τῶν αἰώνων Eph. 1. 10 f.;

2. 11) zeitgeschichtlich geordnet und in Christo gipfelnd vorgestellt (vgl. Röm. 8. 20 f. mit Aposst. 2. 22; 4. 10). Wir kommen in der Lehre vom Heilsursprung Gottes (III. § 20) auf die biblische Untersuchung dieser Frage zurück. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß die Thätigkeiten des N. wie H. T. Durchdrungen sind von dem Bewußten, daß aller Völker Geschichte in dessen Hand sind, des als der „Hüter Israels“ nicht schließt noch schlingt (Ps. 121. 1 ff.). Der Gott, der „Wunder that“ (Ps. 77. 10) hat seine Macht bewiesen unter den Völkern; er führte sein Volk wie Schafe; durch Meer ging sein Weg und sein Pfad durch große Wasser, auch wo man seinen Fuß nicht spürte (Ps. 77. 16). Er regiert den Erdkreis mit Gerechtigkeit und die Völker tragt seiner Treue (Ps. 96. 11; 98. 2). „Mit seinem Füllhorn bedeckst du dich und unter seinen Füßeln siegst du dich“ (Ps. 91. 4 ff.). Und daß diese Welt und Menschen regierende Fürsorge in ihren mannigfaltigen Einzelwirkungen durch Engelwälfen vermittelt erscheint, ist durchgebrachte Schriftlehre. Es handelt sich hier zunächst nicht um die wunderbaren, die seltsam-göttliche Offenbarung in ihren entscheidenden Hauptmomenten begleitenden Ungleicherscheinungen. So bei Abraham (1 Mos. 18. 1 ff.; 19. 11), bei Moise (2 Mos. 3. 2; 14. 19), Gine (2 Sam. 1. 2), David (2 Sam. 24. 16) ferner bei der Geburt, Auferstehung und Wiederkunft Christi (vgl. Luk. 2. 8 mit 1. 27; Luk. 24. 20; Marc. 16. 6; 2. 21; Luk. 9. 35); bei den einzelnen Aposteln (Aposst. 12. 7 ff.; 27. 2; Off. Joh. 5. 21). Der gesamten göttlichen Weltregierung als „dienende Geister“ eingefügt, werden sie im N. (Ps. 34. 2; 91. 11; 104. 1), wie im N. T. wiederholt erwähnt (Matth. 4. 2; 18. 10; Luk. 4. 10; 16. 27; Ebr. 1. 2). Wie werden weiter unten (§ 17) auf diese Frage näher eingegangen haben. Hier handelt es sich nicht etwa um ein selbstbetretendes (innerweltliches) Regiment des (überweltlichen) Gottes. Vielmehr wirkt und waltet der „Herr der Heerschaaren“ (Zahne Zebadai Ps. 34. 20; 46. 2; 84. 12; 89. 7; Jes. 6. 3; 37. 16; 51. 15; Hof. 12. 2) in ihnen und durch sie in der Menschheit und Weltwelt allmächtig und zugleich in weltlichstiller Ordnung seiner „Gedanken“. Mit der „Tiefe seiner Gedanken“ erfüllt er Alles (Ps. 92. 4 f.) und „kennt die Gedanken der Menschen“ (Ps. 94. 11). Der „höherliche Mensch“ erkennt solches nicht und der Thor begreift das nicht“ (Ps. 92. 3; vgl. Ps. 14. 1 ff.). Und er, der das Chr. gekannt hat, sollte der nicht hören — also auch Wesel erlösen? Er, der die Völker in Nacht hält, sollte der nicht strafen (Ps. 94. 2 ff.)? Er ist es, der große Dinge that, die unerforschlich, und Wunder, die nicht anzuzählen sind (Eph. 2. 10); seine Ohren hinhörst unseren Odem (Eph. 10. 1); seine Augen sehen offen über uns (Eph. 19. 2); er setzt dem Menschen das Ziel, das er nicht überschreiten kann (Eph. 14. 2) und seine Wagen (Schonen) auf eines Jorden Weg und alle seine Schritte fohet er (Eph. 34. 21). Er ist, der „das Heil wirkt und das Aufseil schafft — er Zahne, der dich Alles bewirkt“ (Jes. 45. 7 ff.) und nichts ge-

sieht, ohne des Herrn Befehl (Magd. 3, 27 ff.). — Im N. T. ist es Christus der Herr selbst, der mit Hinweis auf die Güte Gottes bis ins Eingetragene (Matth. 6, 2; 10, 22 vgl. mit Luk. 12, 2; Epr. 24, 12) vor der glaubenslosen Sorglosigkeit warnt und dabei wiederholt auf den Schutz und das Malten der Engel hinweist (Matth. 13, 29, 41; 18, 10; 26, 53; Mark. 8, 38; Luk. 9, 32; 12, 4; 19, 10). — Das künftige Verhalten auf Gottes väterliche Leitung bezieht sich aber nicht bloß auf das persönliche Eingetragene, — denen die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen\* (Röm. 8, 28) — sondern vor allem auf das, was jedem Reichthum innerlich der Mensch selbst dienlich ist (Apostl. 4, 29; 17, 25; 27, 25). Insbesondere der Christus, der sich lebendwillig dem göttlichen „Muth“ im Gehorsam fügt (Luk. 24, 46; Ebr. 2, 14 ff.), ist es zugleich, dem nach Gottes Willen „alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist“ (Matth. 28, 18), der also eben deshalb die Welt beherrschen (Off. 11, 2 ff.; 1 Tim. 6, 13) und nach Anerkennung des jenseitigen Reiches (Matth. 12, 16 ff.; 1 Joh. 3, 2; 2 Thess. 2, 4; Off. 12, 16 ff.) das gesammte Weltregiment dem Vater übergeben soll (1 Kor. 16, 26 ff.).

In diesem zuverlässigen Glauben liegt aber auch der Schlüssel nach die Gewißheit, daß Gottes Weltregierung und Macht allwaltende Größmacht die menschlichen Gebanten und die menschliche Freiheit (Joh. 8, 26), insbesondere ihre Klingen (Luk. 12, 44) und Weien (Matth. 7, 2 vgl. mit 6, 22) nicht nur nicht aufhebt, sondern geradezu fördert und in gewissen Sinne erst ermöglicht. — Weil der Herr der Menschen Herzen „senk wie Wasserläuge“ (Ps. 38, 11 ff.; Epr. 21, 1) weil er „Herten und Nieren erforscht und prüft“ (Jer. 11, 20; 17, 10), kann und will er auch thun, „was die Gottesfürchtigen begehren“ (Ps. 145, 16 ff.). — Also aber davon die Rede ist, daß er „Verstecket“ oder „verkleidet“ (1 Pet. 3, 9 f.; Matth. 13, 12; Mark. 4, 22; Joh. 12, 20; Apostl. 28, 26), werde „er will“ (Röm. 9, 22 ff.) — da sind es Gerichtsbewege des heiligen, den Sünder zur Umkehrung dringenden Gottes (vgl. u. a. § 26 i.). — Und die von ihm verhängten Hebel und Sündenstrofen sind zugleich ein Beweis seiner erzieherischen Liebe und der von ihm zugesprochenen hohen uralten Freizheit, die sich auch „wider Gott“ aufheben kann. Daher heißt es: „Ihr habt nicht gewollt“ (Matth. 23, 27) und „Ihr widerstretet allezeit“ (Apostl. 7, 51). Die Völker können sich nur wider den Herrn\* (Ps. 2, 1 ff.); und „die menschlichen Gebanten“ sind nicht Gottes Gebanten (Jes. 55, 2). So, er ändert seinen Regierungswillen und dessen Ausübung je nach dem Verhalten der Menschen (i. a. E. 256 ff. über die „Wen“ Gottes). So heißt es von Mose, daß er das Gericht Gottes „aufhielt“ (2 Mos. 32, 11 ff. vgl. Ps. 106, 23, 45; Jer. 26, 1; 2 Sam. 2, 3, 9 ff. 4, 2). Es giebt also eine Anfassung Gottes, 2. B. Ps. 81, 12: „Ich habe sie überlassen der Verstandlichkeit ihres Herzens; sie wandelten nach ihren (eigenen) Ratschlägen.“ So hat er die Feinden „ihre Wege gehen lassen“

(Apostl. 14, 16; Röm. 1, 21, 22). Und das Reich des Bösen, ja eine gewisse „Königsherrschaft“ Satans und seiner bösen Geister in der gottlosen Menschheit ist nach der Schrift die Voraussetzung für den Kampf mit dem Herg der „Königsherrschaft“ Gottes in Christo (Matth. 12, 26 ff. vgl. u. a. Satana-logie § 21 f.). So werden schließlich (teleologisch) nach seine Befehle und Gebote „erhalten immer und ewiglich“ (Apostl. 7, 28). Er richtet die Sünder (i. a. E. 272 ff.) und sein Wille wird auch durch die Wesen vollführt (so bei den Trüdem Josephs: 1 Mos. 45, 5 ff.; bei Sektas Herzog 1 Mos. 28, 2 ff.; durch Pharaos Verfluchung 2 Mos. 9, 10; durch Saul 1 Sam. 9, 1; durch Herodes und Pilatus Apostl. 4, 27). — Und eben weil Gott es ist, der in seiner Weisheit, d. h. nach seinem Wohlgefallen (εὐδοκία) wirkt, beides, das Böllere und das Wollbringen (Phil. 2, 12 vgl. 2 Kor. 3, 4 f.), soll und kann der mit Wohl in Gemüthsacht lebende Mensch an seiner Vollung mit Frucht und Sittern „arbeiten“ (Phil. 2, 12) und „Alles thun ohne Narren und Rechten“, um sich tadelloß zu erweisen als „Kind Gottes mitten in einem verkehrten und verwirrten Geschlecht“ (Phil. 2, 12). Daher erscheint auch das Gebot der Gläubigen eingetrigt in seinem Regierungswillen (vgl. das Beispiel des Elias 1 Kdu. 10, 12; Gal. 5, 2 ff.) und das „Gebot“ im Namen Jesu ist eben deshalb ethisch (Joh. 16, 23 ff.), weil es nach Gottes Willen geschieht (1 Joh. 5, 14; Mark. 11, 22; Luk. 11, 9).

Trennt aber ergiebt sich der wunderbare Charakter der Weltleitung Gottes im Hinblick auf den Weg und das Ziel: die *σπουδαία* (Mark. 4, 26 ff.) in ihrer wachsthumsgemäßen Entwicklung (Mark. 4, 26 ff.). Die vorher bestimmte Zeit (σποδομένη Gal. 4, 2), weil hin auf das *παλινομα τοῦ χρόνου* (Gal. 4, 4), auf eine *και' αναπαύσεως* zu erreichender Erfüllung (*σπουδαία* vgl. Matth. 13, 22 i. mit Eph. 1, 9 ff. mit 3, 10 ff.). Er ist nicht nur ein Gott, der allüberall „Wunder thut“ (i. a. E. 247; Ps. 72, 12; 98, 1; 139, 4; Job 5, 9 f.) und seine Heiligen „wunderbar begnadigt“ (Ps. 4, 1), sondern auch seine Reichthümer und „seltene Kräfte“ wunderbar durchführt. Der kommende Messias wird sich als ein „Wunder“ (Jes. 7, 14; 9, 7; 33) bezeichnen (vgl. Luk. 1, 26—33; bei Gott ist kein Ding unmöglich; i. a. Luk. 1, 26). Gegenüber den dämonischen und irdischen Wundern, von denen die Schrift uns sagt (z. B. 2 Mos. 7, 11 f.; 5 Mos. 13, 2 ff. vgl. mit Matth. 24, 24; 2 Thess. 2, 9) erweisen sich Gottes Geichte und Heilswunder nicht bloß als etwas „Steinwunderliches“ (εὐε = miraculum, θαυμασιον), sondern als ein auch den Feinden erkennbares Zeichen (σημ — signum, σημεῖον) seines Wortes und seines Willens (vgl. Matth. 12, 28). Als ein „Kunsterwunderliches“ (τεχνον, prodigium, εἶδος) thut es seine Macht (*δυναμίς*) kund und dieses Wille wird durch sein Wort bekräftigt. Die *λογα ὁμοῦ*, wie die „Worte Jesu“ als Heilswunder sind alle auf das Eine gerichtet: Gott im Heilig zu offenbaren und die Menschen zu erweilen (vgl. Joh. 4, 22: *ελεεινὰ ἔλεος*

de legum 5. 16; 9. 2; 10. 25; 14. 14 ff.). Siehe das Nähere über die biblische Lehre von der allmächtig fortwährenden Wundererfüllung Abth. III (§ 27).

b) In der Entwicklung und Formulierung der kirchlichen Lehre bildet die Frage nach der Weltregierung Gottes nur die allgemeine (principielle) Voraussetzung für die Lehre vom Heiligtüthum und für das Dogma von der Gnadewirkung Gottes (s. n. u. § 25 ff. u. § 48 ff.). Dort werden wir sehen, daß jene augustinische und pelagianische Streitigkeit (der Prädestinarianismus und Synergismus), wie sie mittelalterlich in der thomistischen und scolastischen Richtung nachwirkte, während der reformatorischen Bewegung zu scharfen Gegensätzen führte. Der calvinistische Determinismus und der melanchthonische Energetismus weisen zurück auf die Grundbegriffung des Weltverhältnisses, bezw. der Weltregierung von Seiten Gottes. Dort wird die allein bestimmende Macht seines Willens, hier die menschliche Freiheit als mitwirkend (concurrenter) Factor betont. Luthers Interesse concentrirte sich gegenüber der römischen (Erzsmann'schen) Annahme einer „Mitwirkung“ des freien Willens auf die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade (de servo arbitrio), und Melanchthon begründete anfangs die Idee göttlicher „Zulassung“ (permissio) als ein *freigebiges* glossema. Durch die Unterscheidung von *praedestinatio* und *gracivatio* (s. o. S. 257 f.) und durch die nähere Bestimmung des Begriffs der *gubernatio* (im Anschluß an die *providentia* und den *concursus* s. o. § 18 S. 331 f.) versuchten nun die a. T. D. beides zu wahren: die göttlich leitend und bestimmende Willensmacht und die creatürliche Freiheit, die er in seinen Werken nimmt, und zwar dadurch, daß er *cum necessarii necessario, cum liberis liberis* wie es heißt *seu a communitio ad creaturam indigentiam*. Die Verwerthung einer *voluntas ordinata* und *conditionata* diente zwar mit dazu, das Problem annähernd deutlich zu machen. Aber zu voller Klarheit kommt es nicht, weil die gebietenden Gesetze — im Unterschied von dem Naturgesetz — nicht als Zeugniß menschlicher (formaler) Freiheit, resp. göttlicher (zeitlicher) Selbstbeschränkung erfaßt werden und weil in Folge dessen Natur und Geschichte als eigenartige Herrschaftsgebiete des weltregierenden Gottes innerhalb der heilighaltigen Menschheit nicht bestimmt genug heruntersinken. Auf das Einzelne kommen die a. T. D. bei dieser Gelegenheit gar nicht zu sprechen, obwohl sie in dem *locus de angelo* von deren Aufgabe (mandata Dei obsequii) in dem Sinne reden, daß die Weltregierung Gottes nicht ohne die Mitwirkung dieser „Voten“ Gottes sich vollziehe. Frey selbst können wir die alldogmatische Definition der *gubernatio*, wie z. B. Estius sie giebt, *gubernatio est actus divini, providentiae, quo Deus optime res et actiones creaturarum ordinat, moderatur et ad fines suos dirigit*. Nur heißt hier bei dem allgemeinen Ausdruck (*creaturarum*) jezt

Unterscheidung der geschichtsfähigen Menschheit von der dem Naturgesetz unterworfenen *creatio*, wie sie z. B. Kom. 8. 16 ff.; Joh. 1. 10 vorausgesetzt wird. — Nun um die Freiheit und Verantwortlichkeit menschlicher Handlung zu wahren, wird als erstes Moment der *gubernatio* die *permissio* betont. Diese erscheint (nach Omenit.) als ein *actus negativus* Dei *sapientissimi*, sofern er die Sünde nicht verhindert, sondern die Menschheit *in statu de causa in peccatis rursus sinit*. In diesem Zusammenhang wird auch die Möglichkeit der *contingentia* (des Zufälligen) zugestanden, wo keine höhere *necessitas* (im Hinblick auf das geistuelle Endziel) vorliegt. So könnte aber Gott in irdentlicher Weise als passiver Zuschauer erscheinen, während er doch auch der Sünde gegenüber (schon durch die *necessitas consequentiae*) sein *imperium* wahr. Daher werden zum Schutz gegen solche Mißdeutung die *impeditio, directio* und *determinatio* als weitere Momente der göttlichen *gubernatio* hervorgehoben.

Die *impeditio* begründet Luthers als den Act göttlicher Weltregierung, durch den er die Handlungen der *creaturae pro arbitrio suo contrahit* (einleitet) und zwar: *ne effectum deus, quod vel naturaliter libera agendi vi sicut efficienter*. Also, wo sie keinen Rathschlag umberprechen, läßt er sie entweder gar nicht zu Stande kommen oder hemmt ihr schlimmen Folgen — eine an sich richtige, aber doch zu vage Behauptung!

Näher tritt an das wirkliche Problem heran die *gubernatio* der *directio*, sofern diese (nach Luthersicht) das bei Geschehnisse zum Guten anzuwenden läßt, oder die Handlungen so bestimmt (*moderatur*), daß sie „über oder wider das Bewußtsein und die Kraft des Einzelnen“ dem Befehl Gottes, dem Reiche Gottes und dem Heile der Menschheit dienen (mit Verweisung auf Act. 4. 17; 1. u. Rom. 8. 11 u. S. 349).

Hilflich, im Hinblick auf den *necessarius effectus* oder *finis providentiae*, wird nun abschließend die *determinatio* hervorgehoben. Hier handelt es sich um jenen *actus providentiae gubernatricis, quo Deus creaturam visibus, actionibus et passionibus certis terminis — tum ratione temporis, tum ratione magnitudinis et gradus — constituit* (vgl. Bl. 36.; Jer. 10. 17.). Derselbe also Gott — wie Boice sagt: *non in bonis, sed in malis actionibus — nicht tollit libertatem voluntatis, sed ist diese doch an die zielgerichteten Schwanken göttlicher Weltregierung gebunden, d. h. Gott nimmt sie mit in diese auf, um auf wunderbarem Wege sein Ziel — die *salus humana* und das *regnum gratiae* et *gloriae* in Christo — zu erreichen. Gegenüber der *providentia ordinaria* (innerhalb der natürlichen Ordnung) kennzeichnet sich die *providentia extraordinaria* (innerhalb der Heilsoffenbarung) durch das Wunder. Hier unterscheiden die a. T. D. die *mirabilia* (*mira respectu nostri, quia causas nascimus*) von den kirchlichen *miracula*, d. h. denjenigen Thaten Gottes, kraft deren er selbst*

oder durch seine Gefassten — vel abque mediis vel praeor et supra media, vel contra media eorumque naturam operatur. Die spezifischen *inveniens naturae* werden als Werke der *potentia divina in regno naturae* bezeichnet. Die *miracula gratiae* geschehen entweder innerlich (im Menschenbewußtsein) durch wiederholende Wirkung des h. Geistes zur Umwandlung des Geistes, oder äußerlich (in Leiblicher Gestalt) zur Verschöpfung und Verwirklichung des Heils. Auf den inneren Zusammenhang der einzelnen Heilsmomente und auf die dadurch bedingte, in Christo gipfelnde Heilsökonomie geht die ältere Dogmatik tiefer näher ein. Nach ihr ist das volle Verständnis dafür, daß eine Apologie des Wunders nur unter Voraussetzung der leidbringenden Sünde und der bedehenden Neuschöpfung in Christo möglich ist (s. m. a. S. 28, b).

c) Was den Gegensatz zu unserer Lehre von der göttlichen Weltregierung betrifft, so pflegt man oft die Zeiten des vorigen und vorvorigen Jahrhunderts — namentlich die Anhänger der John Locke'schen Philosophie in England, sowie die Cartesianer, Leibniz-Wolff'schen Popularphilosophen und Kantianer mit ihrer ausgeprägten „Providenzidee“ — als der christlichen Weltanschauung näher stehend anzusehen, während meist der pantheistische Deismus (im Anschluß an Spinoza) mit seinen naturalistischen und materialistischen Ausläufern (L. Strauß, L. Feuerbach, W. Bauer u. A.) als der eigentliche Hauptgegner angesehen wird. Denn ist aber nicht so. Das *Deitium* für die betreffende Weltanschauung ist die Stellung zum Wunder und zur persönlichen Freiheitsbestätigung Gottes, wie des Menschen innerhalb der Natur und Geschichte. Das Freiheits- und das Wunderproblem sind, wie wir gesehen (S. 349 f.), Wechselbegriffe, die mit einander stehen und fallen. Die christliche Transzendenztheorie verliert — wenn auch von anderen Gesichtspunkten aus — ebenso wie die pantheistische Immanenztheorie das genuinelye und hohe Problem der Einheit und gegenseitigen Bedingtheit von Freiheit und Allmächtigkeit in der göttlichen Welt- und Geschichtselogie.

Sogar ist es bekannt, daß der fremde Nationalismus, ja selbst ein Lessing und Kant, mit der „Verleugung“ Gottes auch eine providentielle Geschichtseinteilung in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ zu wahren suchten. Und es war in gewissem Sinne ein erst gemeinsamer Verlust zur „Theodizee“, wenn man die sogen. „Wunder“ göttlicher Weltregierung als in dem Fatal des himmlischen Verheißnisses von Anfang an mit enthaltener Elemente seiner Weltordnung ansah, ja als in der „bestimmtesten“ Weltharmonie (Reinhold) einzig enthaltene sich erklärte. Im Grunde war es doch nur — sei es die naturgeschichtlich bedingte „Fehlphilologie“ (Dehgam), die man verheerlichte, sei es der psychologisch motivierte „Geschichtsromantismus“ (Göthe, Arnob), dem man halbtigte. Gott blieb der „jenseitige“, dem man

blies die providential *circa minima* absprach (wie schon bei den Socinianern, trotz ihrer supernaturalistischen Tendenz), sondern dessen einzige Wirkungen auf dem Gebiete des Wunderbereichs als unerkennbar oder unwirklich (irrelevant) galten (wie bei Hume und Kant). Ja, man kam schließlich dazu, dem Fatalismus (Fehler von Freilich) und Occasionalismus (Fehler von den gelegentlichen Ursachen) zu halbtigen, und zwar in dem Maße, als man den persönlich gehobenen Gott in ein unerkennbares (abstraktes) Verhältnis zur Natur und Geschichte stellte (so Pierre Bayle, Voltaire, Malebranche u. A.). Da war es denn nur ein Schritt weiter, wenn man zur „falschen“ Schicksalstheorie gelangte, wie sie in den alttestamentlichen, heidnischen Weltanschauung zu Hause ist und z. B. in den schillerischen Dramen (Wallenstein, Braut von Messina u.) eine so entscheidende Rolle spielt. Ihr gegenüber ist selbstverständlich nur freilich Negation denkbar. Und was man auch die „Weltgeschichte“ als das „Weltgericht“ ansehen; eine Gebetsbestimmung ist bei dieser Voraussetzung unmöglich, die „Freiheit“ wird ein prekärer (rein intelligibler) Begriff (Kant) und das „Wunder“ verliert, wenn nicht seinen Allgültigkeitsgrund, so doch seine Bedeutsamkeit für den Heilsgang, weil alles Einzelne, alle persönliche Selbstbestätigung dem Willen der „Ganzheit“ und der „naturgesetzlichen, ein für allemal bestimmten Ordnung“ geopfert wird (so allerdings bei Puffe, Ledt, Fr. Heilmann und leider auch bei Stopford A. Beaufre u. a. O. S. 118 ff.).

So gelangt man denn auch der Erythe des Imbertinismus (Alles ist weltliche Atomistik) — in die Charaktris des Determinismus (Alles ist vorherbestimmt durchs absolute „Gesetz“ oder festgesetzte Notwendigkeit). Die „Verleugung der Gesetze“ (Kant) zwischen Natur- und Geschichtsordnung — vor der Kälte (Neben und Aufsätze 1881) so energisch warnte führt nachweislich zur pantheistischen Immanenztheorie, die den Weltprozess mit dem Gottesprozess identifiziert (Hegel, Schelling) und Alles unter den Gesichtspunkt der „vergessenen“ Notwendigkeit stellt (Spinoza bis Ed. Hartmann, aber auch H. Trautmann, M. Goeckel, F. Vietz u. a. S. 334). Dieser unglücklich-panteistische Zug ist in dem Maße schon dort vorhanden, wo man den Weltwillen als absolute und absolute Verberbestimmung sieht (Galvin) oder als „schicksalhafte Notwendigkeit“ der Welt immanent sich brast (Schleiermacher). Mit anderen Worten: wo die persönliche Selbstbestätigung Gottes in seiner, der heiligtigen Menschheit geltenden Selbstbestimmung und Königsheerlichkeit bekannt wird, wo der freiliche Unterschied von Natur- und Sittengesetz verwischt wird, da läuft die „Freiheit“ Gefahr, in bloße „Naturbedingtheit“ (Schleiermacher, Spinoza) verhandelt zu werden, während das „Wunder“ höchstens als „religiöse“ oder „volkstümlich mythologischer“ Betrachtung der Einzelerscheinungen im Natur- und Geschichtsverlauf zu gemüßer oder vielmehr un-

gewisser und bloß scheinbarer Anerkennung gelangt (so schon bei Spinoza: Tract. theol. polit. VI de miraculis. Zgl. D. Steuch S. 1, 229 ff.).

Dies reicht nur die moderne Theologie trotz ihrer Betonung des „Verehrungsgebührens“ jener rationalisirenden und pantheistrenden Auffassung die Hand. Das wirkliche Heil- und Regierungswunder erscheint als Thatfache in Frage gestellt, als Gegenstand des Heilsglaubens unbestimmt (so in der neu-fantastischen Richtung der Ritschl'schen Schule). Und wo das biblische Wunder als eine „der Naturordnung entgegen-gesezte Erscheinung“ aufgefaßt und eben deshalb bestritten, resp. in dem rein subjectiven Begriff der „religiösen“ Weltbetrachtung oder „Gebets-erlebung“ umgewandelt wird (Monégés, Der biblische Wundergeist, deutsch v. H. Baur 1896, S. 48 ff.), da muß das Bestehen für den thatsächlichen Zusammenhang der Heilswunder, wie sie in der wunderbaren Person Christi geschehen, bezweifeln gehen. Dabei geht man vielfach von der falschen Voraussetzung aus, daß die biblisch behaupteten Wunder „Aufhebung“ oder „Durchbrechung“ der von Gott selbst geschaffenen „unabhängelichen“ Naturgesetze sein sollten, wodurch Gott in seiner weltregierenden „Allmacht“ mit sich selbst in Widerspruch gesetzt würde (s. namentlich Proote o. o. O. S. 132). Dem gegenüber müssen wir vom christlich-theistischen Standpunkte aus entschieden daran festhalten, daß — wie neuerdings E. v. Pfeil so schlagend nachgewiesen hat (Wen. des Glaubens 1896, S. 369 ff.; 409 ff.; Separatdruck „Das biblische Wunder“ 7c, Gütersloh, Bretschmann 1897, S. 7 ff.) — die biblischen Wunder „keine Durchbrechung von Natur-gesetzen“ in sich schließen, sondern vielmehr das Naturgesetz und alle Naturkräfte als gottgeordnete voraussetzen, sofern eben diese in der Form einer höheren, geistigen und sittlichen Reichs- und Heilsordnung durch die Bethätigung des lebendigen Gottes eingestiftet erscheinen.

Daß diese Bethätigung göttlicher Regierungsmacht und heilsstiftender Wirksamkeit sich innerhalb der Menschheit- und Heilsgeschichte auch durch Engelwesen, d. h. durch Hinzutreten einer Wesenwelt in diese irdische Dreieins- und Geschichtsphäre vollzieht, werden wir in dem nächsten Haupt-buch (§ 17) darzutun Gelegenheit haben. Daß der „fürsorgende regierende Gott“ nicht der Engel „bedarj“, um seinen geschichtsleitenden Willen durch-zusetzen, liegt freilich auf der Hand. Und es ist richtig, was neuerdings W. Schmitt (Christl. Dogm. II, 1898 S. 327) hervorhebt, daß es keine „Eingestresstheit in der Fürsorgung“ geben könne, die „insgesamt vom Gesamt-reflex“ wirksam wären. Durch solch ein von Gott unabhängiges Engel-wesen würde allerdings der „Monothelismus bedroht“ und der Weg zum „Polydemonismus“ gebahnt. Wer aber in aller Welt sieht denn das Engel-wesen so an? Sind sie doch dienende Geister, die in der Weltgeschichte eben die göttlichen Regierungswillen auszuführen haben, wie in der Natur-

ordnung die gottgeordneten Mittelwesen (s. o. § 12). Das heißt Gottes All-macht nicht nur nicht auf, sondern erweist sie und als eine die Welt- und Geschichtskonomie intendiert. Hier aber kommt Alles darauf an, gegenüber dem Theismus die Idee der lebendigen Weltbeherrschung Gottes zur Wahr-ung der geistig geordneten Nothwendigkeit, dem Pantheismus gegenüber die persönliche Selbstbestimmung (resp. Selbstbeschränkung Gottes) zur Wahr-ung der moralisch bedingten Freiheit der Creatur zu betonen. Das im Glauben ersetzte Problem der Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit wird uns denn erst nach praktischen Fortschritt hinlänglicher Ergrün-dung und getätigter Beseitigung unter Voraussetzung der irdischen Fürsorge des weltregierenden Gottes. Dieser Glaube schließt und ebenso vor-eigenwilliger Heberzeugung, wie vor einem resignierten Laiker aller, vor gemäßigtem Machtwort in eingebildetem Optimismus, wie vor trüger Ge-schichtlassen in verzweifelter pessimistischer. Denn liegt die tief ethische Be-deutung der Lehre von der göttlich-wunderbaren Weltregierung mit dem Ziele der Verwirklichung des Reiches Gottes innerhalb der heilsfähigen Menschheit.

### Drittes Capitel.

## Die Heilsfähigkeit der gott- und weltbildlich geschaffenen Menschheit mit Beziehung auf die Geisterwelt.

(Ontologische Anthropo- und Angelologie)

### § 15. Dogmatische Behandlung und Bedeutung.

1. Gegenstand dieses Kapitels ist die persönliche Creatur in ihrer gottgeschaffenen, wesentlichen (ontologischen) Eigenart und Anlage (§ 1). Zwar mußten wir sowohl in unserer christocentrischen Theologie (§ 2 ff.), als in unserer geocentrischen Kosmologie (§ 11 ff.) fortwährend auf die heilsfähige Menschheit im Zusammen-hang mit dem Welt- und Reichszweck Gottes hinweisen. Ja, wir vermochten die Christliebe Gottes und Weltliebe nur vom theanthropo-logischen Gesichtspunkte aus zum Verständnis zu bringen. Unser dogmatisches Real- und Idealsprincip bildete auch hier den Aus-gangspunkt und Zielpunkt unserer lehrhaften Begründung der betr. Glaubenswahrheiten (§ 3 f.). Nimmehier handelt es sich um den

centralen Begriff der heiligsfähigen Creatur, näher: der Menschheit, sofern sie ihrem ursprünglichen Wesen nach (also ontologisch betrachtet) die Fähigkeit besitzt zu einer auf Gegenseitigkeit beruhenden, religiös-sittlichen Lebensgemeinschaft mit Gott dem Vater, um schließlich als eine vom Geiste des lebendigen Heilsgottes durchdrungene die Reichsgemeinde Christi zu werden (§ 24 ff.).

Wahr wohnt der schöpferische Gottesgeist — wie wir gesehen (§ 21 ff.) — der gesamten Naturwelt als Lebensmacht inne (§ 13). Aber bereits die Lehre von der Weltregierung (§ 14) wies uns über die Natur hinaus auf die Geschichte, die sich zwischen Gott und der Menschheit begibt. Die Menschheit, auf die die Schöpfung abzielt (§ 12, c), tritt nunmehr in den Vordergrund unseres dogmatischen Interesses. Und zwar die Menschheit — nicht wie sie auf Grund der eingetretenen Sünde und des göttlichen Heilsratschlusses zu betrachten sein wird, sondern die Menschheit in ihrem gottgewollten (ursprünglichen) Wesensbestande. Daher reden wir von einer ontologischen Anthropologie. Diese bildet die notwendige Voraussetzung für das Verhältnis der menschlichen Heilsbedürftigkeit und Heilsbestimmung (hamartologische und soteriologische Anthropologie Abschn. II und III). Zunächst gilt es, die Menschheit nach Gottes Schöpfungsordnung als heiligsfähige Creatur im Zusammenhange mit unserem Real- und Idealprincip zu begreifen.

Aber auch hier, wo für uns die ursprüngliche Eigenart und Begabung der Menschheit im Vordergrund des Interesses steht, dürfen wir nicht ohne weiteres von einem unserer Erfahrung fernliegenden paradiesischen Urzustande ausgehen. Dieser bliebe — ohne Anknüpfung an unser christliches Real- und Idealprincip — eine für uns unverständliche und unerschöpfbare Utopie. Vielmehr wird uns sowohl die gottesbildliche Bewandlung, d. h. seine schöpferisch gefasste Gotteskindschaft, als die weltbildliche Eigenart des Menschen, d. h. seine zeitgeschichtlich sich bezugende Entwicklungsfähigkeit zu einem Gottes- und Menschheitsreich auf Erden nur vom Standpunkte christlicher Heils- und Glaubenserfahrung

verständlich und bedeutsam. Vor Allen tritt in dem „Christus für uns“ (Realprincip i. Bd. I S. 253 ff.) das Gottesbild in wahrhaft menschlicher Gestalt uns nahe; und durch den „Christus in uns“ (Idealprincip i. Bd. I S. 370 ff.) werden wir im Glauben dessen inne, daß wir als erlöste und begnadigte Gotteskinder, sowie als Glieder seiner Reichsgemeinde auf Erden das Gottesbild in geistlicher Bewirklichung und in gottgewollter Gemeinschaftsform auszusprechen berufen und befähigt sind. So wird uns die ursprüngliche (ontologische) gottes- und weltbildliche Anlage des Menschen in ihrer Bedeutung für seine Heiligsfähigkeit verständlich und unumkündlich gewiß werden können (§ 16).

2. Allein die Heilsosfenbarung vermittelt uns auch die Kunde von persönlich gearteten, gottgeschaffenen Geistwesen, die — wie wir schon in der Lehre von der Weltregierung sahen (§ 14 S. 344) — als „Engel“ oder „Boten“ (= *αγγελος*) Gottes die Mannigfaltigkeit der Einzelwirkungen in seiner geschichtlichen, resp. heilsgeschichtlichen Velleitung zu vermitteln berufen sind. Wir lassen hier die Frage nach ihrem Dasein, ihrem Wesen und ihrer Wirksamkeit nach offen (§ 17). Es tritt jedoch so viel von vornherein zu Tage, daß wir im Zusammenhange christlicher Glaubenslehre von der „persönlichen Creatur“ nicht handeln können, ohne von der Bedeutung einer Geisteswelt, soweit wir als offenbarungsgläubige Christen etwas darüber aussagen können, uns Rechenschaft zu geben; und zwar nicht — wie die „moderne“ Theologie durchgehends zu thun pflegt (s. u. und c) — anhangsweise oder mit halbgläubigem Achselzucken über diese veraltete „kindische“ Vorstellung, sondern in dem vollen Bewußtsein, daß — schon im Hinblick auf die christliche Lehre vom Ursprung der Sünde in der Geisteswelt (Satanologie § 20 f.) — hier Tiefen der Wahrheit und Weisheit verborgen liegen, die wir nur im Zusammenhange mit dem Selbstzeugnisse Jesu und der gesamten christlichen Weltanschauung annähernd zu ergründen und zu vertiefen im Stande sind.

Zunächst ist es schon für jenen grundlegenden Hauptgedanken: die Heiligsfähigkeit des Menschen — von maßgebender Bedeutung,

daß die Engel als „reine Geistwesen“ außerhalb der geschichtlichen Entwicklungssphäre stehen. Denn diese verläuft nothwendig generationsweise, d. h. im Fortschritt der Zeugungsperioden, auf dem Boden der irdischen Natur (s. w. u. sub 3). Deshalb können wir uns auch die Geistwesen bei eintretender Störung ihrer Gottesgemeinschaft (s. w. u. § 20) nicht als heilsfähige Creaturen denken. Ihr Verhältniß zu Gott bewegt sich — wie wir sehen werden (§ 17, 2) — ausschließlich in der Alternative: unmittelbare, innig gehorsame Gottesgemeinschaft oder bewußt-emporerische Gottesfeindschaft. Dort volle Seligkeit in der Besetzung ihrer Gottesgemeinschaft; hier volle Unseligkeit in dem Gericht über die Widerstrebenden (s. w. u. § 24 und § 60). In beiden Fällen kann von „Heilsfähigkeit“ nicht die Rede sein: bei den beharrlich guten Geistern nicht, weil der Heilsgedanke nur dort zur Geltung kommt, wo das Unheil (die Krankheit) Blay gegriffen hat (s. Ab. I S. 269 f. über das Wort *σωτηρία*); bei den beharrlich bösen Geistern nicht, weil ihnen bei ihrem emporerischen Widerstand gegen Gott das Heilsbedürfniß und der Aufnahmepunkt für die ertretende Gnade fehlt. Ja, im Hinblick auf die rein geistige Natur ihres Seins erscheint die Möglichkeit einer heils- oder reichsgeschichtlichen Wiederherstellung (restitutio in integrum) für den Fall eintretender Sünde ausgeschlossen (§ 20).

So wenig wir nun in Bezug auf das allgemeine Engelnwesen und die wunderbaren Engelererscheinungen (s. o. S. 16 ff.) von eigener persönlicher Glaubenserfahrung reden können, so innig hängt doch dieser, durch die gesammte biblische Offenbarung, insbesondere durch Christi und der Apostel Zeugniß uns übermittelte Glaube mit dem christocentrischen Gedanken, ja mit der gewaltigen Thatfache eines Reichs Gottes zusammen, wie sie sich innerhalb der Menschheit kraft der siegreichen „Königsherrschaft“ des Menschensohnes im Kampf wider das „Reich“ Satans verwirklicht hat (durch den „Christus für uns“) und fort und fort im Geiste verwirklicht (durch den „Christus in uns“). Daraus folgt mit innerer Nothwendigkeit, daß zur Vollständigkeit einer dogmatischen Onto-

logie (Abschn. I § 1, 2) nicht bloß die (ontologische) Anthropologie, sondern auch die (ontologische) Angelologie gehört. Beide hängen innig zusammen. Und beide wurzeln in unserem dogmatischen Real- und Idealprincip.

3. Besonders deutlich tritt das zu Tage, wenn wir im Vergleich mit der Götterwelt die Eigenart menschlicher Heilsfähigkeit uns näher vergegenwärtigen. Hier erscheint uns die Geistlichkeit oder die geheimnißvolle Combination von Gottesheilichkeit und Naturbildlichkeit als Charakteristicum der heilsfähigen Menschheit und als Grund ihrer (generationsweisen) Entwicklungsfähigkeit von tiefster Bedeutung. Schon die Eigenart menschlicher Sündhaftigkeit mit ihrem ruhelosen Ringen und ewigen Streben wies uns darauf hin (s. o. S. 4 ff.). Und wir werden später (Abschn. II § 18 ff. in der hamatologischen Anthropologie) nachzuweisen haben, daß die menschliche Fehlentwicklung wegen jenes inneren Zwiespalts im Bewußten, sowie kraft jener unausgetragten Sehnsucht nach Gott die Heilsfähigkeit der Menschheit nicht ausschließt, sondern ihre Heilsbestimmung (Abschn. III) offen läßt. Aber auch schon in der ursprünglichen Anlage der zur Gottesfindung bestimmten Menschheit, wie wir sie noch jetzt als Christen erfahrungsmäßig verfolgen und beobachten können, liegt die Gewähr der Heilsfähigkeit auch bei eventuell eintretender Sünde. Denn nur die Menschheit ist in ihrer geheimnißvollen Verknüpfung von Person- und Naturleben (als „Copula von Gott und Welt“) mitten hineingestellt in eine welt- und heilsgeschichtliche Entwicklung. In einer fortschreitenden Reihe von Generationen, d. h. auf dem Wege organischer Fortpflanzung, sollte sich die Menschheit — im Unterschiede von den reinen Geistwesen — als gleich geartete Gattungsgemeinschaft entfallen und ihre natürliche (geschlechtlich differenzierte) Gattungsbeziehung zu einer religiös-sittlichen Reichsgottesgemeinschaft ausgehalten. Es ist also von tiefster Bedeutung, daß — soviel wir wissen — einzig und allein in der geschlechtlich veranlagten Menschheit die Gottes- und Weltbildlichkeit derart combinirt erscheint, daß auch bei eintretender Fehlent-

wirkung die Heilssfähigkeit auf dem Wege der Erlösung bestehen blieb. Wir werden also — um mit Frank zu reden — von der Generation der Menschheit auszugehen haben (§ 16), um sodann auf der Seite der Degeneration durch die Sünde (§ 19 ff.) ihre Regeneration durch den Heilstrahlungsfluß Gottes (§ 25 ff.) dogmatisch zu begründen. Wir können diese drei Momente christlicher Anthropologie auch mit J. T. Beck als Organisation, Desorganisation und Reorganisation der menschlichen Sattungsgemeinschaft bezeichnen (GL. II S. 187).

Dabei wird uns nicht blos die naturhafte (persönliche) Geisteswelt (§ 17 und 20), sondern auch die naturhafte (unpersönliche) Tierwelt als Vergleichspunkt dienen, um die Eigenart und Einzigartigkeit der geschichts- und heilssfähigen Menschheit mit kindlicher Dankbarkeit gegen den Heilsgott zu erkennen, der unser Geschlecht gewürdigt hat, Träger des Gottesbildes und Vermittler seines Reichsgedankens, seiner „Königsherrschaft“ auf Erden zu sein. Befestigt wird uns aber dieser Gedanke in seiner hohen dogmatischen Bedeutsamkeit durch die Annahme menschlicher Natur und Eigenart von Seiten des Gottes, der nicht die Engel, sondern die Menschenvwelt zur Gotteskindheit und zur erlösungskräftigen Herstellung des Gottesbildes auf Erden hat bestimmen und befehlen wollen (s. w. u. Abschn. IV).

### § 15. Zusammenfassung.

1. Zum Abschluß der dogmatischen Ontologie und im Anschluß an die bisher entwickelte Theo- und Kosmologie wird die persönliche Creatur in ihrer Beziehung zu Gott und Welt, insonderheit aber die Menschheit als heilssfähige Creatur in ihrer ursprünglichen Begabung für eine Reichsgottesgemeinschaft vom Standpunkt unseres christocentrischen Real- und Idealprinzips ins Auge zu fassen sein (§ 16).

2. Mit der dogmatischen Darlegung dieser ontologischen Anthropologie hängt die Angelologie, als christliche Lehre vom Dasein und der Bedeutung einer wirklichen und wirkamen,

dem Reichszweck Gottes dienenden, aber in der That heilsunfähigen Geisteswelt (§ 17) aufs Engste zusammen.

3. Dies zeigt sich vorzugsweise darin, daß im Vergleich zu dem rein geistigen Wesen der Engelwelt die Menschheit, als die einzige geschichtsfähige Creatur (§ 1, 2), in ihrer geistlichen Anlage Gottesbildlichkeit und Naturbildlichkeit derart vereinigt, daß mit ihrer Fortpflanzung (Generation § 16) auch für den Fall eintretender Fehlentwicklung (Degeneration § 18 ff.) ihre Erlösungsfähigkeit (Regeneration § 25 ff.) auf heilsgeschichtlichem Wege gewahrt bleibt.

a) Der biblische Nachweis für die Berechtigung unserer dogmatischen Behandlung der ontologischen Anthropo- und Angelologie kann erst in den beiden nächsten Paragraphen eingehender geführt werden. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß in der Schrift die ursprüngliche, gottesbildliche Anlage des Menschen aus der Verbindung des Erblebens ( $\sigma\psi\chi\eta$ ) mit dem Geisteselement ( $\gamma\omega\upsilon$ ) hervorgeht (1 Mos. 2, 7); ferner: daß diese Anlage nach dem Fall sich fortsetzt (1 Mos. 3, 1-2), ja auch noch jetzt als vorhanden bezeichnet wird (z. B. Matth. 17, 20: „wir sind fleisch und Geblüt“, vgl. mit Röm. 8, 3; Joh. 3, 6); endlich daß wir, im Christe erneuert nach dem „Bilde des, der uns geschaffen“ ( $\kappa\alpha\tau' \epsilon\iota\kappa\alpha\iota\sigma\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon\varsigma \epsilon\iota\kappa\alpha\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$ , 3, 10; Eph. 4, 24) zu „neuen Creaturen“ werden sollen (2 Cor. 5, 17:  $\kappa\alpha\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma \kappa\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon$ ). Darin liegt aber die Heilssfähigkeit der Menschheit — selbst der gefallenen — begründet, sowie für uns als Christen die Möglichkeit und Nötigung, etwas Heilshofes darüber anzuhängen. — Im Gegensatz zum geistlich gearteten Menschen wird die rein geistige Engelwelt — die in der Schrift eine so heilbehaltene Rolle spielt, wie bei der Weltleitung (z. B. § 14, a), so auch im göttlichen Vollzuge der Willkür (s. w. u. § 17, a) — nicht als heilssfähig hingestellt. Die guten Geister dienen zwar dem Heilspiln und Reichszweck Gottes, sind aber als fertig in der Gottesgemeinschaft stehende (Matth. 18, 10) nicht im Stande, das Heilsgemeinlich zu durchsetzen (1 Petr. 1, 12 vgl. Eph. 3, 10), bedürfen auch der  $\sigma\omega\tau\epsilon\rho\upsilon$  nicht. Und als gefallene, Gott widerstrebende, aber doch seinem heiligen Willen unterstellte Geisteswesen (Dämonen) existieren sie nicht erlösungsfähig (vgl. 2 Petr. 2, 1:  $\epsilon\delta\ \kappa\alpha\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma \epsilon\pi\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$  u. Off. 20, 10). Daher ist auch an der Stelle Ebr. 2, 16 nicht von einem „Kommen der Engel“ ( $\epsilon\iota\kappa\alpha\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma \delta\epsilon\mu\omicron\upsilon\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$ ) jenseits des Gotteslohnes die Rede, sondern von seinem Eintritt in die Gemeinshaft des Sohnes Marians ober der „Kinder Gottes, die Fleisch und Blut haben“ (Ebr. 2, 14:  $\kappa\alpha\tau\alpha\rho\iota\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma \sigma\iota\kappa\iota\tau\omicron\upsilon\varsigma \kappa\alpha\iota \sigma\alpha\sigma\mu\epsilon\iota\sigma$ ; Joh. 1, 14).

b) In der kirchlichen Dogmatik älterer und neuerer Zeit ist zwar viel von Engelwesen und Engelwelt die Rede (s. u. a. § 17, b), aber ihr Verhältnis zur Menschheit wird — obwohl ontologisch und äkonomisch erörtert — doch nicht unter den von uns bestimmten Gesichtspunkt gestellt: nämlich um die Heilfähigkeit und Heilbestimmung der gottes- und naturbiblisch gestirten Menschheit zum Verständlich zu bringen. Daher nimmt auch bei vielen modernen katholischen Dogmatikern (Thomaßus, Kuthardt, Schmalz, selbst Franke und Hilgipp) die Engelwelt eine durchaus neben-sächlichere Stellung ein, jedenfalls als ein actus minus non oder minus fundamentalis (wie selbst Hilgipp hier bezeichnet). Das erscheint mir im höchsten Grade bedenklich. Denn sollte in der Dogmatik von den Engeln überhaupt gar nicht oder nur „andangsweise“, — etwa in einem historischen Referat über einen alten, jetzt zu bestrittenden Aberglauben — die Rede sein (so auch bei Fr. Kitzsch, *Ev. Dogm.*, S. 377 ff. und selbst bei W. Schmidt, *Christl. Dogm.*, II. Bd., 1898 S. 324 ff.). Dagegen haben Andre wie z. B. v. Hofmann, J. Th. Beck, Röbel, Kühner, Hahn (Theol. des N. T. S. 250 ff.) mit besonderer Ausführlichkeit die Lehre von der Geisternwelt behandelt. Und das nicht ohne Grund. Schen im Hinblick auf die Soteriologie, die doch für das christliche Heilssystem von entscheidender, ja symptomatischer Bedeutung ist. Ist sich eine bloß nebensächliche Behandlung der Angelologie nicht rechtfertigen, ja bei einem bibelgläubigen und positiven Dogmatiker kaum verfehlen.

c) Gerade der Widerspruch gegen Dasein oder Bewußtsein einer Geisterwelt — ich meine nicht von Seiten des alten stoischen Rationalismus, geschweige denn des späten rationalistischen und des empirisch-geistlosen Materialismus, sondern auch der modernen „gläubigen“, von Schleiermacher und Kant beeinflussten kirchlichen Theologie (s. u. a. § 17, c) — kann und die Wichtigkeit dieser Lehrpunkte zum Bewußtsein bringen. Wir werden sehen, wie seit Schleiermacher die Engeltheorie als dogmatisch bedeutungslos, ja als eine aus der Dogmatik vollkommen hinauszuweisenbe behandelt wird. So z. B. neuerdings bei J. Paltan (*D. S.* 263). Ja, es erscheint diesem positiven Dogmatiker der kirchlichen Schule geradezu als ein „gehätlicher Irrthum“, wenn man die Engel zum „Gegenstand des Glaubens“ machen und „unter Verhältnis zu Gott“ irgendwie durch die Geisternwelt vermittelt sein lassen will. Gleichwohl soll „das Dasein der Engel nicht geleugnet“ werden, da ein solches „auf Grund der Schrift“ als „fremde Meinung“ anzuerkennen und „nichts dagegen einzuwenden“ sei. Wie aber etwas als „fremdlich fremde Meinung“ auf Grund der Schrift bezeichnet werden kann, ohne daß der oberbarungsgeleitete Dogmatiker sie im Verborgenen zu verwerfen im Stande ist, das geht über mein Begriffvermögen hinaus. Es muß also eine bedenkliche Lücke in der

wesentlichen Darstellung und Beurteilung der kirchlichen „Dogmatik“ bestehen werden, wenn man das Ignorieren der Angelo- und Soteriologie während des Mittelalters, wie der Schule nicht als verhängnisvollen Fehler erkennt (so weder bei Erke, noch bei W. v. Flüggen a. a. O.).

## § 16. Der Mensch in seiner ursprünglichen Gott- und Weltverwandtschaft.

1. Soll der Mensch als „Krone“ der irdischen Schöpfung in ein Kindesverhältnis zu Gott dem Vater treten können; soll er, als Glied einer in Christo, dem Gottes- und Menschensohne, herabsteigenden Reichgottesgemeinde im Geiste und in der Wahrheit Gott anbeten (s. Wd. I § 6 über den idealen Religionsbegriff); so muß er trotz seiner ungeliebten Naturbildlichkeit, ja im engsten Zusammenhang mit dieser seiner irdisch-leiblichen Daseinsform als geistig-persönliches Wesen von vorn herein dafür organisiert, d. h. religionsfähig angelegt gewesen sein. Das ist die Erfahrungsgrundlage für unsere dogmatische Lehre von der Gottesbildlichkeit des Urmenschen; ja, es ist das selbstverständliche Postulat, das wir als Christen auf Grund unseres Real- und Idealprinzips im Hinblick auf die wesentliche (ontologische) Eigenart des gottesgeschaffenen Menschen aussprechen und beanspruchen dürfen. Nicht um eine „ursprüngliche Vollkommenheit“ in des Wortes vollem Sinne handelt es sich dabei (perfectum est sub sole nil), sondern um eine Anlage und Begabung, die ihn zur vollkommenen Gotteskindschaft (s. sub 2) befähigte und ihm die Erfüllung seiner gottesgewollten Aufgabe (s. sub 3) ermöglichte. In, es muß gewissmaßen die Gottesbildlichkeit oder „Gottähnlichkeit“ im Sinne der Fähigkeit zur Gottesgemeinschaft noch als gegenwärtig vorhanden oder realisierbar nachgewiesen werden können, soll sie anders für uns dogmatisch wertvoll und darstellbar sein.

Die sogen. formale, d. h. zur Daseinsform des Menschen wesentlich gehörende, desfalls unverlierbare und thatsächlich unverlorene Seite seiner Gottesbildlichkeit liegt in dem geistig-persönlichen Wesen des Menschen, sofern er nicht bloß die Idee Gottes zu erfassen das Bedürfnis hat, sondern kraft des unaussprechbaren

Freiheitsbundes und der unausrottbaren Gewissensstimme sich immer wieder auf eine göttliche Vollmacht und göttliche Lebensnorm hingewiesen sieht.

Von vornherein müssen wir daher den Gedanken abweisen, als bestünde die Gottesbildlichkeit in einer Wesensgleichheit (Einheit oder gar „Identität“) zwischen Gott als dem Schöpfer und dem Menschen als Geschöpf. Das wäre ein Widerspruch in sich. Es jöge Gott in die creatürliche (anthropomorphe) Sphäre herab und machte den Menschen zu einem selbstherrlichen (theomorphen) Wesen. Das aber wiederum schloße die kindliche Hingabe an Gott, also die pietätvolle Abhängigkeit aus. Wir werden vielmehr (§ 19 ff.) sehen, daß in der angemessenen Selbstherrlichkeit und in dem unberechtigten Anspruch auf Gottgleichheit alle Sünde, alle Gottwidrigkeit ihren Ursprungspunkt hat. Wesensgleich mit dem Vater ist nur der ewig aus ihm hervorgegangene „Gottessohn“, der — wie wir erkannten (§ 7 S. 177 ff.) — das „Gottesbild“ in schlechthin zeitloser (arbiträrer) Weise an sich trägt und als „Menschensohn“ es in menschlicher Eigenart verkörpert hat. Daher kann das Gottesbild nur durch ihn (Rechtsprincip) und in ihm (Idealprincip) auch uns, als aus Gnaden wiedergeborenen Gotteskinder, zu eigen werden. Aber solche Wiedergeburt und Neuschöpfung setzt doch ein ursprünglich göttliches, noch jetzt in uns leibte, aber vernachlässigt aufstrebendes Lebensmoment voraus. Und das macht sich eben in unserem geistig-sittlichen Wesen und Streben als Freiheits- und Wahrheitsstimm, ja, wir dürfen sagen als Hungern und Dursten nach Gott fort und fort noch gegenwärtig geltend, sofern wir die Gewissensstimme nicht erlösen und dem tiefsten, religiösen Bedürfnis nicht Gakel sagen. „Nur der Mensch Gottes ist der wahre Mensch. Es giebt keine wahre Humanität, ohne daß sie zugleich das Moment der Divinität mit einschließt“ (so Luther, Chr. Gl.L. 1898 S. 261).

Das gottverwandte geistig-sittliche Moment in unserem Wesen darf aber schlechterdings nicht als Product menschlicher Selbstbestimmung oder menschlichen Entwicklungsfortschrittes angesehen

wenden — als wäre der Mensch sein eigener Bildner —, sondern muß auf der schöpferischen Initiative göttlichen Willens beruhen (f. o. § 13 S. 305 ff.). Von Anfang an vermag der Mensch nicht von sich aus sein Wesen sich selbst zu geben und demgemäß (religiös-sittlich) sein Verhältnis zu Gott zu bestimmen, sondern er kann es nur als Gnabengabe Gottes empfangen, d. h. in kindlicher Receptivität sich aneignen (f. sub 2), um es dann erst selbständig zu betätigen (f. sub 3). So ist denn auch jene wirkliche (reale), in gewissem Sinne unverkörbare, weil der menschlichen Daseinsform innewohnende Gottesbildlichkeit darin zu suchen, daß Gott der selbstherrliche (persönliche) Geist (§ 6) diese seine Wesens- und Lebensmacht der menschlichen Creatur in creatürlicher, d. h. bedingter Weise hat innewohnen lassen. Durch die geheimnisvolle Verbindung mit dem Erdenstoff, d. h. mit dem leiblich gearteten Naturleben hat Gott den Menschen zur Entwicklungsfähigkeit bestimmt und damit auch zur Selbstfähigkeit gleichsam organisiert. Können wir nun beide Seiten des menschlichen Wesens, die geistig-persönliche und die naturhaft-leibliche unter dem Gesichtspunkt der formalen Gottesbildlichkeit näher ins Auge.

Das sich selbst bestimmende und selbstbewusste, in Wollen und Erkennen sich bewegende Personleben kennzeichnet die geistige Lebensform des Menschen (vgl. Bd. I § 9 S. 138 ff.). Sie tritt — wenn auch anfangs (in der Kindheitsstufe) verhüllt durch das unbewußt (gefühlsmäßig) functionirende Naturleben — entwicklungs-geschichtlich innerhalb der menschlichen Gemeinschaft in Sprache und Sittlichkeit, in Kunst und Wissenschaft und vor allem in religiös-sittlicher Selbstbetätigung und Gemeinschaftspflege zu Tage. Das unauslöschliche Streben nach Wahrheitserkennung und die immer wieder sich geltend machende Fähigkeit zu gefehmäßig normierter, nicht naturhaft erzwungener, sondern geistig motivierter Willensbestimmung (die wir als formale oder Wahlfreiheit zu bezeichnen pflegen) unterscheidet den Einzelnen, wie jede menschliche Gemeinschaft specifisch vom entwicklungsfähigen Thier- und Pflanzenleben. Die geistige Unterlebens-

gabe ermöglicht es dem Menschen, ja nöthigt ihn zur Begriffsbildung in erkenntnißsachlich-bewusster Fortentwicklung der Sprache als Verkehrsmittel der allein cultur- und geistesfähigen, weil nach Wahrheit ringenden Menschheit. Ferner: im Gewissen des Menschen ist ein geistig-sittliches Organ für Unterscheidung von Gut und Böse vorhanden, wie es sich in der normirenden (nöthigenden) Befehlsgebung und Regelung des Gemeinschaftslebens kund giebt und in dem persönlichen Einzelleben durch erzieherische Ueberlieferung und Autorität zu einem bewussten, das eigene sittliche Urtheil leitenden und den Willen nöthigenden Instanz gelangt. In Folge dessen erhebt sich der Mensch als geistig-sittliches Personwesen über die gesammte ihn umgebende Natur und prägt dieser die Signatur einer höheren, göttlichen und somit ewigen Bestimmung auf. Was wir aber in der zeitlichen Folge der Generationen als Resultat menschlicher Entwicklung verfolgen und als Ziel idealen Strebens wahrnehmen können, das muß doch von vornherein in des Menschen Anlage enthalten gewesen sein. Und zwar so, daß er nicht als unmiündiger Säugling ins Dasein getreten ist, — an welcher Mutter Brust sollte er gesogen haben? — sondern als bewußt-wollendes Personwesen, das in seiner unbekretibaren creatürlichen Abhängigkeit auf die creatürliche Initiative des Gottes hinweist, den wir als den väterlichen Heilsgott in Christo kennen und den wir kindlich anbeten, weil wir, durch ihn und zu ihm geschaffen, seine Geistesart in abbildlicher Weise an uns tragen und eben deshalb uns nach seiner Gemeinschaft ahnungsvoll sehnen. Als creatürliche Persönlichkeit ist aber der gottesbildliche Mensch zugleich weltbildlich getarnt, d. h. sein gottesgeschaffener Geist erscheint geheimnißvoll geeint mit einer leiblich bedingten Naturanlage, die die Bestimmung hat, im steten Zusammenhang mit der Gattungsgemeinschaft funktionirendes Organ seines sich entwickelnden Personlebens zu sein.

Wir sehen uns also genöthigt, den gott- und weltverwandten Menschen seinem Wesen nach zweitheilig (bifortomisch) aufzufassen, sofern Geist und Körper durch ihre eigenartige Verbindung das menschliche Seelenleben (ob-

die Geistesfunction) in leiblich-individueller Reifeform (körperlicher Organisation) zu Tage treten lassen. Die Letztliche ist für das eigenartige Wesen des Menschen zwar nicht die bestimmende Grundsubstanz (wie der naturalistische Monismus und Materialismus meint), aber doch auch nicht zufällig oder gar störend (wie der heidnische Platonismus wähnt), sondern geradezu constitutiv und von Anfang an bestimmt funktionirendes Organ für die Seele zu sein (im Gegensatz zur eigenmächtigen, im Grunde auch heidnisch-philosophischen Präexistenzidee s. w. u. sub c.). — Es ist irreführend, wenn man (trichotomisch) Geist, Seele und Leib als drei eigenartige „Substanzen“ betare thätet oder unerschidet, daß nur der Geist (die runde oder das *ovoides*) als das Gottesbildliche, die Seele (sachweise oder weise) als das animalisch-thürische, der Leib (*sovere* oder *ovoid* = *basare*) als das leiblich-stoffliche Element gefaßt wird. Es hängt diese — nicht auf biblisch-christlicher, sondern auf altgriechisch-philosophischer Psychologie beruhende — Dreitheilung in weiterer Folge damit zusammen, daß man Denken (rationalisch), Wollen (psychisch) und Fühlen (somatic) als die drei specifischen Functionen menschlichen Seelenlebens nebeneinander stellt (corbinirt). — Aber es liegt doch, wie uns selbst, auf der Hand, daß nur das Erkennen und Wollen (Selbstbestehen und Selbstbestimmung) die geistig-persönliche Eigenart des Menschen als gottesbildlicher Creatur kennzeichnen. Denn es ist — wie wir § 6 S. 167 ff. nachgewiesen haben — nicht das naturhaft (leiblich) bedingte Gefühl, das dem schlechthin geistigen Wesen Gottes eignet, sondern das durch Erkennen und Wollen (Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung) sich charakterisirende Personleben. Das „Gefühl“ ist hingegen die naturhaft bedingte, in Lust und Unlust sich unmittelbar kundgebende Eigenart unserer Empfindungs- (receptiv) und Trieblebens (pontan), wie es theils den unbetuchten und unwillkürlichen Reizpunkt, theils das stimmungsmäßige Spiegelbild unseres Personlebens bildet.

Leichmüller's epochebildiger Ausdruck: „Gefühl ist Wille“ und „der Wille ist Gefühl“, in „Gott oder Liebe“ sich kund gebend, scheint mir das ganze psychologische Problem zu verzeichnen, ebenso wie seine sonderbare ethologische Dreitheilung in „Erkenntniß, Gefühl, Bewegung“. Als ob Erkennen und Fühlen nicht selbst schon ihrem Wesen nach die volle „Bewegung“ von Geist und Gemüth in sich schließen! Doch unerdingt auch ein so erdliche und tieferstehender Forscher auf diesem Gebiete wie Pastor H. G. Kallas in seinem reichhaltigen, aber schwer verständlichen „System der Seelenthätigkeit“ (1897, bef. S. 42, 48 f., 157 ff.) diese psychologischen Grundgedanken Leichmüller's sich ohne Weiteres aneignet, ist meines Erachtens ebenso zu bedauern, als wenn er das „Büchlein“ — inbrem er es mit dem idealen Gefühlswillen (Jupiter) aufs Engste verknüpft (S. 182) — zu einem Haupt-symptom des geistig-gottesbildlichen Ich des Menschen erhebt (vgl. a. a. O.

S. 164 f. mit S. 136 u. 134). Freilich wenn man (wie Kallas S. 54 thut) die „Erinnerung“ (die sich übrigens mit dem „Gedächtniß“ nicht deckt, sondern sich als ein Gedächtnisfact erweist) definiert als „das Bewußtsein des Ichs von seinem gegenwärtigen Bewußtsein als von einem Bewußtgewordensein eines gehobten Bewußtseins“ (!) — dann kann dieser Begriff sichschwerdign nicht auf Wesen angewandt werden, in denen das Ichbewußtsein nicht vorhanden oder nicht entwickelt ist. Aber unter Gedächtniß verstehen doch die einfachen Menschen die Fähigkeit, irgendwelche der Bezogenheit angehörnde Eindrücke oder Vorstellungen aus wieder zu vergegenwärtigen oder zum Ausdruck zu bringen. Und da hängt es sich doch jedem mit offener Auge Beobachtenden auf, daß oft gerade Idioten das beste Gedächtniß haben und daß Thiere ein Gedächtnis der memoria (selbstverständlich in der ihrem Instinkt zugänglichen Natursphäre) aufweisen, die uns in Stauen fehlt, ja, das ungeschulte Anstehen mit der Gemüthsheit und Dauer ihres Gedächtnisses jeden Gelehrten zu brüchigen im Stände sind. — Was nun das „Gedächtniß“ anbetrifft, so begriffen wir keineswegs, daß die Gefühlsbewegung auch ein „charakteristisches Phänomen“ menschlichen Daseins und Geistes ist (A. Carlsson). Aber das hin und her laufende Gefühl zeigt und nicht den göttlichen Kern der Persönlichkeit, wie etwa der selbstbewußte Geist-Wille und die mit ihm verknüpfte Gefinnung (f. Bd. I, S. 140 ff.). Selbst wenn wir es in höherem Sinne fassen, tritt uns im „Gefühl“ — sei es, daß wir empfindungsmäßig erregt (affiziert) oder teleoktätig (affektuell) bewegt sind (in der Form der unmittelbaren Bewußtheit oder Selbstheit, Reflexibilität und Spontanität) — die gleichsam unwillkürliche (necess bedingte) Naturform unseres irdisch-terrestrischen Daseins und Seins entgegen; so z. B. in Lust und Unlust, in Freude und Schmerz, ja auch in „Liebe und Haß“, wenn wir sie als Gefühlssphäre, d. h. als Sympathie oder Antipathie fassen. Dann aber müßten wir sie von der höchsten Liebe (als persönliche Selbsthingabe) und von dem glücklichsten Haß (als sittlicher Willensreaction wider das Böse) unterscheiden, falls wir nicht heillosen Verwirrung auf diesem schwierigen psychologischen Gebiete uns wollen zu Schulden kommen lassen. Wo wird und wie ja in der That — schon wegen der innigen Verknüpfung und Wechselwirkung von Person- und Naturleben — alles geistige Wahrnehmen und Wissen des Menschen jenen irdischen Naturvorgrund haben. Ja, es verhält sich nie und nimmermehr ohne jene notwendigen Begleiterscheinungen des mehr oder weniger sinnlich bedingten Gefühlsliebens. Aber erst im spirituell-geistigen Erkennen und Wollen (Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Wahrheitsfinden und Freiheitstreben) tritt das gottesbildliche Moment unseres Personlebens als solches zu Tage. Das „Gefühl“ ist nur das allerdings höchst wichtige und charakteristische Merkmal, resp. der thematische Maßstab für die stetige Verührung des Person- und Naturlebens — ich

nüchste sagen für das Temperament und die Temperatur, bezw. für die wirkliche (psychische) Stimmung, nicht aber für die endgiltige (pneumatische) Bestimmung der gott- und weltverwandten Menschenseite.

Wie nun die Dreitheilung in Denken, Wollen und Fühlen (resp. nach Kallas in Denken und Willen, Gefühl und - Bewegung), so erinnert uns auch jene trichotomische Psychologie, indem sie Geist, Seele und Leib als die bestimmenden Elemente menschlichen Lebens betrachtet, nur gänzlich, die Verwirrung zu freigen. Ober können wir bei der psychologischen Analyse des geistig-menschlichen Menschenseins eine Dreitheilung (Trichotomie) zugehen, sofern wir den Geist (das eigentlich Gottesbildliche) und den Körper (das Stofflich Weltbildliche) unterscheiden, wie sie als Seele und Leib organisch verbunden, das menschliche Leben fernzuhalten (f. Bd. I, S. 139 ff.). Das wäre aber pure Abstraction. Die Zweitheilung bleibt doch die entscheidende Grundanerkennung.

Als geistliches Wesen, in welchem Person- und Naturleben zu inniger Wechselwirkung und charaktervoller Durchdringung gelangen sollen (f. w. u. sub 3), ward der Mensch eine „lebendige Seele“, eine eigenartige Individualität, d. h. untheilbar und gleichsam unabtrennbar von der geschlechtlich polarisirten Gattung. Wenn auch anfangsweise durch den Anhauch (inspiratio) göttlichen Geistes belebt, sollte er doch schon nach der ursprünglichen und noch jetzt beobachtbaren Schöpfungsordnung, aus dem irdischen Substrat gebildet, als Mann und Weib sich fortzujugend entwickeln. Hier ist thatsächlich und in spezifischer Weise das Gefühl der Anziehung, die individuell geschlechtliche Liebe die naturhafte Grundlage für das gegenseitige Sicherkennen und Sichwollen, d. h. für die geistig-personliche Gemeinschaft und Ergänzung. Auf dieser ursprünglich monogamischen Ehegemeinschaft beruht die gattungsmäßige Einheit des abamtlichen Geschlechts. Es ist das von entscheidender dogmatischer Bedeutung, nicht bloß im Hinblick auf die Wiederausammenfassung (Recapitulation) der zu erlösenden Menschheit unter das Eine Haupt des „zweiten Adam“, sondern auch im Hinblick auf die brüderliche (socialistische wie socialphysische) Gattungsgemeinschaft, wie sie, vom „ersten Adam“ ausgeht. So sehen wir den Einzelmenschen als eigenartiges (individuelles) Glied eines großen Organismus ins Dasein treten. Ver-

mänge der Generationsfolge soll er sich in geistlicher Beziehung als dienendes Glied des Ganzen charaktervoll, d. h. in freier Ausgestaltung des ihm unveräußerlichen Naturells, geistig und sittlich, denkend und wollend, ästhetisch und ethisch, culturalisch und religiös entwickeln.

Diese generationalische Auffassung des goti- und weltverwandten Menschentums tritt ebenso dem einseitig-spiritualistischen Creationismus, wie dem einseitig-materialistischen Transducianismus entgegen. Die sogen. creatianische Auffassung (S. u. n. sub c) — mag sie mit der obenmaterialistisch-mythologischen Prädisposition sich verquiden (als „Ersen“ sind vorzüglich von Gott als pure Gestalt geschaffen), oder aber die einzelnen Menschenleben als jeweilig (bei ihrer Erzeugung, also bereits im Mutterleibe) unmittelbar durch Gottes schöpferische Wirkung entstanden sich denken — scheidet den organischen Zusammenhang des natürlichen Geschlechts. Die streng-transducianische Theorie, indem sie die naturhafte Zeugung lediglich in ihrer material-physiologischen Bestimmtheit (also gleich der tierischen Fortpflanzung) laßt und mit dieser Auffassung sich der materialistischen Lebensenergielehre nähert, verkennt die geistig-seelische Eigenart der monogamischen Ehe und der aus göttlicher Schöpfungsordnung sich ergebenden sittlich-religiösen Tragweite menschlicher Geschlechtsgemeinschaft.

Was erscheint die generationalische Auffassung der genealogischen Geschlechterfolge nicht bloß an und für sich (auch biblisch, wie wir sehen werden) tief berechtigt; sie ist auch von wesentlicher dogmatischer Bedeutung. Denn in ihr wurzelt die Gewißheit, daß Gott in den Protoplasten auf Grund ihrer geschlechtlichen Polarität und geistlichen Lebensgemeinschaft die Menschheit als Eine, wenn auch (nach dem principium individuationis) in mannigfaltig gegebener Organisation gewollt hat. Dies wird uns, wie für die eigenartige Entstehung und Ausbreitung menschlicher (proto-adamitischer) Sünde (§§ 19, 21 ff.), so für die Herstellung einer menschlichen (deutero-adamitischer) Sottungssekulösion (§ 26 ff.) als eine conditio sine qua non entgentreten. Jedenfalls erscheint gerade die Heilsfähigkeit des menschlichen Geschlechts mit dadurch bedingt, weil nur unter solcher Voraussetzung seine Entwicklungsfähigkeit (im geschichtlichen und heilsgeschichtlichen Sinne) für den Fall eintretender Sünde genohrt werden kann.

Zwischen der naturhaften (weltbildlichen) Daleinsform der Menschheit und ihrer geistig-personalichen (gottesbildlichen) Veranlagung besteht nun so wenig ein Widerspruch, daß vielmehr diese in jener sich spiegelt oder zwischen beiden ein lebendiges Funktionsverhältnis erfahrungsmäßig vorhanden ist und sich noch gegenwärtig unserer Beobachtung auswirkt. In dem Einzelwesen sollen Natur- und Personalien zu Charaktervoller (ideal-realer) Durchdringung auf dem Wege intellektueller, sittlicher und ästhetischer Auszubildung gelangen. Innerhalb menschlicher Gemeinschaft wird aber alle ideale, auf das Ewige und Göttliche gerichtete Bestreßthätigkeit gerade durch das Naturleben (in Generationsperioden) zu einer Macht erblühen (hereditärer) Ueberlieferung (in der Kultur- wie in der Kulturtradition). Alles, was wir lebenbige, weil lebensgehende und lebensfördernde Auctorität nennen, Alles, was pietätvoll sich an ererbte Ueberlieferung anschließt, um sie organisch und geschichtlich weiter zu entwickeln, beruht auf dieser Voraussetzung und ermöglicht allein gesunde Geistesfortschritte der Menschheit. In Sprache und Sitte, in Kunst und Wissenschaft, in Kultur- und Machtleben, in der gemeinsamen Entfaltung des Willens- und Erkenntnisvermögens prägt sich gerade die Freiheitsanlage und das Wahrheitsstreben gesetzmäßiger Weise aus, d. h. innerhalb der von Natur und Bewissen gesetzten Schranken. Und des Menschen weltbeherrschende Stellung erscheint insbesondere dadurch ermöglicht und angezeigt (prognostiziert), daß die ihm eigene Gottesart auch durch Ausprägung seines weltverwandten Naturells charakteristisch zum Ausdruck kommt. Das zeigt sich schon in seiner einzigartigen körperlichen Erscheinung. Er allein unter allen Naturwesen hat aufrechten Gang (so daß er „freiwillig sein Anie beugen kann“ — wie R. E. v. Baer schon sagt); er allein hat „Hand und Fuß“, die ihn zu Wandel und Wandel befähigen. Dies giebt sich ferner kund in seiner höher entwickelten Gehirns- und Schädelbildung (Gesichtswinkel), sowie in seiner leiblich (besonders durch Auge und Mund) sich anspragenden geistigen Physiognomie. Dem entspricht sodann sein Sprachvermögen

(als intellektuelles Ausdruck- und Traditionsmittel) und sein Bildungsvermögen als ethisch organisierte und ästhetisch-symbolisierende Willensmacht. Aus alledem können und müssen wir den Schluss ziehen, daß bereits in der ursprünglichen Schöpfungsordnung auch die ihn umgebenden terrestrischen Verhältnisse die höhere Qualifikation des Menschen für eine vergeißelnde Welt Herrschaft (*dominium naturae*) abspiegelten. Obwohl beschränkt durch das allgemein waltende Gottesgesetz in Natur (§ 13) und Geschichte (§ 14), sollte und konnte dem aus Gottes Schöpferhand hervorgehenden Menschen die Naturwelt sowohl als Nahrungsmittel, wie als Gegenstand seiner Erkenntnis und seiner Thätigkeit dienen. Dies erhebt ihn über die rein materielle Daseinsphäre und bezeugt was die höhere Bestimmung und Verfassung seines gott- und weltverwandten Wesens zur Herstellung einer „Königsherrschaft“ oder eines Reiches Gottes auf Erden.

Im Vordergrund unserer dogmatischen Betrachtung menschlichen Wesens steht selbstverständlich nicht seine körperliche Ausstattung, deren theilweise Analogie mit der Tierwelt wir „unhig gewähren lassen können“ (Franz, System der Gem., 2. A. II, S. 367), sondern seine geistige (personliche) Verfassung zur Gottesgemeinschaft. Durch die geheimnisvolle Verbindung mit seinem immerhin eigenartigen Kosmos wird aber jene, von Schleiermacher mit vollem Recht betonte „organisierte und symbolisierende Thätigkeit“ charakteristisch für die gottgewollte, durchaus einzigartige Weltstellung des Menschen. Darin liegt eben seine intellektuelle, wie ethische und ästhetische Bildungsfähigkeit, sein Sinn für das Wahre, Gute und Schöne. Daß dieser angeborene „Sinn“ nur innerhalb der geschichtlich sich entwickelnden, gegliederten Gattungsgemeinschaft — also unter Wahrung der Autorität und Hierarchie — zu gesunder Freiheit sich ausbilden kann, ja, daß jenes ihm anerschaffene Gottesbild die Grundlage aller wahren, guten und schönen Kultusbildung werden soll, werden wir zumehr (sah 2) näher nachzuweisen haben.

2. Seine höhere Anlage zur Gottesgemeinschaft kann der Urmenich, wie sich aus dem Bisherigen ergibt, nicht auf dem Wege fortschreitender natürlicher Entwicklung — etwa aus einem niederen Tierzustande — durch Selbstbestimmung oder Selbstbestimmung erkunden haben. Diese wäre in solchem Falle Selbst-

herrlichkeit. Der Mensch würde — geistig betrachtet — dann zu seinem eignen Bildner, d. h. statt demüthiger Ausbildung seiner gottähnlichen Anlage träte die hochmüthige Einbildung gottloser Selbständigkeit des „Uebermenschen“ zu Tage. Er bestände sich dann auf dem Wege zur angemachten Gottgleichheit oder — wie die pantheistisch-gefährdete Mystik fabelt — zur Schwärmerischen „Vergottung“. Ihm müßte in der That bei demartigen (verfälschten) „Gottähnlichkeit“ bange werden“. Es wäre das ein verhängnisvolles Symptom dämonischer Selbstüberhebung (f. w. u. § 20 f.). Es widerspreche der schöpferischen Initiative Gottes für alle Lebensbegründung und Lebensentfaltung (§ 18). Die Streitigkeit göttlicher (geistiger) Einwirkung auf alles schöpferische Leben würde dadurch in Frage gestellt (§ 5. 14). Daher läßt sich auch der Ursprung des Menschen nicht (in pelagianisirender Weise) als bloße Bestimmbarkeit, sein Innenleben in selbstsüchtlicher Hinsicht nicht inhaltsleer — als bloßes vacuum — denken. Ist das Person- und Geistsein (die psychisch-formale Gottesbildlichkeit) aus dem Liebedrängen des Schöpfers, aus Gottes Person- und Geistsein (§ 5. 8) hervorgegangen, so wird und muß auch das Sosein, d. h. die sittlich-religiöse Qualität, das Gut- und Gerechtfsein, d. h. die sogen. ethisch-materiale Gottesbildlichkeit des Menschen aus der Einzigartigkeit des Gottes hergeleitet werden, der (meta-ethisch betrachtet) als der schlechthin Gute die heilige Liebe ist (§ 6 und 9). Denn alles Gute — wie alles geistige Leben — ist entweder Gott selbst oder hat im schöpferischen Willen seinen Ursprung. So kann auch der Urmenich als das durch Gottes Geist gebildete Wesen nicht anders als gut, d. h. gemäß dem Willen des Schöpfers, der die heilige Liebe ist, gedacht werden.

Freilich ist diese ursprüngliche Liebes- und Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott keine in dem Sinne „bestimmte“ (determinierte), als müßte der Mensch Gott dienen oder als könnte er ihm nicht widersprechen oder widersprechen. Wir haben vielmehr gesehen, daß schon der Ursprung die Möglichkeit des „Kasandrenesismens“ (formale Freiheit) in sich schließt. Und andererseits beweist gerade das Gottesgebot — das als solches übertreten werden konnte, — wie Gott trotz seiner eigentümlichen Selbstbeschränkung

dem Menschen eine Selbstentscheidung zuzuwenden und daher auch ein „Rein-jagen“ ermöglichte (s. m. u. § 19). Aber das tatsächliche Gelingen oder die gotteskindliche Rechtschaffenheit können wir uns nur durch Gottes Geistwirkung und Initiative hergeleitet und erhalten denken.

Es handelt sich hier jedoch nicht um unser Denken. Nach christlicher Heilserfahrung ist alle Geburt zum Guten — auch wo sie als neuschöpferische Wiedergeburt durch Gottes heiligende Geistwirkung in Christo geschieht — der göttlich-väterlichen Initiative oder seiner Gnade (S. 276 f.) zuzuschreiben (im Gegensatz zu aller synergistischen und semipelagianischen Denkweise). Liegt die Wiederherstellung zum Gottesbilde in seiner väterlichen Herablassung allein begründet, so wird auch das Aussein oder die Rechtschaffenheit des Urmenschen weder in seiner gottgleichen Wesensbestimmtheit, noch auch in seiner „freien“ Selbstbestimmungsfähigkeit, sondern in seiner vom Schöpfer ihm aus Gnaden verliehenen Gotteskind-schaft gelegen haben. Daß er „zu Gott geschaffen worden“ — tu fecisti nos ad te, wie Augustin sagte — schließt nicht etwa die „vollkommene“ Erkenntnis oder die „vollendete“ Heiligkeit in sich. Damit wäre der kindliche Zustand unvereinbar und die weitere Entwicklung im Sinne der Selbstentscheidung und freien Selbstbeteiligung ausgeschlossen. Ist doch der neue Mensch, der in Christo neu geboren und „nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Lauterkeit der Wahrheit“ (Eph. 4, 24), doch deshalb noch nicht „vollkommen“ im Sinne der zielsetzlichen Vollenbung, sondern nur im Sinne seines Gnaden- und Kindheitsstandes, wie dieser sich als „Ganzheit“ der Gesinnung im Heiligensstreben bis ans Ende bewähren und zur Vollenbung heranreifen soll (s. v. S. 289). So wird es auch (mutatis mutandis) beim Urmenschen gewesen sein, sofern er das wahre und ideale Gottesbild in creatürlicher Abpiegelung in sich trug. Sein Erkenntnisvermögen sollte und konnte der Wahrheit Gottes dienen; seine Willensrichtung im kindlichen Gehorsam gegen Gottes heiligen Willen sich bewähren. Sein gottgeheiltes Person- und Naturleben sollte dergestalt von der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott getragen und erfüllt sein, daß die

Wahrheitskenntnis seine Freude und der willige Kindesgehorsam seine Freiheit war. Denn für den Menschen Gottes — wie das jedes Gotteskind aus christlicher Heilserfahrung weiß — giebt es keine gute und wahre Freiheit (im materialen Sinne) außer in der befehlenden Bewußtheit kindlicher Gottesgemeinschaft und dankbaren Gehorsams (Deo servire libertas = beata necessitas boni).

Diese ideale (oder materiale, d. h. inhaltlich bestimmte, wahre) Gottesbildlichkeit, mit welcher das kindliche Bewußtsein göttlichen Gebotes oder das gute Gewissen, als ein Innesein des normierenden und schrankensetzenden Gotteswillens, verbunden gewesen sein muß, prägte sich notwendig auch real, d. h. in charakteristischer Erscheinung aus, sowohl durch die Eigenart seines leiblichen Naturlebens, wie durch die ihn umgebenden irdischen Lebensbedingungen. Kaum der innigen Wechselwirkung zwischen Person- und Naturleben läßt sich schlechterdings kein sittlicher Widerstreit (Antagonismus nach Schleiermacher) zwischen Geist und Fleisch mit dem Zustande ursprünglicher „Vollkommenheit“ vereinigt denken; auch kann ihn in leiblicher Hinsicht die zerstörende Macht schmerzlichen Siechtums oder gewaltsamen Todes nicht bestritten haben. Ein Sterbenkönnen (posse mori wie posse peccare) werden wir zugeben müssen (wie aus dem „Baum der Erkenntnis“ hervorgeht); aber die gottgesetzte Harmonie der Kräfte und das normale Verhältnis von Geist und Körper, Seele und Leib ist eine Grundbedingung für gesunde Lebensentwicklung und Beherrschung drohender Todesmächte (wie aus dem „Baum des Lebens“ sich ergibt). Ferner erscheint durch die sittliche Reinheit der Seele auch die geschlechtliche Lebensgemeinschaft der Protoplasten (das „Ein Fleisch sein“) geheiligt und der bestehenden, weil selbstthätigen Lust entnommen. Erst nach eingetretener Sünde (§ 19) giebt sich das Schamgefühl als leibliches Bewußtsein kund und erweist uns zugleich die ursprüngliche (ideale) Reinheit und höhere Bestimmung des menschlichen Geschlechtsverhältnisses. Mit der physischen Gesundheit muß endlich auch jene arbeitsfreudige Lebenskraft verbunden

gewesen sein, die den ihn umgebenden Naturboden zum Kulturboden, d. h. zu einer Stätte zweckgebenden und erfolgreichen Wirkens schuf. Das „Paradies“ ist nur der sinnbildliche Ausdruck für die Schönheit und Herrlichkeit seiner irdischen Umgebung als der Stätte, die der befehlenden Gotteskindschaft entsprach und als Herrschaftsgebiet des gottesbildlichen Urmenschen gleichsam den (protoplastischen) Weisungsakt, wie für die gottgewollte, schließliche Weltverkörperung, so für die endgeschichtliche Verwirklichung eines Reiches Gottes auf Erden in sich schloß.

3. Trotz dieser gottgegebenen „Vollkommenheit“ menschlicher Anlage — wie sie in gewissem Sinne der „Vollkommenheit“ unserer christlichen Gotteskindschaft analog ist — dürfen wir uns die ursprüngliche Gottesbildlichkeit — wie wir schon oben andeuteten (S. 374) — nicht als einen Zustand reifer oder fertiger Vollendung denken. Das widerprücht nicht nur der allmählichen Selbstbezeugung und erzieherischen Absicht des Heilsgottes, sondern auch dem creatürlichen Wesen des Menschen. Denn als ein „Gottessohn“ sollte er kraft des ihm mitgetheilten Geistes in geschichtlichem Fortschritt seine kindliche Gemeinshaft mit Gott dem Vater befestigen und in Form eines socialen Gemeinwesens, das die ganze „Menschheit Gottes“ (Frank) in heiliger Liebe und Gerechtigkeit zu umschließen die Aufgabe hatte, bewahren und ausgestalten. Dies war gleichsam das paradiesische Ideal eines Gottesreiches, wie es als das Strebeziel aller Gotteskinder in Christo, dem ewigen (urbildlichen) Gottessohne (I. a. S. 176 ff.), und in Kraft des h. Geistes unserer christlichen Heilsglauben (empirisch) und unserer christlichen Heilshoffnung (eschatologisch) vor sich wehlt. In diesem Zusammenhange betrachtet, wohnte der dreieinige Gott (§ 7. 10) urbildlich und schöpferisch in herablassender Liebe bereits dem ersten Menschenpaare (wenn auch diesem selbst noch unbewußt) inne und befähigte es, auf Grund jener gottgegebenen Lebensbedingungen, im wahren Kindesgehorsam seiner Lebensbestimmung nachzustreben. Der gottgegebenen Gabe mußte die gottgewollte Aufgabe entsprechen. Die gute Bestimmtheit des geistig gearteten, aber kindlich unerfahrenen

Personlebens sollte nach der Willensseite (I. a. S. 367 ff.) auf dem Wege der Selbstbestimmung unter der normierenden Schranke des gebietenden Gotteswillens zur vollendeten Freiheitsentwicklung (zum non posse peccare) heranwachsen; nach der Erkenntnis- und Vernunftphäre in stetem Fortschritt und im Anschluß an göttliche Selbstbezeugung im Wort (Logos) zur wahren Gottes- und Weltkenntnis (zum non posse errare) herantreten. Ja, jene ursprüngliche Gottesbildlichkeit ist nicht etwa ein Gegenstand, sondern erscheint uns als der keimkräftige und hoffnungsreiche Ausgangspunkt aller menschenwürdigen Bildung, sofern diese nichts anderes ist als (charaktervolle) Ausprägung des und innewohnenden Gottesbildes zu gottgemäßer Willensfreiheit und gottgemäher Vernunftkenntnis in kindlicher Herzensreinheit. Und was wir noch jetzt — im gefallenen und gottentfremdeten Menschen — als „die Gottesstimme in ihm“ oder als „Acht der Gottesbildlichkeit“ zu bezeichnen pflegen, jenes wahrnehmende und warnende Gewissen — wie es als praktisches Gottesbewußtsein im Hinblick auf ein zu befolgendes Gebot von Anfang an im Menschen wirksam erscheint — war nicht ein Hinderniß, sondern ein Förderungsmittel seiner gottesbildlichen Bestimmung. Es ist die spezifische Ehre (*dóxa*) des Menschen, die ihn über die ganze Naturwelt erhebt, daß er nach Pflicht und Gewissen jenes Gottesbild in ihm zu wahren im Stande ist. Die (potentiell) ihm gegebene Gotteskindschaft hätte er auch in Wirklichkeit (actu) zu ethischer und intellectueller Vollendung im Reiche Gottes bringen sollen, und zwar auf geschichtlichem Wege zur Verherrlichung des dreieinigen Heilsgottes und seiner „Königsherrschaft“. Insofern, möchten wir sagen, trägt der Mensch, als gottesbildlicher Gedacht, zugleich das geheimnißreiche Urbild des dreieinigen Heilsgottes in sich, kraft dessen er, ohne nach „Vergottung“ lästern sein zu dürfen, die Fähigkeit besitzt ein „Zempel Gottes“ zu werden. Solches kann freilich nach eingetretener Sünde — vermöge der gebliebenen *capacitas moris passiva* — nur in Christo, dem menjchenordneten Gottessohne und in dem durch den h. Geist wiedergeborenen Gotteskinde zu vollständiger Wirklichkeit

gelangen. Aber schon im Urstande weist uns sein an Gottes Vaterwillen gebundener Kindeswille, seine durch das göttliche Wort (Logos) bestimmte Erkenntnis und sein durch den heiligen Gottesgeist bestimmtes Bewußtsein darauf hin, daß Gottes urbildlich-übergeschichtliches (metahistorisches) Wesen (vgl. § 7) uns hier in abbildlich geschichtlicher Erscheinung „gemeinwissvoll-offenbar“ entgegentritt. Damit ist aber weder die Gottgleichheit des Urmenschen (vor dem Sündenfall), noch die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes (abgesehen von der Sünde) ausgesprochen, sondern nur die Bildungs- und Entwicklungsfähigkeit des geistig gearteten Menschen zu jener vollkommenen Gottesbildlichkeit gewährleistet, wie sie uns erst in Christo, dem menschgewordenen (ewigen) Gottessohne, erfahrungsgemäß entgegentritt. Darin liegt, wie die Notwendigkeit einer Selbstbehauptung des Urmenschen in seinem gottgeheinsten Kindschafsthum, so die Möglichkeit abnormer Selbstbestimmung (posso peccare) und irrender Selbsterkenntnis (posso errare) in seinen Willen und Denken. Für die Weiterentwicklung der zur Sattungsgemeinschaft durch Gott bestimmten Menschheit mußte das Bestehen solcher Freiheitsprobe von segensreicher, bezw. im Falle der Fehlentwicklung die gottwidrige Selbstbestimmung von verhängnisvoller Bedeutung sein (s. § 22 f.).

Aber auch auf dem Gebiete des leiblich bedingten Naturlebens war ihm — wie wir oben schon andeuteten (s. o. S. 369 f.) — mit der reichen Begabung auch eine mannigfaltige Lebensaufgabe gesetzt. Das Ziel seiner Lebensbestimmung hätte er im Fortschritt normaler Entwicklung arbeitend erreichen können und sollen. Die Arbeit ist als solche nicht Folge der Sünde, sondern von Anfang an gottgeboden und insofern auch gottgeheilig. Nur die Qual mühseliger und fruchtloser Arbeit trägt den Charakter der Sündenstrafe (§ 24). Dahingegen ist die Arbeitsheute und der Arbeitsfegen ein wesentliches Stück menschlicher Urbestimmung und gleichfalls ein Zeugnis seiner geistig-gottesbildlichen Anlage. Auf diesem Wege sollte die Beherrschung der äußeren Naturumgebung durch menschlichen Kulturfortschritt zur Vollendung gelangen. Er sollte

das ihm angewiesene Gebiet der paradiesischen Umgebung „bebauen und bewahren“ (1 Moj. 2, 15). Darin liegt sowohl das fortschrittliche (kulturliche), als das erhaltende (conservative) Moment seiner irdischen Lebensbestimmung. Und die auf Unsterblichkeit angelegte Eigenart seiner eigenen Leiblichkeit, wie sie zum Wesen des Menschen notwendig gehört, sollte als verklärungsfähiges Organ seines Personlebens so ausgestaltet und ausgebildet werden, daß es, den Todesmächten entnommen, dem ewigen Leben entgegenreite (zum non posse mori). Dafür war der „Baum des Lebens“ und das „Essen von ihm“ sozusagen das dem paradiesischen Urzustande entsprechende (sacramentale) Mittel. — Ferner: mit jener geschlechtlichen Polarität seines leiblichen Daseins (s. o. S. 370) waren zunächst nur die Bedingungen für die Ausgestaltung einer gattungsmäßig zu erzeugenden, einheitslich gearteten und doch mannigfaltig (individuell) gegliederten Menschheit und somit eines solchen Gottesreiches auf Erden gesetzt, in welchem alle Menschen als Gotteskinder in brüderlicher Gemeinschaft hätten leben und alle schöpferischen Gottesideen zu leiblicher Vollendung kommen sollen und können. Mir ahnen hier schon die tiefe Wahrheit jenes Satzes: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes“ (Deinger). Die Herrschaft über die kosmische Umgebung hat dem Urmenschen nicht etwas den bequemen, fertigen Genuß (nach Art eines Schlafenlandes im Sinne heidnischer „Utopia“ oder „goldenen Zeitalters“), sondern den Reiz einer hohen Lebensaufgabe, eines gottgewollten irdischen Berufs, sofern er — und das gilt noch für die gegenwärtige „Menschheit Gottes“ — die Naturwelt zum Boden des Gottesreiches allseitig auszubilden und dem höheren Zweck seines geistigen Strebens unterzuordnen, befähigt und berufen war.

In allen diesen Beziehungen geistiger und natürlicher Art erscheint die Menschheit durch ihre ursprüngliche Gott- und Weltverwandtschaft für einen allmählichen, religiös-sittlichen Bildungs- und Kulturfortschritt angelagt. Selbst bei eintretender Felsentwidelung war die Heilsmöglichkeit, d. h. die Wiederherstellung der Menschheit zur Gotteskindschaft in Christo, dem urbildlichen

Gottessohne, nicht schlechthin aufgehoben. Denn gerade die geheimnisvoll vollkommene Schranke seines geschlechtlich-leiblichen Naturlebens schloß die Möglichkeit in sich, daß er seine Lebensaufgabe durch Nichtachtung oder Ueberwinden der ihm gesetzten Grenzen in Folge eines Mißbrauchs der (formalen) Freiheit verfehlte, ohne sich doch in dem unempörlicher Auflehnung gegen das Gottesgebot zu verstoßen. Die relative Unvollendung seines irdischen Urszustandes ermdlicht auch bei eintretender Vererbung insofern und insoweit eine Wiederherstellung der Gotteskindschaft, als der Rest der Gottesbildlichkeit im anklagenden Gewissen (resp. im Scham- und Schuldgefühl) nicht zerstört wurde. Jener schmerzlich empfundene, aber heilsame Zwiespalt zwischen Ideals- und Wirklichkeit, wie er den Kampf wider das Böse und das Sehnen nach Gott auch in dem gefallenem Menschen wachhält (f. u. u. § 25), gewährleistet uns seine Heilfähigkeit. Daß und warum solches bei den sogen. reinen Geisteswesen nicht der Fall ist, wird die dogmatische Lehre von den Engeln (§ 17) näher zu begründen haben.

#### § 16. Zusammenfassung.

1. Erkennen wir als metaphysische Grundbestimmung göttlichen Wesens den selbstherrlichen, weltbeherrschenden Geist (§ 5. 8), so muß auch die Gottesbildlichkeit des Menschen (psychologisch-formal angesehen) vor Allem in seinem geistig gearteten Personleben (Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein, Wollen und Erkennen, formale Freiheit) gesucht werden. Dieses gottverwandte (also nicht Gott wesensgleiche) Personleben ist als creatürlich bedingtes (mit dem weltverwandten, irdisch-leiblichen und geschlechtlich gearteten Naturleben geheimnisvoll verbunden. Der Mensch wurde erst durch diese Verbindung zur „lebendigen Seele“ (Dichotomie, Generationalismus). Auf der sittlich-charaktervollen Durchdringung jenes gottesbildlichen und dieses weltbildlichen Momentes unter der dominierenden Macht des nach Freiheit, Wahrheit und Schönheit strebenden, in Sprache und Kulturfortschritt sich fund gebenden, durch das Ge-

wissen zu regelnden Geistes beruht, wie die gottgewollte Weltbeherrschung, so die Geschichts- und Heiltsfähigkeit der in den Protaplasten einheitlich zusammengefaßten, menschlichen Gattungsgemeinschaft.

2. Da Gottes Wesen (meta-ethisch) uns als die heilige Liebe und als Urquell alles Guten erschien (§ 6. 9), wird auch die ursprüngliche Gottesbildlichkeit des Menschen (in ethisch-materialen Sinne) darin bestanden haben, daß ihm durch Gottes schöpferische Güte und Herablassung bereits im paradiesischen Lebensstande jene Rechtschaffenheit in der Gotteskindschaft (materiale Freiheit; *justitia originalis*) anfangsweise verliehen ward, wie wir sie im Glauben an Christus, den ursprünglichen Gottessohn, durch Gottes Gnade noch jetzt erleben.

3. Sofern endlich Gott in seinem (meta-historischen) Wesen sich unserer christlichen Heilserfahrung als der dreieinige Heilsgott erschloß (§ 7. 10), wird auch die der ursprünglichen Anlage entsprechende Lebensaufgabe des gottes- und weltbildlichen Menschen darin bestanden haben, durch Bewahrung des irdischen Glaubens- und Liebesgehorsams in geschichtlichem Fortschritt das Ziel vollendeter Lebensgemeinschaft mit dem dreieinigen Gott des Heils und damit die vollkommene Freiheit der Kinder Gottes im geist-leiblich vollsten Gottesreich zu erlangen. Dabei erscheint — gegenüber dem schrankenlosenden Gottesgebot — der mögliche Mißbrauch der Freiheit nicht ausgeschlossen, aber doch so, daß die mit der Geistesbildlichkeit zusammenhängende Heiltsfähigkeit des Menschengeschlechts gewahrt bleiben konnte (vgl. § 7 u. 9).

a) Die biblische Begründung der dogmatischen Lehre vom Restande des gottesbildlich geschaffenen Menschen wird zwar an die ersten Kapitel der Genesis anzuknüpfen haben. Sie steht und fällt aber keineswegs mit der rein buchstäblichen — sei es naturwissenschaftlichen (f. u. § 12 S. 311 f.), sei es geschichtswissenschaftlichen Auffassung und Auslegung dieser schwärzigen, in ihrer Tiefe so erfohlenen Kunde. Die auf der Hand liegende vollstündlich-irdische Einlebung der Erzählung tritt uns als die sehr menschliche

Seite jener göttlich-hohen Offenbarungsbeobachtung entgegen, die aus dem Inhalt jener Urtradition hervorleuchtet, namentlich wenn wir sie im Zusammenhang mit dem Schöpfungsdenken betrachten. Wir brauchen also jene Urkunde nicht — nach der alten Fabelwelt des Vittinga, die umherging 64. Stosch (Entstehung der Genesis 1896) aufgeführt, aber nicht wahrheitsgemäß gemacht hat — als „eine Wiederkehr des Elementarurteils“ anzusehen, wie ihn „Wol selbst den ersten Eltern im Paradiese erteilte“ (Ev. R. J. 1896, S. 771) oder gar Moses in die Fieber delirte! Vielmehr ist eine gemeinsame Urtradition die nächstliegende Voraussetzung, wobei der Vergleich mit den heidnischen verwandten Überlieferungen den Werth des biblischen Berichtes ins volle Licht treten läßt. Die Zusammenstellung z. B. mit der hochkanaanitischen Sage, wie sie neuerdings Gunkel (Schöpfung und Chaos v. 1897) durchzuführen versucht hat, erscheint uns lediglich dazu angethan zu sein, die einzigartige Hebräer und Erhabenheit des biblischen Berichtes zu bestätigen. Mit Recht ist die neuere Forschung gegenüber (s. u. A. Stenzel, Die Welterschöpfung v. auf Grund der Naturwissenschaften erklärt 1894) darauf hingewiesen worden, daß alle heidnischen Erzählungen über den Urzustand national gefärbt sind, während der biblische Bericht nichts von israelitisch-partikularistischen Elementen aufweist, sondern „als der wahrhaft humanen“ im vollen Sinne sich erweist; und — auf den Inhalt angesehen — „wie gerecht, wie majestätisch, wie passend ist seine schlichte Einfachheit gegenüber dem bizarren Phantasieren der Babylonier! Dort die „Schöpfungsbilder des Himmels, in aufsteigendem Stufengang ihr Ziel findend in dem Menschen als dem göttlichen Ebenbilde“; hier „die verworrenen und unsicheren Versuche des ägyptischen Pantheons“ (W. Held, Die Uebersicht, Vortrag 1897, S. 7 f. vgl. Koberlson, Die alte Kel. Jenseits 1896 S. 361).

So betrachtet sich auch der biblische Bericht als weltliches und wahrhaft Gotteswort, namentlich wenn wir ihm mit Bezug auf die Gottesbildlichkeit des Menschen im Zusammenhang mit dem gesamten Schöpfungsdenken u. u. R. 23 betrachten. Jene uralte Idee des „Gottesbildes im Menschen“ als „heidnischen Anthropomorphismus“ brandmarken (wie z. B. Strassl a. a. C. III) heißt sich verblenden gegen die tief, religiös-sittliche Bedeutung der jeden Christen durch seine Gotteskindschaft in Christo verhängten Gottesbildlichkeit. Wird doch in der neuschöpferischen Gnadenerleuchtung Gottes Christus, der Menschensohn (s. u. a.), selbst als das ewige Gottesbild (2 Kor. 4, 1: *eikon tou theu*; Kol. 1, 15: *prwtatos ktivos xristos*), als der „König“ (*anastasia*), so als die „demonstrative Ausprägung göttlichen Lebens“ (Ev. I, 2 *zophante thes theotocous ainos*) bezeichnet. Und ihm, durch welchen der Vater uns menschlich offenbar worden (Matth. 11, 2), und in welchem seine Jünger den Vater selbständig sahen (Job.

14, 8 f.), sollen wir ähnlich werden (*omoiomagos* Röm. 8, 29; 1 Kor. 15, 49) in unserem „neuen Menschen“ (Eph. 4, 24) nach dem „Bilde des, der ihn geschaffen“ (*kat' eikona tou ktistos aios* Kol. 3, 10). Denn wir sind sein „Gebilde“ (*ktisis*), geschaffen in Christo Jesus zu guten Werken (*ktistos thes theou te ktistos dei theos agathos*), die Gott zuvor bereitet hat (*epetektismos*), daß wir darin wandeln sollen (Eph. 2, 10). Diese heilige Weiterlebung ist es also, die nach biblischen Zeugnis hinaufweist auf die ursprüngliche Gottesbildlichkeit. Die ganze Schöpfung, als Selbstoffenbarung Gottes durch Wort und Geist, zielt (wie wir sahen S. 312 f.) auf den Menschen ab, und in der Selbstoffenbarung Gottes symbolisiert sich aus die freidovolle Liebe- und Lebensgemeinschaft zwischen dem schöpferischen Gott und dem zu ihm und nach seinem „Bild und Ähnlichkeit“ (*anwote wptus* 1 Moj. 1, 26 f.) geschaffenen Menschen. Daher heißt es vom ersten Adam „er war Gottes“ (*tdm tou theu* Gen. 1, 26); denn, obwohl irdisch „von der Erde“ stammend (*de thes geas* 1 Kor. 15, 48) nur er doch „Bild und Äbnung Gottes“ (*eikon kai tdm theu ktistos* 1 Kor. 11, 7). Selbst dem weltlichen Menschen gleicht die Schrift trotz der Sünde noch die „Gottedari“ zu (*zwtos anasthwtos theu* Apost. 17, 29 f.). So Joh. 3, 2, wo die Menschen überhaupt als *kat' eikonem theu zwtwtos* bezeichnet werden; ferner Luk. 2, 7, wo in Anknüpfung an Ps. 8, 1 ff. die gottgewollte Weltbeherrschung des Menschen damit in Zusammenhang gebracht wird, daß Gott ihn „mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt hat“. Gunkel 2 Petr. 1, 4, wo gesagt ist, daß wir nach Gottes Verheißung „erkhelt werden sollen göttlicher Natur“ (*tdm ktismos theu*) — ein Ausdruck, der sonst in der Schrift nicht vorkommt und daher nicht zur Sätze der wahren „Bergottungsbild“ gemißbraucht werden darf. Auch wo es sich um die „Welt Gottes“ (*zwtos theu* Phil. 2, 6; 1. v. S. 288 f.) das über die *tdm theu* Beziehung) handelt, ist es nur die Offenbarungsform jener Herrlichkeit, die der Apostel meint, da er sie in Gegenüber stellt zur „Anschlagskraft“ Christi (*zwtos theu* Phil. 2, 7). Wie wir nun getragen haben das Bild des irdischen (Adam), so sollen wir einst tragen das Bild des himmlischen, des *theotocous anasthwtos*, der uns als *ktistos tdm theu* führen soll (1 Kor. 15, 48, 49). Damit ist nicht etwa der Gedanke ausgesprochen (wie z. B. J. Dreyer, Martensen u. A. meinen), daß im gottsbildlich geschaffenen Menschen bereits keimartig die Notwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes — nach abgesehen von der Sünde — gelegt sei. Dafür spricht weder Eph. 1, 10, wo das Zusammensehen unter ihm Haupt (*anasthwtos ktistos theu*) als Folge des Gnadenerleuchtung Gottes durch die Erziehung im Worte Christi (Eph. 1, 2) hingestellt wird, noch auch Kol. 1, 16 f. (Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen), da hier Christus als „Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde“ (v. 18) auf Grund dessen hingestellt wird, daß er „Freier

gemacht durch sein Blut" (v. 20) und daß wir in ihm haben die "Erbsung, nämlich die Vergebung der Sünden" (Röm. 1, 11). Aber freilich ist durch alle oben genannten Stellen erwiehen, daß eine Annahme menschlich-gottesbildlicher Natur von Eritra des ewigen Gottessohnes (des göttlichen Urbildes nach der Schrift f. o.) nicht bloß möglich war, sondern nach eingetretener Sünde zur besten Herstellung des Gottesbildes notwendig erschien — womit ebenso die Heilfähigkeit, als die Heilbestimmung des gott- und weltverwandten Menschen bildlich begründet ist.

Daß Christus sich selbst mit Verweise „des Menschen Sohn“ (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*) nennt, ist für unsere Frage von großer Wichtigkeit. Was man biblisch-ontologisch diesen prägnant gewählten Ausdruck auf das himmlische Urbild des Menschenthums (vgl. 1 Kor. 15, 47 mit 11. 5, u. 1. Petr. 2, 6 ff.), oder auf die Zusammenfassung der Menschheit im zweiten Adam (vgl. 1 Kor. 15, 45 mit Röm. 5, 14 ff. u. Eph. 1, 10), oder auf die Beziehung vom Weibesamen (1 Kor. 3, 11) oder auf die Paulinische Begriffsform des Heilens (Dan. 7, 13; bar. 5, 20) beziehen — jedenfalls erinnert das „Welt gemäße Menschenthum Christi“ (so neuerdings M. Köhler, *Zeitschr. f. d. ev. Theol.* 1898, II S. 80 ff. u. 104 gegen Viehmann, *Der Menschensohn* 1896) an jene Gottesbildlichkeit des Menschen, die ihn von allen Erzeugnissen der Erde unterscheidet. Dies ist tief bedeutsam für Jesu Auffassung der Menschheit in ihrer ursprünglichen Beziehung und Bestimmung für die Gotteskindschaft. Von Wichtigkeit ist es ferner, daß Christus selbst (Matth. 19, 17; Marc. 10, 6) den mosaischen Bericht anerkennt und daraus hervorgeht, Gott habe „im Anfang der Creatur“ den Menschen gemacht und zwar als Mann und Weib. Es sollte sich also das Gottesbild in der Generationsfolge — durch die Zeugungsstadien (1 Mot. 1, 26) — fortplanzen. Denn es heißt nicht nur: „da Gott den Menschen schuf, machte er ihn nach dem Bilde seines (ἑωμοίωσεν) Gottes“ (1 Mot. 5, 1), sondern auch: Adam zeugte einen Sohn, der seinem — also auch Gottes Bilde — ähnlich war (1 Mot. 5, 2).

Die geschichtliche Differenzierung geht also „vom Anfang der Creatur“ (Marc. 10, 6) zum Wesen der Menschheit. Denn Gott, heißt es 1 Mot. 1, 27 ff., hat sie geschaffen als Mann und Weib mit der bereits im Paradiese ausgesprochenen Bestimmung, durch Fortzeugung und Vermehrung „die Erde zu füllen“ (vgl. 1 Mot. 2, 22 ff.). Freilich betont es der Apostel Paulus (wenigstens im Anschluß an 1 Mot. 2, 20 ff.): Adam sei am ersten gemacht, darnach das Weib (2 Tim. 2, 14). Daher gilt ihm der Mann im ursprünglichen Sinne (unmittelbar) als „Gottes Bild und Eben“ (1 Kor. 11, 7), das Weib aber als „des Mannes Eben“, weil es „vom Manne genommen ward“. Aber darin liegt nicht etwa der Gedanke begründet, daß nach Gottes Willen der Mensch „ursprünglich als Mann“ (also geschlechtslos) von Gott gedacht und gewollt (v. Hofmann) oder daß der „Wegensatz von Mann und

Weib“ ein „später aufgetretener“ sei (H. Volk a. a. O. S. 12). Nur die Untergebundenheit des Weibes unter den Mann („er soll sein Herz sein“ 1 Mot. 3, 12) wird als Folge der Sünde hingestellt, erscheint aber keineswegs schon „durch die Art ihrer Erschaffung“ bedingt (H. Volk S. 13). Es soll ja der Mann Vater und Mutter verlassen, um „seinem Weibe anzuhängen“. Jenes „Ein-Fleisch-sein“, sowie das „Eichnehmen“ auf Grund des „Nicht gegenwärtigen Getrenntens“ (vgl. 1 Mot. 1, 26; 2, 24 mit 4, 1) ist also vom Anfang an die gottesfürige Bedingung wie für den (paradiesischen) Ursprung, so für die gottgewollte genealogische Geschlechterfolge der Menschheit. Hierin wurzelt auch die Bedeutung, die die h. Schrift durchgehend dem Geschlechtsregieren und dem „Samen“ (Abraham, David's u.) giebt (1 Mot. 12, 2 u. mit 1. u. 2. u. 1. u. 2.). Nach Christus wird als der verheißene „Menschensohn“ durch die Geschlechterfolge an Abraham (Matth. 1, 1 ff.), David (Luc. 3, 31; Adm. 1, 1), Adam (Luc. 3, 38) zurückgeführt. Der Menschheit selbst aber — die mitgeschichtliche wie die endgeschichtliche — wird unter den Gesichtspunkt der „Geschlechter“ gestellt (*γενεαι* oder *γενεαι* vgl. Matth. 24, 30, 31; Luc. 7, 31; 17, 25 ff.; Lk. 1, 7). So wird auch das „Wort Gottes“ als „Samen Abrahams“ zurückgeführt auf das semitische Geschlecht unter Noah's Söhnen (1 Mot. 10). Für die mosaische Gesetzbuchung richtet es aber bedeutsam, daß zur Begründung des Weibes, Menschenbunt zu begreifen, ausdrücklich darauf hingewiesen wird, Gott habe den Menschen „zu seinem Bilde gemacht“ (1 Mot. 5, 2).

Was bedeutet nun nach der Schrift diese Gottesbildlichkeit, und wie sah die heiligen Synagoga gebräuchlich „Bild“ (*εἰκόν*) und „Wortbild“ (*ῥῆμα* f. o. S. 383) zu verstehen? Bekanntlich deuteten die allegorischen Väter den ersten Ausdruck (= *εἰκόν*) im Sinne der sogenannten formalen Gottesbildlichkeit mit Hinweis auf das nach jetzt im Menschen vorhandene geistige Wesen (Apostel, 17, 24; 1 Kor. 11, 7), während die letztere Bezeichnung (= *εἰκόν*) auf das in Christo wiederherrgestellte wahre (materiale) Gottesbild, d. h. die Redebeschaffenheit in der Gotteskindschaft und wahre Freiheit bezogen wurde (ähnlich f. d. Texttyp in seiner Art der Gen.). Späherlich läßt sich diese Auffassung nicht halten, da beide Ausdrücke — wie die oben citierten Stellen beweisen — promiscue gebraucht wurden. Wir müssen uns also nach anderen Argumenten umsehen, wollen wir anders verstehen, in welchem Sinne die Schrift einerseits die nach vorhandene Gottesbildlichkeit des Menschen behauptet und andererseits die Notwendigkeit der Wiederherstellung (Neuschöpfung und Reuebildung) zur wahren (ursprünglichen) Gotteskindschaft fordert, also den Rückfall des wahren Gottesbildes durch die Sünde voraussetzt.

Die erstere Frage ist verknüpft mit der Vorfrage, wie nach der Schrift der gottesbildlich geschaffene Mensch zur „lebendigen Seite“ wurde (1 Mot. 5, 2; Coltingen, *Zeitschr. f. d. ev. Theol.* 1898, II

2.). Es ist also das psychologische Problem, das wir hiermit berühren und das nach biblischen Gesichtspunkten für die christliche Glaubenslehre nur insoweit und insofern von maßgebender Bedeutung ist, als es sich um die Befähigung des Menschen für die Gottesgemeinschaft und Gottesähnlichkeit handelt. Verkennen läßt sich aber nicht, daß die h. Schrift von Anfang an für die Zweitheilung spricht und durchgehend dem Menschen so aufstellt, daß beide Theile: Erdbirth (γενε) und geistiger Hauch (πνεμα) im Menschen aufs Innigste verbunden erscheinen. Er wird erst durch diese Verbindung zur „lebendigen Seele“ (ψυχη ζωη). Dabei erscheint das irdisch Leibliche nicht als bloße „Hülle“ (für die etwa präexistente, rein geistige Seele, nach heidnischer Anschauung), sondern von vornherein als zum Wesensbestand des Menschen gehörig (vgl. 1 Mof. 3, 10 wo Adam ausdrücklich von der Adamah hergestellt wird; du bist Erde und sollst zu Erde werden; ähnlich Hiob 10, 9). Diese weltverwandte Seite des Menschen (der ψυχη ζωη (1 Kor. 15, 47) wird zwar als „Fleisch“ (σαρξ — sagt 1 Mof. 6, 2) dem Geiste entgegensteht (Gal. 5, 17), wo es sich vom Geistesreicht nicht leiten, streifen oder durchdringen läßt (s. u. in der Sarkologie § 22). Aber an und für sich stammt aus dieses irdisch-leibliche Element seines Daseins von Gott (Hiob 27, 6; 32, 8; 33, 4. 6. 7) wie die Seele aus dem Lebenem sich in sich gemacht) und soll ein „Tempel“ seines h. Geistes sein und immer mehr werden (1 Kor. 3, 16 f.; 6, 19 f.); wie denn auch der ewige Gottessohn (als Logos) Fleisch ward, um im Fleisch Gottes Bild und Herrlichkeit (εἰκονα) zu offenbaren (Joh. 1, 14; 1 Joh. 1, 9). Und obwohl Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können (1 Kor. 15, 50); obwohl das Fleisch als solches nicht nütze und der Geist das eigentlich lebendig machende ist (Joh. 6, 63) — konnte doch Paulus von „himmlischem Körper“ oder „geistlichem Leibe“ reden (1 Kor. 15, 44, 45), und Christus sein „Fleisch“ als die wahre Lebensform bezeichnen (Joh. 6, 51 ff.). Sofern nun der Geist, als Träger göttlichen Lebens (s. O. 116), mit dem Leibe als körperlichem Substrat von Anfang an innig und geheimnißvoll verbunden erscheint, wird der Mensch zur „lebendigen Seele“ (ψυχη ζωη). Im Sprachgebrauche der h. Schrift wechselt daher der Ausdruck „Seele“ als gleichbedeutend mit dem „Geist im Menschen“ (vgl. 1 Mof. 41, 8; Ps. 42, 8; 43, 6; 51, 10; Hiob 12, 10). Und das Sterben wird bald als „Aufgehen der Seele“ (εἰς ψυχη ζωην) 2. Mof. 20, 12; 1 Mof. 20, 10), bald als „Aufgehen des Geistes“ (εἰσέρχεται εἰς νεκρον) Matth. 27, 50; Luk. 23, 46), die Verstorbene bald als „Ersten“ (Cf. 6, 9; 29, 1), bald als „Geister“ (Eph. 12, 21) bezeichnet. Im N. T. (z. B. 1 Mof. 16, 13; 3 Mof. 21, 11; 4 Mof. 23, 10) bezeichnet auch (eigentlich sprachl. Obem) das heidnische Princip, nepochen den Menschen als belebte Persönlichkeit. Die Trennung beider vom Leibe kennzeichnet den Tod (vgl. 3. Petr. 1, 7), Verleugung und Verleugung im alten Israel! 1898,

§. 19 ff.). Eine Substanzvertheilbarkeit beider kann also nicht vorausgesetzt sein, obwohl manente auch νεκρωμα und ψυχη nebeneinander genannt werden, wie 3. M. 1 Thess. 5, 23 (καταλείπον ἑσεν το σπ. κ. η ψυχη κ. το σωμα) oder Hebr. 4, 12 (αἰμα μερισμα ψυχη και νεκρωμα). Diese Stellen können aber nicht für die trichotomische Auffassung verworfen werden. Denn hier wird eben nur die Welt zugeweihte Seite des zweitheiligen Menschenseins als gottverwandter „Geist“ (vgl. 1 Kor. 1, 1) gegenübergestellt der dem leiblichen Element angehörenden „Seele“, so daß der Mensch je nach seiner Bestimmung und Hergenseichung zu Gott hin gravitierend als εὐφρονας κατανοητος, zum Zedeln sich hinneigend als ἀδω. ψυχικός (1 Kor. 1, 11) charakterisiert wird, was in formal-physiologischer Beziehung dem ζωη und ζωη εὐφρονας (Röm. 7, 12) (solche in materialistischer Hinsicht dem ζωης (zwei) und πολιτικός ἀδω. bei Paulus (Eph. 4, 22 f.; Kol. 3, 10 f.) entspricht. Der entscheidende Gesichtspunkt bleibt auch hier bei dichotomischer (abstract angesehen: νεκρωμα und σωμα, concret betrachtet ψυχη und ζωη). Der lebendige Einheitspunkt aber liegt in dem, was die Schrift das Πνεμα (= πνεμα) nennt. Die Function des Hergens wird in geistiger Hinsicht bald als Erkenntniß (εἰσρηστικα), bald als Wille (θεωρησ) Röm. 14, 5; Phil. 4, 7; 2 Thess. 2, 1), im Zusammenhang aber mit dem Intellekt (νοησ, νοησ, νοησ, ζωησ) als Gesinnung (δωμωσ) Eph. 4, 10; Kol. 1, 21 cf. Kol. 1, 10; Matth. 12, 41; 15, 19; 1 Mof. 6, 5) im Zusammenhang mit der σωμωσ (sittlich, s. vgl. Röm. 2, 14 u. A.) als Gemüthsregung gekennzeichnet. Hier wagt es nach der Schrift die Fähigkeit des Menschen, Gottes Geist zu verstehen (1 Kor. 1, 15 ff.) und ihn vor Welt unangenehm (δωμωσ) 1 Mof. 10, 20) zu machen. Gott selbst aber wird als „Vater der Geister“ (πατερ τω σωμωσ) (Eph. 12, 9 vgl. 4 Mof. 16, 22; Hiob 16, 12; Ps. 119, 22) bezeichnet, ohne daß damit die rein realistische oder gar präexistenzianistische Auffassung eine Stütze gewinnt. Vgl. Zach. 12, 1, wo der Gott, der den Himmel anhebt und die Erde gründet, auch als derjenige bezeichnet wird, der „den Geist in der Brust des Menschen bildete“. In allen diesen Stellen wird Gott — wie sich für den Gläubigen von selbst versteht — nur als der Schöpfer gekennzeichnet, dem wir Alles (persönlich) unser geistiges Dasein und Sein verdanken, entsprechend dem Bekenntniß: „ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat u.“. Denn Er und nur Er hat uns das „Fland“ unserer Gottesgemeinschaft, den „Geist“ gegeben (2 Kor. 3, 5). Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß der naturgemäße Weg, auf dem der geistliche Mensch nach Gottes Schöpfungsordnung als (individuelles) Einzelwesen ins Dasein tritt, durch die Zeugung von Mann und Weib, Vater und Mutter bedingt ist (vgl. 1 Mof. 5, 2 mit Ps. 139, 13; du warst aber wie im Mutterleib; Jer. 1, 5; etc. ich dich im Mutterleibe bildete). Dabei ist keines Wort: „selbst fruchtbar und nicht nach“ entscheidend, wie für den Re-

Hand (I. a. S. 369 f.), so für die Fortentwicklung der als Einheit vom Gott gewollten Menschheit (vgl. 1. Mo. 1, 2; 2, 21 f. mit Matt. 19, 4-6; Apst. 17, 26; Er, der Allen gibt Leben und Odem, *καταγει ες ζωην παντ ζωον ανθρωπου*). An Stellen wie Röm. 5, 12 ff.; 1. Kor. 15, 22 ff. ruft die ganze Menschheit das Apokalypse darauf, daß die Menschheit als solche von Adam kammt, und daß er, der erste Adam, ein „Leibbild des Kommenen“ (*εικων του μελλοντος*) war. Daß das Weib für „Muttergötzen“ (*ματρωνια* 1. Tim. 2, 14) bestimmt ist, steht also nicht etwa von vorn herein mit der Sünde in Zusammenhang (vgl. 1. Tim. 2, 15 f.), sondern ist ursprüngliche Schöpfungsordnung, die nur durch die Sünde mit schmerzlicher Mühsal bei der Schwangerschaft und Geburt (1. Mo. 3, 16) verbunden ward und bei der Zeugung mit unreiner, weil fleischlich-sinnlicher Lust sich mischte (Ps. 51, 7).

Mit der organischen Entwicklung des Menschengehirns geht aber — als Zeugnis der gottesbiblischen Welt Herrschaft! — das Gebot und somit die Fähigkeit Hand in Hand, die Erde samt der Thiere „sich unterthan zu machen“ (1. Mo. 1, 28), wozu das ihm angebotene irdische Gebiet „zu bebauen und zu bewahren“ (1. Mo. 2, 15), wodurch noch gegenwärtig die hervorragende Stellung und Kulturanfänge des Menschen gegenüber der Natur sich kennzeichnen. Vgl. z. B. Ps. 8, 7 (da maddest ihn zum Herrn über die Werke deiner Hände) mit Joh. 1, 12; daß wir sein eine Art Erstlingsfrucht unter seinen Geschöpfen (*εις το ελεος ημας καταγγησεν τον τον υιου του ανθρωπου*), eben weil wir, die Erstlingsgeborenen des Geistes“ haben (Röm. 8, 29; *εις καταγγησεν τον ανθρωπου υιοτες*). — Dazu kam gleich anfangs die Fähigkeit, durch Namensgebung (Wegweisbildung und Sprachnermdgen) seine Umgebung zu erkennen (1. Mo. 2, 16 f.).

Obwohl nun der Keim des Menschen nach der biblischen Annahme mit unter das Urthier „sehr gut“ (1. Mo. 1, 26) fällt, obwohl die „Sabbath“-rube Gottes (I. a. S. 309 f.) den Beweis liefert, daß Gott nicht über den Menschen hinaus hat schaffen wollen (1. Mo. 2, 2; 2. Mo. 30, 11; 31, 17; Jer. 40, 2; Jer. 4, 1 ff.); obwohl der Mensch als „gerade“, d. h. ritlich gut aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen bezeichnet wird (Pred. 7, 29 f.); obwohl er — wie der neue Mensch in Christus (Eph. 4, 22 f.) — „gottgemäß“ (*κατα θεου*) geschaffen worden, und zwar *εις θεωπορευσην* mit *αποκαταστασιν εις ενανθρωπων των* *αδελφου του κληροτου υιου* (Kol. 2, 10); obwohl Tod und Sünde als „*αταρχημερα*“ bezeichnet werden (Röm. 5, 12; 6, 23), also nicht mit dem Paradiesstande vereinbar sind; so trug seiner Natur doch noch nicht den Charakter der Vollkommenheit im Sinne der Vollendung. Die Gotteskindschaft steht von Anfang an im Gegensatz zum Gottgriechenwollen (1. Mo. 3, 7-9 vgl. 2. Thes. 2, 9 ff.), und Jesu Wohnung zum „Vollkommenen“ (Matth. 5, 48) wies auf die Vaterhaftigkeit Gottes, also auf das Gotteskinds-

sein des Menschen als gottgewolltes Ziel hin (vgl. Röm. 8, 16, 29; 9, 4; 1. Joh. 3, 9 ff. mit 5. Mo. 14, 1; Ihr seid Kinder des Herrn Eueres Gottes; Jer. 1, 2, 4; GS, 1). Kennend erstlich sich einerseits die Gehorsamsprüfung mit dem Gebote, vom Bann der Erkenntnis des Guten und Bösen nicht zu essen (1. Mo. 2, 16, 17), weil dann — im Fall des Ungehorsams (womit die formale Freiheit des Eigennutts angeschlossen ist) — das Sterben die Folge sein sollte. Andererseits weiß der „Baum des Lebens“ darauf hin (1. Mo. 2, 4; 3, 22; Off. 2, 7), daß der Mensch also Leiblich die Bestimmung, also die Fähigkeit besaß, ewig zu leben. Ohne Eintritt der Sünde hätte sich sein *κατα τον χαρακταρα* (1. Kor. 15, 46, 47 f.) zum *κατα τον χαρακταρα* (*κατα τον χαρακταρα*) entwickeln sollen, wie wir als in Christus erlebte Gotteskinder (Röm. 8, 17 f.) es erwarten und darnach streben, indem wir nach Gottes Bestimmung „dem Bilde seines Sohnes gleich gestaltet werden sollen“ (*σχηματισθητε τω εικονος του υιου υιου* Röm. 8, 29 vgl. Kol. 1, 15; 1. Joh. 3, 1 mit Joh. 1, 12). Als solche aber sind es die „Kinder des Reichs“ (Matth. 13, 12), in denen die „Königreichs“-Gottes zur Vollendung gelangen (vgl. und zwar geistig und Leiblich, unter dem neuen Himmel und auf der neuen Erde (Off. 21, 1 vgl. mit Joh. 65, 17; 66, 12). Dieser tief bedeutsame ideale Reiz liess die biblischen Eschatologie (I. a. S. 30 u. § 30 u. § 30) berechtigt und zum Rückblick auf die irdischen Auffassung des Menschen (der Anthropologie) der Menschheit. Und daß in dem „zum Reich“ Bestimmten und nach dem „Reich“ und seiner „Gerechtigkeit“ trachtenden (Matth. 6, 33) Gotteskinder „Wahrheit“ und „Freiheit“ sich gegenseitig bedingende Momente sind (vgl. Joh. 8, 32, 33; 18, 37 mit 2. Kor. 3, 17; Gal. 5, 1; Röm. 8, 21), wies uns darauf hin, daß der gottesbiblisch geschaffene — wie der in Christus neu geschaffene — Mensch ursprünglich dazu bestimmt und bestmöglich gewesen sein muß. Damit ist die Einzigartigkeit des gott- und weltverwandten Menschen als heiligster Gegenstand biblisch erwiesen. Und wie können M. Schüler in seiner biblisch-ethnologischen Schlussfolgerung über den „Menschensohn“ (Dogm. Zeits. 1888, II S. 104) nur zustimmen, wenn er sagt: „In dem Menschensohn steht ein ganz neues Menschenwesen und Menschentum, für welches jeder Mensch — auf Grund göttlicher Schöpfungsordnung — fähig, und keinen jeder Mensch — nach eingetretener Sünde — bedäuflich ist.“

b) In der kirchlichen Lehrgestaltung hat das Dogma vom Urstande (status integratus), resp. vom Urtatstande (imago Dei) und der anerkannten Gerechtigkeit (iustitia originalis) Anlaß zu verschiedenen Deutungen gegeben, zunächst bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern, dann auch confessionell in der katholischen und protestantischen Kirche. Es hängt diese Differenz wenigstens theilweise damit zusammen, daß die römische Kirche in Analogie mit der Tradition der altgriechischen Kirchenväter das „Bild Gottes“ (im weiteren und allgemeinen Sinne) als das wesentliche (noch jetzt

vorhanden) Charakteristischem der geistlichen Natur des Menschen anjoh, sofern dem mit „freiem Willen und Unsterblichkeit“ begabten Menschen die Fähigkeit der Volensbildung der sinnlichen Leiber (appetitus sensitivi) durch die Vernunft und in Folge dessen auch ein dominium naturae zu Gebote stand (ähnlich bei den Societären und Animisten l. w. u.). Dazu kam dann die „ursprüngliche Gerechtigkeit“ als donum superadditum, d. h. als ein besonderes Gnadengeschenk Gottes, das nicht an sich zur Natur des Menschen gehörte, sondern im Zusammenhang mit seiner Selbstbeherrschung durch den freien Willen wie ein Schwanz, wie eine Krönung seiner selbst-erworbenen Tugend ihm zu Theil wurde. Demgemäß befindet sich noch jetzt der Mensch (als Gottesbild) im Zustande der pura naturalis, mit der Fähigkeit durch das lib. arbitrium meritorum der göttlichen Gnadengabe entgegenzukommen.

Diese letztere Gebantenreihe, die aus pelagianischem Boden erwachsen, in der Christlichen Lehre, sowie bei Bekannnis besonders ausgeprägt erscheint und im Cat. Rom. (I, 2. 15; IV, 12. 8) einen symbolischen Ausdruck gewann, weist nun die protestantische Kirchenlehre aufs Entschiedenste zurück, indem sie jeden Schein einer Mithinrichtung des freien Willens zur Herstellung der Gottesbildlichkeit und Gottähnlichkeit des Menschen im Princip bestreut, zu jenen status purorum naturalium — in quo homo constitutus sit oedæreges i. e. indifferentes ad bonum et malum morale, in seget cum rebellione carnis adversus spiritum — ein vanissimum contentum nannte. Als das Wesentliche der imago Dei principaliter sic dicta ward die von Gott verliehene justitia originalis concreta (donum naturale, non accidentale oder acquisitum) begriffen. So in der Conf. A. (II u. XVIII) wo es heißt: Sapientia et justitia in homine ad imaginem et similitudinem Dei condito officinata est, so daß ihm mit der notitia Dei auch der timor Dei et fiducia erga Deum et similia verliehen worden sei. Hgl. Hpt. S. 81. Form. Conc. S. 580, wo als die detes in paradiso naturae hominis concretae die bonitas, veritas, sanctitas, justitia mit der vis iata efficiendae und dem sociale temperamentum qualitatum corporis verbunden bezeichnet werden. Das letztere umschreibt die lutherische Lehrtiem einigermassen von der mehr geistig-abstracter der Reformirten, die — zu qualitativer Betrachtungsweise neigend — dem Leibe des Menschen die Gottesbildlichkeit, ja selbst die Unsterblichkeit abstrachen (vgl. Calv. Inst. I, 15, 8 u. 8; Conf. Gall. VII bei Wien, p. 476: anima immortalis, corpus mortale), während der Geist durch die göttliche gratia secunda zum freien Willen befähigt worden, der in utraque partem flexibilis gewesen sei. Dieser etwas unklaren, wohl mit den deterministischen Voraussetzungen nicht recht zusammenhängenden Auffassung tritt nun die altkatholische Lehre entgegen, als die das Wesentliche des Gottes-

bildes dem Mensch an in die Gottähnlichkeit und Gotteseigenschaft legt. So schon Luther in seiner Erklärung der Genesis (Opp. lat. I, 200; II, 88) wo es heißt: die similitudo Dei habe nicht bloß darin bestanden, daß der Mensch durch seine ratio (intellectus und voluntas) in Beziehung zu Gott stehe, sondern er habe besseren intellectum talem, quo Deum intelligit, et quo vult quae Deus vult. Das sei kein donum ab oculo gesten (gleichsam magisch) — separatum a natura hominis — als primitiva gratia infusa, sondern es sei natura Adae gewesen, dilige Deum, credere Deo, agnoscere Deum. Ingleich wird dieser sichtlich-erwalm Zustand von Luther mit vollem Recht als ein innocencia purissima bezeichnet, die sich unterscheiden sollte zur innocencia virilis (ähnlich Parier, Comp. § 10, wo von den dem Menschen verliehenen vires ad vivendum sancto die Rede ist mit Betonung der ihm gestellten Aufgabe zum Fortschreiten). Jene Unterscheidung tritt aber bei den späteren Dogmatikern der lutherischen Kirche mehr und mehr zurück, so daß die Neigung besteht, den status integritatis als perfectio im Sinne einer justitia originalis concreta zu fassen und im directen Gegensatz dazu den gegenwärtigen sündigen Zustand als correntia just. orig., d. h. als gänzlichen Verlust des göttlichen Ebenbildes zu bezeichnen (zum die Unfähigkeit des „freien Willens“ zum Guten bedehut mit zu begründen). Aber man konnte doch nicht umhin, zu gestehen, daß noch jetzt ipsa substantia hominis quosdam divina exprimit et exemplar divinitatis refert. So heißt, mit Hinweis darauf, daß auch der getallene Mensch doch noch immer spiritus intelligens, anima rationalis voluntate libera agens sei. Im Gegensatz zu Flacius, der die Erstünde zur Substanz des Menschen machen wollte (l. w. u. § 21 f.), wurde dieser Kern des Gottesbildes (die similitudo) als Zeugnis dafür angeführt, daß in ihm das Gottesbild im wahren Sinne (generaliter, late sic dicta) wohl noch vorhanden, aber im eigentlichen Sinn (specialiter, stricto sic dicta) erst durch Christus wiederhergestellt worden sei.

So unterscheidet man dann die imago Dei essentialis von substantialis, wie sie (nach Art. I, 10; Str. I.) nur dem ewigen Gottesohne zukomme, von der imago Dei accidentalis, wie sie dem Menschen als eine durch die Sünde verlorrene und füglich verlorrene Anlage (just. orig.) angeschlossen worden. Von diesem Gesichtspunkt aus wurde die imago Dei proprie (veritas) sic dicta als unsterblich und mutabilis begriffen. Sie schloß nicht bloß die perfectiones principales in sich, quarum sedes est in anima (conformitas intellectus cum Dei scientia et sapientia; voluntas cum Dei sanctitate et libertate), sondern als perfectiones minus principales, quarum sedes est in corpore, die conformitas appetitus sensitivi cum Dei puritate, sicuti als adjuncta imaginis divinae das dominium naturae, corpus impassibile et immortale, naturalis propagatio (sicut

Säume). armoenissima habitatio in. In, es werden sogar gewisse dona supernaturalia herabgehoben (Dei favor, gratiosa S. Trinitatis inhabitatio, beatitudo u.) ohne dem berechtigten ontologischen Gedanken Raum zu geben, daß jenes posse peccare und posse mori zu einem potius non posse peccare und non posse mori sich entwickeln sollte. Dadurch kam auch der gesunde Gedanke Luther's — daß Adam, geschaffen worden in statu medio, voluntata recta et tamen imperfecta, so daß bei perfectio post illam animalem vitam ad spirituale differretur — nicht zu seinem vollen Rechte.

Wichtig ist ferner sich bei den a. D. die Anknüpfungspunkte für eine Lehre von der formalen Vollständigkeit im Hinblick auf die eigenartige, noch jetzt vorhandene Begabung des Menschen mit Vernunft und Willen, im Zusammenhang mit Bewußtsein und (formaler) Freiheit. Zwar ist es bekannt wie die Form. Conc. in dem höchsten Punkte ne schizmatum quidem spiritualium anerkennt, so ist dem tuncus et lapis verstehtl. (I. u. n. § 21 f.). Dennoch wird ihm mit dem lib. arb. die Vollständigkeit (capacitas passiva) zugesprochen und die Sünde nicht als sein Wesen (substantia) bezeichnet. Der Augustinische Satz (de spir. et an. 10): imago quia rationalis, similitudo quia spiritalis — wird insofern anerkannt, als die a. D. zwischen dem Gottesbilde im weiteren und engeren Sinne unterscheidet. Die imago Dei generaliter (late) nie deota (nach Hölzel falschlich *deitas* et abusive per generali quodam analogia et conventionali cum Deum) besteht darnach in der geistlichen Anlage des Menschen, d. h. einerseits in der anima intellegendi et volendi facultate praedita, andererseits in den dotibus corporis, die aber in ihrer ideischen Bedeutung für die geschichtliche Entwidlung und Vollständigkeit des Menschengeschlechts nicht ausreichend genügt werden. Die allgemeine Voraussetzung ist dabei die dichotomische Anschauung. Die alten griechischen Väter (bes. Orig.) setzten bekennlich (unter platonischem Einfluß) den Menschen trichotomisch: das *protopus* als Ausdruck des Göttlichen, die *zeugé* als animalisches Lebensprincip, das *oüma* als irdisch-sittliches Substrat. In der Lehre des Apollinaris gab diese Dreitheilung Anlaß zu dem christologischen Irrtum, daß in Jesu der Logos der „Geist“ repräsentire, während „Seele und Leib“ die angemessene Menschennatur darstelle. Dieser Gefahr gegenüber wurde auch von orientalischen Kirchlehrern (Bisagor von Nequien, Chrysostomus, Joh. Dam.) die Ansicht vertreten, daß der Mensch *ex deo et ex carne* *oüma* *oüma*, *ipsa et vox* *zeugé* *et oüma* zu fassen sei. Im Abendlande (namentlich durch Tertullian und Augustin), dann bei den Scholastikern (Anselm, Peter Lomb. und Thom. Aquin.) wurde die Dichotomie zur allgemeinen anthropologisch-physiologischen Voraussetzung. So behaupten auch unsere a. D.: constat homo ex duabus naturis (?): ex natura animae rationali et ex natura carnis (corpore organico a Deo constituto). Mel.

führt bereits in der 1. Aufl. seiner loci den dichotomischen Gedanken aus, indem er sagt: In duo partitur hominem: est enim in eo vis cognoscendi, est et vis, qua vel persequitur vel refugit, quae cognovit; hunc vim voluntatem nominant. Die conspiratio voluntatis cum cognitione begriffet man wohl als lib. arbitrium oder als ratio hominis, durch welche er so oder anders handeln kann (posse sic ut aliter agere). Diese Fähigkeit (reus formale Freiheit) wurde Anfangs (wie z. B. von Luther de aervo arbitrio: mit Hinweis auf die göttliche Prädestination besprochen, nachher aber von Melancthon nicht bloß in thesei geglaubt, sondern im strengsten Sinne (sicut vis concurrens) herabgehoben, während die Form. Conc. und die älteren lutherischen Dogmatiker nur die libertas in rebus civilibus zugestehen, aber dem unwillkürlichen Menschen jede vis activa in spiritualibus absprechen (I. u. n. § 22.). Bestimmt erscheint es mir, daß die physikalische Auffassung jener beiden Grundkräfte geistigen Lebens im Menschen mit dem Geschäftsbereitungen (receptu und sponte) in engem Zusammenhang gebracht wird, ohne doch das Höhere neben dem Erkennten und Willen etwa als dritte selbständige Function anzusehen. Melancthon (I. Ausg. der loci art. 1 de homine) hebt hervor, daß die vis cognoscendi (I. u. n. § 22.) sich mit der vis, qua sentimus aut intelligimus (rationalitas), alia cum aliis comparans, aliud eis suo colligimus. Andererseits wird die vis voluntatis mit dem affectus suo appetitus in Zusammenhang gebracht, so daß der (triebere) appetitus sensuum durch den appetitus superioris (amor, odium, spes, metus et quae ex his nascuntur) als affectus voluntatis triebet. Demnach wird es auch als durchaus passend angesehen, pro voluntatis vocabulo cordis nomen usurpari. Das Gefühl erscheint also als notwendige geistliche Begleiterscheinung, gleichsam als Bewegung des Herzens, die eher erst im Erkennen und Willen (receptu und sponte) spezifisch geistige Signaturen gewinnt. Vgl. Bd. I, S. 188 ff.

Charakteristisch ist es für die spätere lutherischen Dogmatiker, daß sie die Verbindung von Seele und Leib nicht als eine unio accidentalis, sondern substantialis oder per se bezeichnen, so daß die Seele als die forma formans corporis, der Leib als die forma formata erscheint (im Gegensatz zum originell-platonischen Gedanken von der „Einkörperung“ der Seele im Leibe). Sogar nun die Seele aus Gott (nicht ex substantia Dei, sondern aus seinem schöpferischen Willen) kommt, trägt sie geistigen (spezialisirten) Charakter und pflanzt sich durch Zeugung und Geburt generationalweise fort.

Im Gegensatz zur Präexistenzlehre und zum Erastianismus — durch welche die organische Einheit des Menschengeschlechts gefährdet erschien — wird der an Tertullian (de anim. 27) anknüpfende Traducianismus

von unsern a. D. entschieden behauptet. Die Präexistenzlehre, wie sie unter platonischem und philonischen Einfluß Origenes (nurendings Kant, Schelling, J. Müller u. A. im Zusammenhang mit einem vorzeitlichen Fall der Seelen aus einem geistreichen in den leiblich-bedrückten Zustand) setzte, wurde bereits von der alten Kirche (zu Konstantinopel 543) verworfen. Die lutherischen Dogmatiker bezeichnen sie als schriftwidrig (mit Berufung auf Gen. 3 u. Röm. 5, 1 ff.; Act. 17, 26) und verwerten ebenso den von manchen alten Kirchenvätern (Glem. II.: *origenaeus alienatus & vray*; Lat.: *anima de anima nasci non potest*) verteidigten Creatianismus, wie er in der römischen Kirche (im Zusammenhang mit pelagianischen Voraussetzungen) herrschend wurde und bei manchen reformirten Theologen (in einseitiger spirituellistischer Tendenz) sich findet (am 40. Tage nach der Empfängnis soll die Seele erst mit dem Embryo sich vereinigen und dadurch lebendig werden!). Solche problematische Einzeluntersuchungen wirken daher und die lutherische Dogmatik (Chemnitz) zurück. Schon Augustin glaubte mit einem *factore me nascere hoc* (Contr. Jul. V, 4), die specielleren Bestimmungen über die Fortpflanzung der Seelen abweisen zu müssen, wie sie z. B. Tertullian feststellen sucht, wenn er (de anim. 7, 27) sagt: *duas species constemur seminis, corporalem et animalem, indiseretas tamen . . . et contemporaneo eisdem momento. Et per traducem aut ex traduce die Seele sich fortpflanze, war unsern a. D. schließlich anerkannt, nur sollten die rein creatianischen Ideen — ebenso wie die Voraussetzung von Prä-embryonen (Flehöre) oder Coembryonen — abgelehnt werden, um die organische Einheit des Menschengeschlechtes zu wahren und die Fortpflanzung der Sünde (poco. orig.) zu verhindern. In diesem Zusammenhange nennt Chemnitz den Creatianismus eine *ruina procreatorum* Art. 161.*

Zusammenfassend können wir sagen: die lutherische Lehre steht auf gefundener Schrittboden und erscheint dogmatisch correct durch ihre Auffassung der wesentlichen (materialen) Gottesbildlichkeit und Rechtschaffenheit des Urmenschen, als einer Folge göttlicher (schöpferischer) Gnadengabe. Gegenüber aller pelagianischen, jüngerchristlichen und scholastischen Überbildlichkeit und Selbstherrlichkeit erscheint hier das paulinisch-organische *bona gratia* auch für die Stellung des erstgeschaffenen Menschen zu Gott genaug. Gegenüber der von Origenes (de princ. III, 6, 1) behaupteten bloßen *possibilitas perfectionis in initio* (die studia müßten erst dazu kommen) wurde die Augustinische Lehre von der *anerschaffenen bona voluntas et gratia praevencions* aufs Entschiedenste gewahrt. Und für die formale Seite der Gottesbildlichkeit ist anzuerkennen, daß die geistige Gegenwart der Menschenseele (auf höchstemischer Grundlage und im ersten Zusammenhange mit der organischen Einheit der sich fortpflanzenden Gattung) durch Intellekt und Willk als für die göttliche Wahrheitsbekenntnis und Freiheit befähigt und

befähigt angelegen wurde. Aber unklar blieb der Unterschied zwischen materialer (sittlich vollkommener) Freiheit und formaler (sittlich-unbefreiter) *Wohlfreiheit* (s. o. S. 383 f.), sowie jener acht wesentliche Wahrheitsbegriff, wie er mit der thatsächlichen Entwicklungsbedürftigkeit und der gotteslehren Lebensaufgabe des primitiven (indischen) Menschen zusammenhängt. Trotz der Andeutungen Luther's und Baier's (j. o.) wurde die just. orig. doch als eine *perfectio* angesehen, die im Gemüthe alle Rechtsfähigkeits- und damit auch die Selbstbildlichkeit des zu Gott geschaffenen Menschen im Fall eintretender Sünde aufzuheben drohte. Auch kommt die Bedeutung der geistlichen Differenzierung für die heilsgeschichtliche Entwicklung der Menschheit — im spezifischen Unterschied von der Gestaltwelt oder den Engeln (s. w. u. § 17) — bei den a. D. nicht zur Geltung.

c) Der ältere und moderne Gegenpart gegen die bildlich-sittliche Lehre vom Ursprunge des gottesbildlichen Menschen erklärt sich fast durchschneidend aus der Apoptation, ja aus dem mehr oder weniger bewußten und ausgeprochenen Willenswille gegen die Über einer von Gott verliehenen sittlich-religiösen Würde, resp. einer geistigen oder moralischen Rechtbeschaffenheit, sofern diese bereits den aus Gottes Schöpferhand hervorgegangenen Protoplasten eignet. Hgl. S. 11, Ueber die Gottesbildlichkeit des Menschen, 1866; Kretz (fast theobiblich gefärbt): Der Mensch, das Ebenbild Gottes, 1860; Jodler, Die U. u. Urkunde des Menschen, geschichtlich u. dogmal.-apologischer unterhalt. Hgl. S. 11, Ueber die Gottesbildlichkeit des Menschen, 1882, S. 222 ff. Auf die einseitige „enthebende“ Aufhebung von einer „fertigen“ Willigkeit und Vollkommenheit des Urmenschen diesen Widerspruch nach rufen mußte, liegt auf der Hand und ist verständlich (s. W. Schmidt, Christl. Dogm., 1898, II, S. 266 ff.). So, wie werden ihm alle heiligen und brüderlich anerkenntem mühen, sofern und jenseit man den Entwicklungsabgängen als einen von dem Gott der Geschichte und Heilsgeschichte selbst gewollten und angebahnten in den Vordergrund stellt (so nurendings Luther's, Christl. W. 1898, S. 261 ff.). Auch dürfte die Behauptung W. Kretz's (W. u. B. III, S. 307 f.) ein Wahrheitsmoment enthalten, daß die lutherische Lehre vom Ursprunge nur „das heilige Lebensbild voraussetzt“, hat es als Ziel der Gattungswelt verständlich zu machen. Aber es gilt auch hier: das Kind muß mit dem Tabe aufgeschüttet. Principiell will man die in diesem Zusammenhange doch vollberechtigte Schöpfer-Initiative des Gottes der Gnade, frey das *bona gratia* auch für den Stand des ersten Menschen nicht zugreifen. Das Selbstmachten — oder wenigstens das Selbstmachtenmachten im Gegenpart zur höchsten Empfanglichkeit (*passivitas more passiva*) ist und bleibt das geführte bewohnte, principiell entscheidende Reimoth der Gegend einer anerschaffenen

justitia originalis. Sie verkennen das für den Armenjüher wie für den Christen geltende Grundgesetz: *οὐκ ἐστὶν θεός ἡμῶν* — nicht aus den Werken, damit sich keiner rühme: denn sein Gebilde (*ποίησις*) sind wir, geschaffen (in Christo) zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, daß wir darin wandeln sollen (Eph. 2, 10 vgl. mit Phil. 2, 13; Pl. 100, 1, f. o. Schriftb. S. 383). Nur unter dieser Voraussetzung eines gottgesandten Sündenbandes kann — wie Goethe sagt — der Mensch „auf dieser Höhe verweilen, ohne durch Mühsal und Selbstheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden“.

Auch hier kommt Alles auf das *principium obstat* an. Denn der pelagianisierende und manichaisierende, rationalistische, spiritualistische, spirituelle und materialistische, ja der brüßliche und pantheistische Standpunkt — so verschieden auch einander entgegengelehrt sie sonst sein mögen — darin berühren sich diese Extreme, daß sie die einseitige Selbstverleugungstheorie auf ihr Haupt schreiben. Sie rufen Gott die Ehre der schöpferischen Initiative, indem sie das Werk des „natürlichen“ Selbstkraft im Streben nach Wahrheit und Freiheit in den Vordergrund stellen. Bei dieser Art freischreitender „Selbstwidergeburt“ zu höherer sittlich-religiöser oder geistig-selbstbewußter Kulturstufe kommt dann jenseit für den Stolz und Eigenhüßel so wohlthuende Schlafesmittel heraus, daß der aus der unvollkommenen, ja rein „tierischen Naturstufe“ (Hegel) sich emporarbeitende Mensch es schließlich „so herrlich weit gebracht“. Er halt dann Gefahr, jenes hässliche „Eris sicut Deus“ mit einem gewissen Stolz zu seinem Leistungswort zu machen. Auf diesem Wege wird jener religionslose „materialfreie Uebermensch“ gepulvert, der — bei seiner Verachtung der ihm von Oben auf und eingepreßten Gottesfurcht — halt der bescheidenen Ausbildung der ihm geschenkten Gabe schließlich zu jener dominieren Entscheidung gelangt, als sei er „sein eigener Schöpfer“. So entstehen denn jene „Gericulanten der Heiligen“, jerebilitische Pseumdesophoren, die das Feuer vom Himmel herfen. Vor lauter Selbstverwunderung denken sie in ihrem tierischen Trotz nicht daran, daß alles Leben und Wachstum bedingt ist durch göttliche Keimsetzung und reichhaltige Samenbildung. Auch alle religiöse und sittliche, so selbst die intellektuelle und ästhetische Bildung sind jensei Gottesbild bewirkt, das sich nur im empfänglichen Sinn keinem Wesen gemäß frei und wahr entwickeln, d. h. die Gabe als Aufgabe fassend, charaktervoll ausprägen kann (f. o. S. 367 ff.).

Jenes Größenwahn einer, sei es auch nur bestialten Selbstverherrlichung tritt die positive, auf biblischer Grundlage ruhende Lehre vom Ursprung des Menschen entgegen. Die Vermittlungstheologie neigt dazu, jenen Ursprung als bloße „Bestimmbarkeit“ (J. Nijhoff) oder gar als „Unbestimmtheit“ (Jul. Müller) zu fassen, weil „sittliche Qualitäten nicht aus sich

oder angeboren, sondern erworben sein wollen! Zugenan wird (f. o. von Franke, System der Christl. Th. I, § 23) mit Recht geltend gemacht, daß hier die Annahme eines Fleischgenießens (aegullerium) der Seele mit bloßem Wohlwollen nicht ausreicht. Vielmehr müsse die „mit der Selbstmächtigkeit zusammenhängende Weltmächtigkeit“ des ja Gott geschaffenen Menschen durch seinen „färgöttlichen Zustand“ bedingt gewesen sein. Rehtlich Thomastus I, 182 ff.; Rehmé I, 342 ff.; Häcker, Grundr. Th. I, S. 110; J. C. Forner, Chr. I, S. 580, wo es heißt, der „natürliche Zug zum Guten“ bilde im Menschen die Grundlage zu jener „Freiheit“, die mit dem „ethisch Nothwendigen“ (der *beata necessitas boni*) ein sei. Zu weit scheint mir Hilppl zu gehen, wenn er (R. Chr. II, 397 ff.) die bloße „Leimartige Form“ der unbedinglichen Vollkommenheit bestritt und von einer „göttlichen Niederschrittation“ (*gratia infusa*) bei den Petaplasten rbei; oder gar Wilmar, wenn er das „vollkommen abgerundete Sein“ im Zusammenhang mit der „reinen Freiheit“ des Menschen behauptet.

Solchen Uebertreibungen gegenüber ist es verständlich, daß die Vertreter der modernen Theologie — theils in Analogie mit den Socinianern theils im Anschluß an Schleiermacher — dem anderen Extrem sich nähern, d. h. den Ursprung als bloße Naturanlage mit der selbständigen Fähigkeit zur Entwidlung des Gottesbewußtseins lassen.

Die Socinianer erneuerten eigentlich nur die Betrachtungsweise des Pelagius (resp. der römischen Jbre von der *pura naturalis*), wenn sie der Natur des gottgeschaffenen Menschen lediglich die formale Potenz des „freien Willens“ (das *posse*) zuschreiben, während das volle, der wirklich gute Wille Product der eigenen (actuellen) Selbstbestimmung sei (vgl. Cat. Haec. I, 41 ff.). Im Grunde sei noch gegenwärtig Alles in ihm vorhanden, wie Gott es gewollt, so daß er trotz der Ströblichkeit, die ihm schon im Ursprunge eigne, im Stande sei, das dominum naturae anzuhören und vermöge seiner Freiheitbeseßigung gut zu werden (vgl. For. Socinianismus II, S. 484 ff.). Wie bei den Socinianern so wird auch bei den Arminianern (cf. Kimborch, Theol. christ. II, 24, 2) neben der potestas und dem imperium über die gottgeschaffene Natur eine gewisse übernatürliche Hilfe von Seiten Gottes (also auch eine *gratia supernaturalis*) vorausgesetzt, damit der Mensch zu dem gottgewollten Ziele der Rechtschaffenheit gelangen könne. Noch mehr tritt dieses färgöttliche Element bei den Supra-naturalisten (Reinhardt) und in rein pelagianischer Weise bei den Rationalisten zu Tage (Wegscheider, Heute u. U.), die dem Grundgesetz halbigten: *omnino homo Deo simul non peccavit, sed sit*. Daß alle unfer Gottesbüßlichkeit auf der Geburt oder Wiedergeburt aus Gnadn beruht, daß ohne bonum Deum aut ex Deo, daß alles Werden aus dem Sein, daß alle creatürliche Freiheit aus der creatürlichen Ursachmacht heranzutreten

wenden muß, mit anderen Worten, daß die actus reflexi die actus directi, d. h. jene schöpferische oder schöpferische Geistesthätigkeit voraussetzen, die als geordnet und sich selbst beschrankende wie zwingend, aber doch alle menschliche Freiheit bedingend uns nahe tritt — haben haben jene pelagianischen und jansenistischen Selbständigkeitschwärmer keine Ahnung.

Dem ganz andern Gesichtspunkte aber doch mit ähnlichem Resultat wird die Idee der ursprünglichen Gotteseinheit und Wesentlichkeit der Protoplasten bestritten von der Hegel'schen und Schleiermacher'schen Richtung. Hier müssen sich statt der biblischen mehr oder weniger ausgeprägten pantheistische Motive in die bereits besetzte Entwicklungstheorie. Für den Hegel'schen Standpunkt ist es charakteristisch, wie Strauss (StL. I. 716) hervorhebt, daß der Mensch nicht in einer Art von „zeitlichen Urstande“ von Gott zu seinem Willkür geschaffen worden sei, sondern daß „dem ganzen Verlauf der daraus hervorgehenden Zustände“ der Begriff der Gottheit der Menschen als „Princip“ zu Grunde liege, wobei die „Kohärenz“ aus „Ähnlichkeit“ am Anfang der Entwicklung die Hüllschicht oder geordnete ausgeprägte Vorausprägung bildet. Und doch erscheint nach Hegel'scher Auffassung der Mensch von Natur darauf angelegt, im allmählichen Proceß des Selbstbewußtseins, Gott aus sich herauszubilden! — Anders stellt sich Schleiermacher (I. § 60 f.) zur Frage. Denn ihm liegt viel daran, die „religiöse Analogie“ zu wahren, die in der „ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen“ enthalten war. Aber auch ihm ist dies nicht an einen „zeitlichen Urstand“ gebunden, sondern umschreibt nur „die aller zeitlichen Entwicklung noch jetzt zu Grunde liegende Beschaffenheit“, aus denen eine allmähliche Verwirklichung und Entfaltung des „Gottesbewußtseins“ im Zusammenhang mit dem Bewußtseinsbewußtsein“ sich ergeben konnte. Eigentlich ist ihm also der Urzustand ein Zustand des Reducirbarwordenseins des Geistes, so daß er thatsächlich mit dem jüdischen Naturzustande sich deckt, d. h. nicht als ursprüngliche Vollkommenheit, sondern als eine aus das zu erreichende Ziel hinwegführende Unvollkommenheit gefaßt sein will.

Mit Hegel und Schleiermacher stimmen darin die Vertreter der modernen Theologie überein, daß sie im Grunde die Lehre von einem „zeitlichen“ Urstande aus der Dogmatik hinwegzuweisen und den biblischen Bericht mehr oder weniger als Mythos fassen. Sie ahnen dabei wohl kaum, daß sie nicht das ein — wie wir gesehen — hochwichtiges Stück der christlichen Glaubenslehre beseitigen, sondern mit dem gängigen utopischen Ausgangspunkt den gesammten Entwicklungsengang der Menschheit und Heilsgeschichte in Frage stellen. Mit solcher Schwächung geht gleichsam eine Entschwächung, respective Zerrichtung (Dismembrierung) des ganzen Menschheitsorganismus Hand in Hand; denn bei einer Neugung oder Indifferenzklärung des

ersten Abam als des natürlichen Ganzen der Menschheit muß auch die Anerkennung Christi als des zweiten Abam oder geistlichen Ganzen seines Leibes (der ersten Menschheitsgewebe 1 Kor. 15, 48 ff.) zweifelhaft werden. Wenn H. Ritschl (III S. 322 ff.) sagt, die Schöpfungszustände können hier nicht entscheidend sein für das Verhältnis der geistigen und sittlichen Bekräftigung des Menschen, sondern diese werde „in der Lebensführung Jesu und seiner Arbeit das Reich Gottes offenbar“, so müssen auch wir (s. o. S. 367 ff.) diesem letzteren, tief beachtlichen Gedanken Rechnung zu fragen. Aber ein Verständnis für das, was Ritschl als gottgewollte „Sperre“ des Menschen über die Welt der Natur“ (s. o. Socin) und „im Dienste der Reichthümer“ gemäß dem „äußeren und inneren Gesetz der Beherrschung und Vergeltung“ dunkel andeutet, ist, wie uns scheint, in der biblischen Lehre vom Urstande (I. o.) bisher gewahrt, als in dem Ritschl'schen Versuch, jene „Reiferfrage“ der Theologie zu lösen, wie göttliche (schöpferische) Gnadengewirkung und menschliche (geistliche) Freiheit, mit andern Worten, wie das zeitliche und sittliche Moment in der Gottesfindung des urbildlichen Menschen vereinigt sein konnten, um — erst nach eingetretener Sünde — in Christo, dem Gottes- und Menschensohne, dem Weibschamen und zweiten Abam wiederhergestellt zu werden.

Jenen Schleiermacher'schen Gedanken von den „bleibenden Grundverhältnissen“ in der natürlichen Ausbildung des Menschen (— Idee des Menschen abgesehen von der Erlösung) und den Ritschl'schen Satz von der zureichenden „Gerechtigkeit des Menschen über die Welt im Dienste der Reichthümer“ haben Pfeiderer, Lipius, Viermann, sowie Wendt (a. a. D. S. 222 f.), H. Ritschl (2. Aufl. S. 268 f.), Kestlin (Dogmatik S. 235 ff.), neuerdings auch W. Schmidt (Christi. D. II, 1898, S. 243 ff.) trotz der Verschiedenheit der betreffenden Standpunkte, dahin zu vereinigen gesucht, daß eine gewisse „Anlage zur Sündhaftigkeit in der Sündhaftigkeit“ der menschlichen Persönlichkeit“ liege, daß diese aber als „Bisittlichkeit“ geistlichen Geistes“ erst in Christo zum „Princip des Reiches Gottes“ geworden sei (C. Pfeiderer, Wendt, 3. Aufl., S. 106). Lipius (StL. § 440 l.) betont mehr die „Entwicklung zum Guten durch Selbstheiligung“. W. Schmidt ist, trotz seiner mehr positiven Stellung, der Meinung, daß eine „sittliche Qualität ihrer Natur nach nicht anerkannt sein, sondern nur erworben werden kann“ (a. a. C. S. 264). Das „reflexivende Denken“ — so sagt er S. 268 — „muß Christus nehmen an einer Heiligkeit, die er gegeben, nicht (selbst)erworben ist“. Wir heftig es aber dann mit der „Sittlichkeit“ der Sündlinder in Christo, die doch kein eine „Gnadengabe“ gegeben und geschenkt, nicht eine selbsterworben ist? Ich bedauere, daß selbst Kestlin (Christi. StL. 1898, S. 271) in seiner Ausdrucksweise schwankt, wenn er sagt: „Tugenden können nicht anerkannt werden“. Ich denke,

auch von der wahren Tugend müßte man sagen, „omne vitium (als ordo amoris) aut Deum aut ex Deo“. Gesehe doch selbst Goethe (Gespräche mit Udermann, 1827): „Das Bittliche ist kein Produkt menschlicher Reflexion, sondern es ist angeschaffene oder angeborene Natur.“ Ausgebildet soll und kann es werden in unserem Willen und Thun. Der Keim aber muß göttlich sein.

Unter den neueren positiven Vertretern der christlichen Richtung sind J. Kantan und Fr. Rißig darin einig, daß es im Grunde gar keine dogmatische Lehre vom Urstande gebe. Fr. Rißig (a. a. O. S. 270) bezeichnet auch das psychologische Problem, ebenso wie „die Frage über die Einheit des Menschengeschlechtes“ als eine solche, die kein dogmatisches Interesse habe!

Wie man aber „das Gottungs- und Gemeinheitsfähigkeits“, wie es nach Fr. Rißig der christliche Glaube postuliert, ohne die Annahme der Erschaffung eines Menschenpaares toll festhalten und dogmatisch verteidigen können, erscheint mir vollkommen unverständlich. Mag auch die eigentliche Abderkung der materialistischen und evolutionistischen-darwinistischen Anschauung von der reinen Thierwelt und Affenherkunft des Menschen nicht in die Dogmatik gebden: dem Princip der naturalistischen und materialistischen Entwicklungslehre werden hier doch entgegenzusetzen müssen, wenn wir ihre Konsequenzen bekämpfen und überwinden wollen. Ist doch die Menschheit von der Thierwelt nicht las durch Sprache und sittliche, wie intellectuelle Culturfähigkeit, durch Religionsbedürfnis und Gewissenregelung unterschieden, sondern auch generativisch geschieden, in die fruchtbarere Vermischung beider unmöglich niederst. Tagelang erwiesen sich alle, auch die niederen Menschenrassen, entwicklungs- und generativionsfähig in der culturischen Verbindung und geschlechtlichen Vermischung mit den höheren. So wird denn auch die Einheit und Eigenart des Menschengeschlechtes selbst vom naturwissenschaftlichen Standpunkte zugestanden werden müssen. Das geschieht auch von so hervorragenden Naturforschern wie Huxley, Darwin, Al. v. Humboldt u. A. (vgl. Luthardt, Apol. Wort. I. 5; Bader, Die einseitige Abstammung u. Johes. f. deutche Theol. 1863. 1). Jedenfalls ist es dringend für die laufende, rein hypothetische Stellung der „evolutionistischen“ Naturwissenschaft, daß sie — je nach vertretener Ansicht — bald die Unmöglichkeit der Abstammung aller verschiedenen Rassen von Einem Menschenpaar behauptet (obgleich ihre gegenseitige Generativionsfähigkeit erwiesen ist); bald die Thatsächlichkeit ihrer Herkunft aus eigenständlichem Aussehen wissenschaftlich (d. h. nach der unvollkommenen Analogie-Methode) zu erwiesen suchte, obwohl die geschlechtliche Vermischung der höchsten Thierarten und der niederen Menschenrassen als generativionsfähig constatirt ist. Da galt denn die Jahrtausende oder gar wie Häckel sagt „tausende von Jahrtausenden“ umfassende „Entwicklungsperiode“ als *asylum ignorantiae*. Und man ignorirte, daß der

homo ferus sapiens (Haber) sprach und culturfähig sich erwies, sobald er in der Sprache und Culturgenossenschaft aufwuchs und erzogen wurde, was bekanntlich noch bei keiner Thier- oder Affenherkunft gelangen ist. Was sich die Naturforscher in ihren vagen Behauptungen unter einander einigten, können die Vertreter christlicher Weltanschauung ruhig warten. Es ist auch hier dafür gesorgt, daß die Wärme nicht in den Himmel weichen. Wie es den Nichtwissen nicht gelang, ihren Communis zu einem lebensfähigen Wesen zu gestalten, so waltet über die Entwicklung organischen Lebens (der Vitalität) überhaupt, insbesondere über den Ursprung der sich in ihre Eigenart sich erhebenden Rassen und Species immer noch große Unklarheit und durchgreifende Meinungsverschiedenheit bei den Fachgelehrten. Das hat noch vor kurzem die Häckel'sche Darlegung „Ueber unsere gegenwärtige Kenntniss vom Ursprung des Menschen“ bewiesen (Deutsche Rundschau 1898, S. 179 ff., vgl. L. Steude „Eine monist. Weltanschauung“ 1898 bei. S. 68 ff.). Gegenüber dem „anthropocentrischen Uberglauben“ sucht Häckel seine „natürliche Anthropogenie“ aus der „Aerogenese der Plakribalen“ und „vielen Poletite“ herzuleiten! Im Gegensatz zu der „mythrischen“ Idee von der „Schöpfung“ der einzelnen Arten wird hier eine an abstracten Uberglauben freiziehende Wpfil naturwissenschaftlich-menschlicher Art durchzuführen versucht. Der „Bauwerkstätten“ für die Bildung des Weltalters“ soll die „Entwicklung von der eingetragenen Reform hinaus bis zum Genuß und Menschen“ sein! Schade nur, daß wie Mikow, Bar, Fagenkcher, Bischof und selbst Wallace hervorheben — das „lebende Glied“ in dieser „Kette der höchsten Primaten“ nicht nachweisbar ist. Die ganze angebliche „Entwicklung“ der organischen Welt aus der anorganischen auf „mechanisch-chemischen Wege“ schlägt den Thatsachen ins Gesicht.

Was speciell den Ursprung und Ursprung des Menschengeschlechtes betrifft, so kann — wie die Geschichte der betreffenden Wissenschaft lehrt — eine auf rationalem Wege zu ermittelnde, durch die Erfahrung bestatigte Gewissheit der angeblich niederen Herkunft des Menschen aus thierischen Urformen nicht nachgewiesen werden. Nur die göttliche Schöpfungslehre läßt hier einigermaßen den Scheiter des Skeimisses und erweist sich auch als rational haltbar. Denn der geistige Ursprung alles Lebens macht uns auch die geistige Entwicklung bis auf die Höhenlage des Menschheitsbewusstseins in Sprache und Sitte, Rechts- und Culturleben, Kunst und Wissenschaft und vor Allem in der Religion und religiösen Gemeinschaft erklärbar. Das wird uns aber auf die einzigartige Gottheitlichkeit des Menschen und seinen göttlichen Ursprung. Denn: *operari sequitur esse; und quod non est in causa, non potest esse in effectu.*

## § 17. Die Geisterwelt mit Beziehung auf die Heilsfähigkeit des Menschen.

(Christliche Angelologie.)

1. Nach unserer dogmatischen Principienlehre (Bd. I, § 15.) gehören in das System christlicher Heilswahrheit nur solche Lehrlänge, die gemäß der Christi und ständigen Lebenslieferung in nachweisbarem Zusammenhang stehen mit dem centralen Heilsgedanken — dem „Christus für uns“ — und der christlichen Heilserfahrung — dem „Christus in uns“. Da erscheint es denn mehr als bedenklich, Dasein, Wesen und Wirksamkeit einer Geisterwelt unter die Objecte des seligmachenden Heilsglaubens zu rechnen. Nach unserem Real- wie Idealprincip können und sollen wir unser kindlich-unbedingtes, d. h. unser anbetendes Vertrauen nur auf Gott richten, also auf keine creatürlichen Mittelwesen, seien es nun „Heilige“ oder „Engel“. In diesem Sinne können wir (mit Schleiermacher) sagen, daß der Glaube an eine Geisterwelt ein „fehlerhafter“ ist oder (mit J. Kajan): daß „die Engel nicht Gegenstand des Glaubens sind“. Völlends erschiene der „Glaube an den Teufel“ (§ 20) als ein Widerspruch in sich, wenn wir — wie es sich für den Christen doch von selbst versteht — den Heilsglauben als volle Herzensvertrauen (Ebr. 11, 1) fassen. In diesem Zusammenhang können und dürfen wir aber auch nicht sagen: ich glaube an die christliche Kirche oder an eine „Gemeinde der Heiligen“. Glauben (d. h. in anbetendem Herzensvertrauen uns hingeben) können und sollen wir nur an den Einigen, persönlichen Heilsgott, wie er sich uns dreieinig als Vater durch den Sohn im h. Geist offenbart hat (§ 7) und durch sein Wort im Evangelium allezeit erfahrbar und erlebbar nahe tritt. Aber in diesem Glauben ist die Gewißheit, die volle „Ueberzeugung“ mit enthalten, daß dieser Gott des Heils sich uns als Weltlenker und Weltstifter in liebevoller Herablassung nur innerhalb einer reich gegliederten Schöpfung (§ 13 ff.) und innerhalb einer von ihm und zu ihm erschaffenen Menschheit (§ 16) zu erfahren und zu erkennen

gibt (§ 4). Insbesondere weiß es der Christ, daß Gott geschichtlich und heilsgeschichtlich sein „Reich“ in diese Welt hineingebracht hat, um seine „Königsherrschaft“ als der „Herr der Heerschaaren“ im Kampfe wider alle Macht Satans durch das Walten guter Geister innerhalb der Gemeinde der Kinder Gottes zum endlichen Siege in Christo zu führen. So gehört es also mit zum Inhalt christlicher Glaubenslehre, daß es eine gottgeschaffene Welt, daß es eine heilsfähige und heilsbedürftige Menschheit, daß es ein „Reich des Bösen“ und eine durch Gott in Christo gelöste „Heilsgemeinde“ gibt, ohne die wir nie und nimmermehr zum fruchtbringlichen und seligmachenden Glauben an Gott gelangen würden. Und je enger uns der Zusammenhang jeder einzelnen Glaubenswahrheit mit dem Centrum der Heilsfrage erscheint, desto mehr wird auch das christliche Glaubensinteresse erwachen und das gereifte „Worthurtheil“ sich auf ein durch Gottes Heilsoffenbarung begründetes „Seinsurtheil“ stützen können. Es handelt sich in allen diesen Fragen und so auch in der Engellehre nicht um „eine in der Schrift gegebene theoretische Mittheilung“ oder um eine „rein intellektuelle Hinnahme des so Mithgetheilten“ (J. Kajan). Im Gegentheil. Theoretisch ließe sich Dasein, Wesen und Wirksamkeit der Engelwelt gar nicht darthun. Ja, es müßte diese ganze Lehre wie eine unfruchtbare Lüstelei des Aberglaubens oder wie eine Ausgeburt neueriger Vielgötterei erscheinen, wenn sie nicht in wesentlichen Zusammenhänge stünde mit der gesammten christlichen Weltanschauung und dem biblisch begründeten, auf Christi Selbstzeugniß sich stützenden Heilsglauben.

Man hat es versucht (so neuerdings besonders Godel), das Vorhandensein eines übersinnlichen Reiches persönlicher Geisterwesen im Hinblick auf die stufenweise gegliederte Mannigfaltigkeit des Weltganzen a priori als denkbar, ja als im höchsten Grade wahrscheinlich zu bezeichnen. Ueberall fanden wir innerhalb der Weltorganisation schöpferisch geordnete Anstöße zu neuen Lebensstufen bis zu den höchsten, uns bekannten Wesen hinauf. Die Evolutions- und Dezendenztheorie deutet sich alle Actverschiedenheiten (in

unendlich langen Entwicklungsperioden) als ein zeitliches Nacheinander oder gar als ein genetisches Auseinandergebornsein (auf Grund der vorhandenen Formähnlichkeit) aus einem hypothetisch vorausgesetzten „Protoplasten“ oder „Protozoon“. Es fehlt aber für diese rein hypothetische Behauptung der experimentelle und exacte wissenschaftliche Beweis (s. o. § 16, 2). Von generationsweise entstandenen oder zusammenhängenden „Arten“ kann und darf sich nur dann die Rede sein, wenn sich erfahrungsmäßig ihre fruchtbare, auf geschlechtlicher Mischung beruhende Fortpflanzung (Descendenz) wirklich nachweisen ließe, was aber notorisch nicht der Fall ist. Viel tiefer und sachgemäßer erscheint es — da eben die Generationsfolge der „Arten“ sich als illusorisch erweist — die unsehbare Stetigkeit der Zeugniseiter und die Erzeugung analoger Daseinsformen auf die schöpferische Ordnung und göttliche Initiative zurückzuführen. — Da nun im Menschen die Eigenart seiner Gottesbildlichkeit uns auf die, alle Natur- und Thierwelt überragende Geistigkeit seines Personlebens hinwies (§ 16, 2), so läßt es sich wohl vermuthen oder erwarten, daß — der rein geistigen Natur des Schöpfers entsprechend (§ 5) — er auch specifisch geartete Personwesen als wirkliche und wirksame Lebenswesen ins Dasein rief, um sie an seinem ewigen Lebensleben theilnehmen und durch sie seinen zeitlich offenbar werdenden, schöpferischen Lebenswillen in der Mannigfaltigkeit seiner Einzelwirkungen ausführen zu lassen (s. o. § 14, 2).

Gott hat dieses Moment wohl mit im Auge gehabt, wenn er (im Jauch) den Herrn zu den Engeln sagen läßt:

Das Verdende, das ewig wick und lebt,  
 Umfaß auch mit der Liebe holden Schranken;  
 Und was in schwandender Erscheinung schwebt,  
 Befestigt mit dauernden Gedanken.

Wenn nun der christliche Glaube, der in Gott die unerschöpfliche Fülle persönlichen Lebens erkennt, diese Vermuthung und Erwartung zur Gewißheit erhebt, so wird auch von gegnerischer Seite zugestanden, daß sich dagegen nichts einwenden läßt (so Raftan, Dogm. S. 263). Allein auf solche Möglichkeit oder Wahrschein-

lichkeit kann nach dem oben Gesagten ein christlicher Glaubenssatz ebensowenig gegründet werden als auf die allerdings unsehbare allgemeine Verbreitung dieser Idee unter fast allen Religionen selbst der culturlosen Völker.

Daß der Glaube an wirksame Geisteswesen so allgemein gerade in der Heidenwelt verbreitet ist, ja in gewissem Sinne zu den „Gemeinbegriffen“ (*sovereign beliefs*) gehört, dürfte bei der abergläubischen Verzerrung des Dämonenglaubens eher Mißtrauen gegen diese Lehre erwecken, als sie uns einzuflößen. Wir müßten theils klaren Beweise für sie haben, theils reiner Begriffe von der Gott dem Herrn allein unterstellten Geister- und Engelwelt uns zu bilden suchen. Und das ist nur möglich auf Grund der biblischen und kirchlichen Tradition, die uns den Beweis liefert, daß nicht nur in dem homöologischen und liturgischen Gebetsleben der christlichen Gemeinde die Engel eine so bedeutsame Rolle spielen, sondern daß die Geisteswelt nach ihrem Wesen (s. ob 2) und ihrem Wirken (s. ob 3) mit dem Selbstgegniß Jesu und dem Mittelpunkte der Heiligsfrage innerlichst im Zusammenhange steht. Ja, wir dürfen wohl sagen: mit der Anerkennung einer wirklichen beliebigen Geisterwelt steht und fällt nicht nur die Glaubwürdigkeit christlicher Lebenslehre, sondern auch die Behauptbarkeit der 3. Schrift, insbesondere Jesu und seiner Apostel. Hier erweist (wie wir weiter unten nachweisen werden) das Dasein der Engelwelt nicht als dunkle — etwa aus Anpassung (Accommodation) an volkstümliche Lebenslehre ruffende religiöse Voraussetzung, sondern sie steht in lebensvoller Beziehung zu der fortlaufenden heilsgeschichtlichen Selbstbezeugung Gottes und dem zeitlichen Gottvertrauen der ermittelten Träger seiner Heiligsfindung, sowie aller frommen. Außerdem aber werden wir durch eingehendere Darlegung des Wesens und der Wirkweise der Geisteswelt im Zusammenhange mit unserem christlichen Glauben zu erkennen im Stande sein, wie sowohl die Idee der Heiligsfähigkeit (s. o. § 1, 2) als die Thatsache der Heiligsbürgerschaft (Abth. II) und der Heiligsbestimmung der Menschheit (Abth. III) mit durch die Engellehre bedingt ist. Denn diese ist die notwendige Voraussetzung der Soteriologie; und die Lehre vom Teufel (§ 20) erscheint wiederum bedingend und wesentlich nur für die Soteriologie, so für die Christologie und Soteriologie — ja für die Pneumatologie und Eschatologie (s. in Abth. IV—VI). Frähen wir also die Sache immer innerlich, inheimatischen Zusammenhangs nach ins Auge, so steht und fällt mit der Anerkennung des Daseins einer Geister- oder Engelwelt die gesamte christliche Weltanschauung.

2. Was können wir nun über das Wesen der Engel, ihre Stellung in dem Weltganzen und ihr Verhältnis zur Menschen-

natur ausfragen, da uns hier die unmittelbare persönliche Erfahrung fehlt, vielleicht auch die Vorstellbarkeit lebloser oder „transcendenster“ Geisteswesen in Frage steht? Wenn wir jedoch von Gott, als dem schlechthin übernatürlichen, selbstherrlichen Geist auf Grund der Offenbarung und ein Bild gefaßt konnten (§ 5, 1), ja die Gottesidee uns erst den Schlüssel des Verständnisses für das Geistige in der gesamten Welt- und Naturordnung darböt (f. o. § 5, 2), so werden wir wenigstens annähernd auch ein Verständnis gewinnen können für das Wesen der von ihm geschaffenen Geisteswesen. Da gilt es freilich, nicht mehr und nichts anderes lehren und behaupten zu wollen, als was in Uebereinstimmung mit der frommen Glaubensüberzeugung aller christlich-irrendlichen Gemeinshafte die h. Schrift und insonderheit das Zeugnis Christi uns an die Hand giebt. Darnach werden die Engel, der unsichtbaren Welt angehörig, als wirklich existierende (reale) Geister, ja als mit Bewußtsein lebende und handelnde, vernünftige und vollende Personwesen geschilbert, die als solche zum lebendigen Gott in unmittelbarer Beziehung stehen. Als creatürliche Wesen, die in steter Abhängigkeit von Gott, dem Vater der Geister, nur durch seine Alles bedingende und durchdringende schöpferische Geistesmacht wirksam sind (f. m. u. sub 3), dürfen sie nicht wie (heißlose) „Emanationen“ oder (unpersönliche) „Kernen“, d. h. als dem göttlichen Wesen innewohnend (immanente) oder „im Geiste Gottes verhaßt“ (o. Hofmann) vorgestellt werden. Nicht als eine nächstnächste Welt personifizierter „Ideen“ im platonischen Sinne (so z. B. Martenien), noch auch als selbständige (böse oder gute) Geisteswesen (im heidnisch-polytheistischen Sinne), sondern als geistig-lebendige Personwesen, in Dienste göttlichen Schöpfers und Regierungswillens stehend (f. o. § 14 S. 357 f.), haben wir sie uns vorzustellen. Gleichwohl sind sie, wie Gott selbst, sofern er seinem Wesen nach lebendiger, persönlicher Geist ist (§ 5, 1), als überweltliche Wesen zu denken, wenigstens ohne diejenige stoffliche (materielle) Naturbasis, wie sie bei uns auf Generation beruht (f. o. S. 369 ff.) und die Zeugungs- und Fortpflanzungsfähigkeit in sich schließt.

Was die h. Schrift (f. m. u.) von sichtbaren Engelercheinungen oder Geistwirkungen im zeitlichen Gebiete berichtet, gehört entweder zur heilsgeschichtlichen Wundersphäre (so bei den Theophanien und Selbstbezeugungen Gottes an die Menschen f. m. u. sub 3), oder aber zu dem geheimnisvollen Uebergehen der Geistwelt in das Naturgebiet: so z. B. 1 Mos. 6, 1 ff. (wo die *angeli* wie Hiob 38, 1 jedemfalls nicht Menschen, sondern Geisteswesen bezeichnen) oder Joh. 5, 1 ff. beim Tode von Bethsada (!) oder bei den Tönanischen (f. m. u. § 20, 1). Wir dürfen also daraus keinen Rückschluß ziehen auf Sichtbarkeit oder Leblichkeit oder — wie Maria Gorelli in ihrem abernatürlichen Roman aus zwei Welten“ ansühlet — auf das „Aussichliche Licht-Flaumen“ ihres himmlischen Wesens! Es läßt sich lediglich ihre Fäähigkeit, innerhalb der sinnlichen Daseinsphäre wirksam zu sein und nachnehmbar zu werden, daraus entnehmen. Und wenn die bildende Kunst oder die wäseliche Volksüberlieferung die Engel als geklügelte Wesen darstellt und vielfach in Kindergestalt einsetzt, so liegt darin vielleicht eine sümmeich Symbolik. Aber an und für sich ist das ebenso wenig berechtigt, wie wenn man die verstorbenen Räder als „Engel“ bezeichnet oder die Geisteswesen selbst den verklärten Menschenleuten (bei der Auferstehung) gleichsetzt (Ewedenborg) und daraus auf eine (wenn auch lichtere oder „höhere“) Leblichkeit der Geisteswesen (Hamberger) schließt. Menschenleiber können ebensowenig Engel oder Geisteswesen werden, als diese — Menschen. Es sind eben specifisch verschiedene Creaturen. Wir werden (so. u. sub 4) sehen, daß jene irrthümlichen Gedanken nur aus einem Mißverstehen hervorgegangen sind, namentlich durch falsche Deutung von Matth. 13, 10: „Ihre Engel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel, aber Matth. 22, 30: „Es werden die Unterthenden sein wie die Engel im Himmel (wo es nur in Bezug auf das Nichtsehen und Sichfremtlassen gesagt ist). Hier gilt vielmehr das Wort Jesu, daß ein Geist (*spiritus*) nicht „fleisch und Wein hat“ — auch nicht nach Art und Weise verklärter Leblichkeit (Mat. 24, 31).

Als ihrer Eigenart nach leblose (übernatürliche) Geisteswesen sind sie für uns individuell (resp. gattungsmäßig) nicht wohl unterscheidbar, wenn auch die Schrift je nach der Vorstellung der ihnen zukommenden Wirkamkeit den Einzelnen (Gabriel, Raphael, Michael), wie ganzen Geistergruppen (Cherubin, Seraphim, *seraphim, cherubim, seraphim, seraphim*) verschiednen Namen giebt. Sie bilden nur insofern ein „Reich“, d. h. ein Herrschaftsgebiet, als sie selbst mit Freiheit gehagt und allemann ursprünglich in der Gemeinshafte des Schöpfers stehend, sich gottgemäß oder gottwürdig bestimmten und demgemäß als ein Reich der guten oder der bösen Geister (f. § 20, 2)

unterschieden werden. Sofern sie als persönliche Geistwesen mit Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung begabt sind, muß die Bewahrung ihrer Heiligkeit in seliger Gottesfirdhchaft ebenso möglich erscheinen als eine empörrische Ansehung in dauernder Verstockung zu voller Gerichtsdreize (s. w. u. § 20). — Als leiblose Geistwesen sind sie den uns bekannten Gesetzen psychischer Entwicklung und physischer Naumbewegung entzogen, so daß von einer fortschreitenden „Geschichte“ der Geisterwelt (wie die Gnostiker abelten) nicht die Rede sein kann. Positiv die „Dimensionen“ oder die „Gejeze“ ihrer Bewegung zu bestimmen, liegt aber für uns jenseits der Grenze der Möglichkeit. Als die „starken Helden“ und „Gewaltigen“ überragen sie den Menschen an Kraft und Machtfülle und stehen hoch erhoben über dem Niveau aller sinnlich-animalischen Geschöpfe. Was jedoch ihre gottgewollte Bestimmung und Weltstellung betrifft, so ist und bleibt die Menschheit und das in ihr sich entwickelnde Reich Gottes das eigentliche Schöpfungsziel (§ 18, 2; 16, 2). Das wird dem Christen durch die Menschwerdung Gottes verbürgt (Ebr. 1, 1 ff.; 2, 14 ff.). Wir haben schon wiederholt darauf hingewiesen (§§ 1 u. 15 f.), daß nicht einer Geisterwelt, sondern nur der Menschheit jene Geschichts- und Heilssfähigkeit eignet, während die Engel nur als lebendige, geistige Mittelurfachen der Verwirklichung jenes göttlichen Reichszweckes dienbar sind.

3. Die daraus sich ergebende hohe Bedeutung und gottgewollte Aufgabe der Engel besteht zunächst darin, als geistige Träger der geschichtlichen und heilsgeschichtlichen Weltimmanenz Gottes die Mannigfaltigkeit der providentiellen Einzelwirkungen zu vermitteln. Zwar „bedarf“ der selbstherrliche Gott als der Allwirksame und Allmächtige (§ 8 ff.) solch einer Vermittlung selbstverständlich nicht. Auch ist sich der vertrauende Kindesinn dessen freudig und zuversichtlich bewußt, daß alle gottgeschaffenen Wesen in ihm und durch ihn allein „leben, wehen und sind“; daß Er allein ihre Geschide in seiner gewaltigen und liebevollen Hand hält. Daher gelten uns die Engel auch nicht als anzubetende Heilmittel

oder als heilwirkende Gejezkräfte, wie die Propheten, Apostel oder Hirten der Gemeinde. In den Sendschreiben der Offenbarung Johannis werden zwar die Vorstände der Gemeinden „Engel“ genannt, aber doch nur sinnbildlich, sofern sie auch Boten Gottes sind. Ueberall aber, wo die Engel (oder speziell der „Engel des Herrn“ s. w. u.) mit Wort oder That in die heilsgeschichtliche Entwicklung nach Gottes Willen eingreifen, liegt doch eine Wirkung von Person zu Person vor, z. B. bei Abraham, Jakob, Mose, David, Elias und Eliso, Daniel z. auf alttestamentlichem, bei der Jungfrau Maria, den Hirten, den Weibern am Grabe Christi, bei Petrus, Paulus, Johannes u. auf newtestamentlichem Gebiete. Wir dürfen also nicht sagen, daß ihre Wirksamkeit in der Menschenwelt sich lediglich auf deren „Naturseite“ beschränkt (wie neuerdings Aukhardt a. a. O. S. 234 im Anschluß an v. Hofmann behauptet). Vielmehr stehen Natur (das dingliche Gebiet) und Geschichte (das persönliche Gebiet) in steter Wechselwirkung. Wie in der mannigfaltigen Gliederung und reichen Selbstlebensfülle des Weltalls die Naturkräfte in der sinnlichen Daseinsphäre wirken (§ 13), so sollen die Engel als geistige Mittelurfachen in gottgeordneter Weise die gesetzmäßige Bewegung und die geschichtliche Entwicklung des Ganzen mit bedingen (§ 14 S. 338). Dadurch wird die Allmacht und Allgegenwart Gottes als der ihnen innewohnenden, aber in Form der geordneten Selbstbedingung und Selbstbeschränkung wirksamen Ursache alles Lebens keineswegs ausgeschlossen oder gar bei Seite geschoben (wie z. B. Billh. Schmidt a. a. O. meint). Ist es doch Gott der Herr, der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden (§ 12), der allein die Elemente und „Atome“ schafft und alle Organismen (Pflanzen, Thiere, Menschen) ernährt und erhält. Aber er will eben solches, als ein Gott der gesetzmäßigen Ordnung und gegliederten Schönheit (s. o. S. 259 ff.), stets mittelst einer fein und reich differenzirten Organisation thun, deren stetige gesunde (normale) Thätigkeit und Wirksamkeit maßgebend erscheint für Leben, Wachstum und Vollendung aller Einzelwesen. Erst innerhalb der

Heilsgeschichte erschließt sich uns der Blick auf das überirdische Reich persönlicher Geschöpfe, dessen Bestand und Daseinwirken in die Geschichte der Menschheit dem sonst leicht eintretenden Uebergewicht dinglichen Daseins (d. h. der bloßen unpersönlichen Naturkräfte) die Waage hält — wie W. Röhler (Wiss. der Christl. Lehre § 13, 1) sein und zutreffend sagt. Allein auch in der Natursphäre ist für das fromme Glaubensbewußtsein den geordnet wirkenden Mittelursachen eine hochbedeutende Rolle zugewiesen. Es wäre z. B. ein Zeugnis überreizter und krankhafter (abergläubiger) Frömmigkeit, wollten wir — um angeblich unser Vertrauen „allein auf Gott“ zu setzen — die gottgeordneten und natürlichen Mittel der Selbstnahrung und Selbsterhaltung verkennen oder geringschätzend bei Seite setzen. Wir müßten dann die Sorge für Ernährung und schützende Kleidung, für Dach und Fach, Acker und Vieh, Haus und Hof, ja alle Mittel der Hygiene und des prophylaktischen Schutzes aufgeben unter dem Vorwande eines pietistischen Gottvertrauens oder fatalistischen Vorsehungsglaubens. Hat und doch die Lehre von der Weiterhaltung und Weltregierung (§ 13 ff.) bereits gezeigt, daß für unsere nuthige Freiheitsbethätigung und freudige Berufsarbeit jene allseitig geordneten Mittelursachen auf dem Gebiete der Natur und Kultur, der Geschichte und Heilsgeschichte von tiefer und maßgebender Bedeutung sind.

So erscheint besonders in der göttlich bedingten Geschichtsökonomie, in der Leitung der Völker- und Einzelgeschichte Alles gleichsam geistig durchdrungen, belebt und getragen von jenen persönlich-lebendigen Mittelursachen, die die h. Schrift Engel, Boten, Diener Gottes nennt. Insbesondere sagt sie das von den Engeln, die als gute und selige Geister, im Gehorsam Gottes sich bewährend, den Thron seiner Herrlichkeit umgeben und seinem Befehl willig dienen. Sie sind des ein Zeugnis, daß Gott sein eigenes geistig-persönliches Liebestreben (§ 8) in möglichste weiten Kreisen und mannigfaltigen Formen mittheilen und allüberall die Creatur an seiner Herrlichkeit, Seligkeit und Vollkommenheit (§ 10) theilnehmen lassen will. Daher ist es ein erhebender Gedanke für den an Gottes

Belleitung glaubenden Christen, daß er auf allen Berufswegen sich und die Seinen, die Kleinen und die Großen, die Bösen- und Menschheitsgeschickte geleitet und geschützt weiß, nicht etwa durch blind wirkende Naturkräfte, sondern von jener Heerschaar Gottes, in deren Mächten der Eine große Weltplan Gottes zum Aufbau seines Reiches, zur Verwirklichung seiner „Königsherrschaft“ in reicher Mannigfaltigkeit der Einzelwirkungen sich kund giebt. Wie es der sorgsam, frommen Mutter ein Trost ist, daß ihr Kindlein nicht bloß in der Wiege wohl gebettet ist und kraft mütterlicher Fürsorge sich gesund entwickelt, sondern unter dem Schutze der Engel in Gottes des Herrn Hut steht, so ist es für jeden erfahrenen Christen eine seinen Glauben, seine Gebetsreueigkeit und seine kindliche Gottergebung stärkende, trostreiche Gewißheit, daß auf allen Wegen seines Berufes der Herr seinen Engeln befohlen hat, daß sie ihn „auf den Händen tragen“, damit er „seinen Fuß nicht an einen Stein stoße“.

Von diesem allgemeinen Engelwalten ist noch ihre specifische Thätigkeit auf dem Gebiete heilsgeschichtlicher Offenbarung zur Anbahnung, Verwirklichung und Vollendung der „Königsherrschaft“ Gottes auf Erden zu unterscheiden. Obwohl sie auch hier den allgemeinen Dienst zu verrichten haben, tritt doch die Wunderwirkksamkeit Gottes (s. o. S. 326 ff.) durch ihre persönliche Erscheinung (in Wort und That) eigenartig zu Tage. Die Theophanien wollen im Grunde nur als engelartige oder menschenähnliche Erscheinungen Gottes zum Zweck des Verkehrs mit den erwählten Trägern der Offenbarung und insofern als wesnagende Vorbilder der Incarnation des Gottessohnes gefaßt sein. So sind auch die besonderen Engelerrscheinungen, mögen sie nun visionären oder realen Charakter tragen, specifische Momente göttlicher Selbstkundgebung zum Zweck der Anbahnung, Förderung oder Vollendung der Heilsabficht Gottes, wie sie in der Person und im Reiche Christi gipfeln. Insbesondere gelangt die prophetisch vorbereitete Heilsidee (§ 28) durch den „Engel des Herrn“ (Mal'ach 3) in gewissen Epochen der vorbereitenden Reichsentwicklung zu persönlicher

Verkörperung. Durch ihn vollzieht sich jedenfalls eine Art göttlicher Selbstmanifestation, wobei die Frage, ob er als ein „geschaffener“ oder „ungeschaffener“ Engel anzusehen sei, eine durchaus mäßige oder schiefe gestellt ist. Als „Engel“ ist er selbstverständlich zu den creatürlichen Wesen zu rechnen; als Selbstdarstellung und „Erscheinung Gottes“ (Theophanie) ist er eben nicht mehr ein bloßer Engel, sondern der sich in Engelgestalt offenbarende Gott selbst (wie z. B. 2 Mos. 3, 2 im feurigen Busch gegenüber zc.). Ferner muß uns festsetzen, daß die Engel nicht mit Christus, dem einzigen Heilmittel, auf einer Stufe stehen. Ihnen gebührt daher auch keinerlei anbetende Verehrung. Als Boten oder Vollstrecker göttlichen Willens dienen sie nur der Ausführung der richterlich-trosenden oder erlösend-heilenden Gottesgedanken.

Im alten Bunde werden namentlich die „Cherubim“ als symbolische Repräsentanten der Gegenwart Jahwe's im Heiligtum mitten unter seinem Volk (in dem „Zelt der Zusammenkunft“ und im Tempel) bezeichnet, während auf dem Gebiete der alttestamentlichen Gesetzgebung, wie der prophetischen Anbahnung des Heils die Engel mit thätig sind zur Kundgebung göttlichen Willens. Auch innerhalb der neutestamentlichen Reichsökonomie nehmen sie keine eigentliche Mittler- und Vernetzung ein, sondern bringen nur den thatsächlichen Gotteswillen zur Kundgebung im Wort (z. B. bei Zacharias, bei der Verkündigung Mariä, den Eltern Jesu, bei der Geburt und Auferstehung Christi, bei den einzelnen Aposteln, i. o.) oder zur Ausführung mit der That (Verweisung Petri aus dem Gefängnis zc.). Zugleich hatten sie in willigen Dienste der fortschreitenden Enthüllung göttlichen Heilsatmosphärisches, um schließlich bei der wunderbaren Heilsvollendung die Zukunft des offenbar werdenden Christus zu veretlichen und mit der verklärten Reichsgemeinde Eine selige Gemeinschaft zu bilden.

Alles das gilt aber nur für die Geisteswesen, die in der Gottesgemeinschaft, zu der sie bestimmt und geschaffen worden, durch freien Gehorsam beharrten und eben dadurch in ihr sich befestigten und vereteten. Als persönliche Geister creatürlicher Art müssen sie

aber in Freiheit sich bemühen, können also auch abfallen und wider Gott sich auflehnen (§ 20). Daß mit einem solchen empörenden Abfall, über dessen Möglichkeit und Wirklichkeit wir im nächsten Abschnitt zu handeln haben, für jene Geisteswesen die Erlösungs- und Heilsfähigkeit ausgeschlossen ist, wird uns der dämonische Charakter ihrer Gottesfeindschaft darthun. Ferner dürfen wir schon hier den Schluß daraus ziehen, daß das Heilsweck Christi und die siegreiche Durchführung des „Reiches Gottes“ nicht ohne großen Kampf wider das „Reich Satans“ sich vollziehen kann und thatsächlich vollzogen hat (i. Abschn. IV, § 36 f.). Ja, auch die „bösen Engel“ müssen als „widerjegliche Geister“ (Kähler) dem Volkzuge des göttlichen Reichsgedankens dienen. Endlich aber ergibt sich uns aus allem bisher Dargelegten, daß erst auf der dunklen Seite dämonischer Sünde die Heilsfähigkeit und Heilsbedürftigkeit der Menschheit in das volle Licht tritt. Bei Nichtachtung der Lehre von den Engeln läßt sich das hier homatologische Problem — wie es uns im nächsten Hauptstück beschäftigen wird — nicht im biblisch-christlichen Sinne klären und lösen.

### § 17. Zusammenfassung.

1. Das Dasein eines überfinlichen Reiches persönlicher Geisteswesen (Engel) ist nicht bloß im Hinblick auf die kufenweise Weltorganisation (§§ 12, 1; 13, 2) und providentielle Weltleitung (§ 14, 2) möglich und wahrscheinlich, sondern gewinnt als ein wesentliches Stück biblisch-christlicher Heilswahrheit den Charakter bedeutungsvoller Gewißheit.

2. Ueber das Wesen der Engel kann die christliche Glaubenslehre auf Grund der heilsgeschichtlichen Offenbarung nur so viel ausagen, daß sie, außerhalb der natürlichen Generationsfolge (§ 16, 2) lebend, als gottgeschaffene reine Geister („Gottesöhne“) an Kraft und Herrlichkeit den Menschen überragen, daß sie aber — im Hinblick auf den Heilsweck — der allein geichtlichen und heilsfähigen Menschheit (§§ 1, 2; 15, 2) gegenüber eine dienende Stellung einnehmen.

5. Ihre Aufgabe besteht darin, als im Gehorsam sich bewährende, gute und selige Geister den göttlichen Regierungswillen (§ 4) in der Mannigfaltigkeit seiner Einzelwirkungen zu vollführen und besonders der heilsgeschichtlichen Anbahnung und Vollendung des in Christo geschehenen Reiches Gottes dienbar zu sein, während sie als abgefallene, böse und gottfeindliche Geistwesen (§ 20) auch wider ihren Willen dem Reichszweck Gottes unterstellt sind und den dämonischen Hintergrund der Menschheitslunde uns ahnen lassen (§ 9, 5).

a) Das wirkliche Dasein einer Geisteswelt und ihr wirksames Eingreifen in die Heilsgeschichte braucht wohl kaum erst auf einzelnen Schriftausweisen bewiesen zu werden. Die ganze h. Schrift ist durchzogen von diesem Gedanken und lehrt die Unerschöpflichkeit des Einzelwollens überall voraus. Es sollte gegenwärtig jene Idee von einer bloßen „Anbahnung“ an den Volksaberglauben oder jüdische Feindstellungen (Kommunionsstrophie) als eine veraltete gelten. D. Strauß (I, S. 674) hat sie mit Recht zurückgewiesen, obwohl er zuerst von einem Epinosa (Tract theol.) nach ihm von allen Nationalisten (unter Führung Semler's) und selbst von Schleiermacher vertreten worden ist. Der Gebante Ewald's, daß 3. B. nach Pauli Auffassung das „Jod“, sowie das *shabaoth*, das in ihm sich darstellt, „nichts“ sei (1 Cor. 8: *Idol nihil est* vgl. 13, 12), dürfte wohl von keinem Christenfortschrittiger noch geteilt werden. Die neuere Theologie aber wird allgemein mit dieser wichtigen Frage fertig, indem sie nicht bloß die alttestamentliche Schrift, sondern die niederholten Lehrgewinne Jesu (i. m. u.) in dieser Hinsicht von der jüdisch-rabbinischen Tradition beeinflusst sein läßt (vgl. Wundt, Lehre Jesu, 1890, S. 120, 2; 154). Entscheidend für uns ist, daß von A bis Z die h. Schrift jener das Dasein der Geisteswesen nicht eigentümlich lehrt (weil es eben feststehende Voraussetzung ist), aber im Zusammenhang mit der göttlichen Offenbarungsgeschichte und Weltregierung die Thatsächlichkeit ihrer eingetretenen Wirklichkeit und nichtswollen Erscheinung durchgehend bezeugt. Wird es doch ausdrücklich als eine wesentliche Aufgabe der Sabbatler begründet (Apost. 23, 1), daß sie mit der „Kreuzerhebung“ (*anastasis* vgl. Matth. 22, 23) auch das Tadeln von Engeln (*αγγελοι*) als Geistwesen (*πνευμα*) trennen. Es ist nicht als eine vornehme Phrase, wenn neuerdings 3. B. R. Thiene (P. R. G. V. S. 454) behauptet: die archaische Angelologie zur „Erförderung zu schlingen“ — haben wie in der wissenschaftlichen (sac.) Theologie keine Rede mehr sein!

Für den biblischen Sprachgebrauch ist es charakteristisch, daß die Engel ihrem Wesen nach Geister (*πνευμα* Gen. 1, 2; vgl. Matth. 8, 16;

10, 1; Luk. 24, 36), ihrem Verufe, ihrer gottgeschen Aufgabe nach Engel und Boten Gottes (*αγγελος, ἄγγελος*) genannt werden, zusammenfassend: „dienende Geister“ (*πνευματα λειτουργικα* Gen. 1, 6). Im N. T. werden sie mitunter als „die Heiligen“ (*αγιοι*) im Range des „Gottes der Herrschaften“ bezeichnet (Phil. 29, 8 f. vgl. Kol. 3, 1; Eph. 14, 4) oder direkt als „Söhne Gottes“ (*υιοι θεου*) Kol. 1, 2; 33, 1 vgl. 1 Kor. 6, 1; Phil. 29, 1; 89, 2; als die „Helden der Kraft“, die seinen Befehl ausüben (Phil. 103, 2; 104, 4; vgl. 2 Thess. 1, 7 *αγγελοι δυναμων*). Wenn und wie sie entstanden sind, ist uns nicht gesagt, brauchen wir auch nicht zu wissen. Nur das ist klar, daß sie Kräfte Gottes sind (Off. 29, 4), nicht wie Hülsmann mit unerschütterter Berufung auf die sieben Geister oder Engel (Off. 1, 4; 7, 4) sagt: „im Geiste Gottes befehlt“; und auf geschichtsmoralistische Anschauung schließen will. Vielmehr weiß 2. B. Kol. 1, 16 f. darauf hin, daß durch den „Sohn“ Alles geschaffen ist, was auf Erden und „im Himmel“ ist, weshalb auch die Engel *πνευματα ανωγενεα* oder *δυναμια, δυναμια* oder *πνευματων ο τοις ανωγενεωσ* genannt werden (Eph. 1, 16 vgl. mit 3, 10; 8, 12; Phil. 2, 10; 1 Petr. 3, 22), die wohl auch bei der Welt- und Menschenschöpfung bereits im Reiche Gottes mitschuldig gewesen sein mögen. Vgl. 1 Kor. 1, 27, wo das *αυτο* von Menschen so gebildet wird, aber Kol. 38, 7, wo es heißt, daß „alle Gottesöhne gleichlos“, da Gott „die Erde erschuf“, v. 4. Phil. 148, 2 ff. werden sie ebenfallt mit unter denjenigen Wesen gerechnet, die er als „sein Heer“ mit den andern Creaturen geschaffen (Phil. 148, 4). Was der Ausdruck „Jahwe Bezaht“ auch mitunter den Gott der Kriegsherrscher betraut (vgl. 1 Sam. 17, 4) und *αυτο* die Heilene bezeichnen (Jer. 33, 22; Jer. 40, 20 vgl. mit Hiob 38, 1), in den prophetischen Büchern wird stets der Gott der Himmels-Herzöge genannt (sagen v. Schulp, Schöbner u. K. vgl. Jer. 5, 2; 33, 11; 44, 7; Ps. 80, 2, 12, 20).

Was für verschiedene Gruppen oder Rangunterschiede es unter ihnen giebt, berührt den Heilsglauben nicht, obwohl die h. Schrift sie voranzusetzen scheint. Wir meinen hier nicht jene Rankgeister und Geistesherren (Mitt. u. K.), von denen 2. B. Jer. 34, 22 mit Himmels auf irdischen Völkern oberglauben die Rede ist, sondern die Cherubim (1 Kor. 3, 24; 2 Kor. 12, 18 ff.; Ps. 90, 2); Verkörpern von den Seraphim (Jer. 6, 7 ff.), die dazu dienen, die Gegenwart Gottes in seinem Heiligthum zu veranschaulichen oder seine Weltregierung zu vermitteln. Die Engel, welche mit besonderen Namen gekennzeichnet werden: wie Gabriel = „Gottes Kraft“ (Dan. 8, 16; 9, 21; Luk. 1, 26 ff.), Michael = „wer ist wie Gott“ als Gottes Streiter für sein Volk (Ton. 10, 10; 12, 1; Off. 12, 7 ff.; Jud. 9; 2 Petr. 2, 11), Raphael = „Gottes Arzt“ (Leb. 3, 24; 5, 4, 16) werden nur durch die ihnen zugehörigen Function unterschieden. Eine sonderliche Stellung nimmt aber unzweifelhaft „der Engel des Herrn“ ein (Mat. 3, 1, „Engel des

Wundes: *ἄγγελος ἁγίος*; Joh. 65, 0 als „Engel seines Angesichts“ *ἄγγελος ἁγίος* bezeichnet, in welchem Er selbst, der Herr, erschien“). In ihm stellt sich (nach 1 Kor. 18, 1 ff.; 19, 26; 22, 1 ff.; 31, 1; 2. Kor. 3, 2 vgl. Aposst. 7, 30; 2. Kor. 14, 10; 23, 30; 4. Kor. 20, 10) theofachlich und in personlicher Manifestation Gott selbst dar. Denn: „sein Name ist in ihm“, d. h. er ist eine Offenbarung seines Wesens (2. Kor. 23, 3); und er erbet gradezu (in der ersten Person) des Johannes „Offenbarungsbüchlein“ (Büchlein, S. Schulz u. A.), bleibt aber dabei „persönliches Himmelswesen“, darf also nicht als bloß scheinbare „Ercheinung Johannes“ (Te Wette, Baeke, Weltkaufen, u. A.) betrachtet werden. Was darin immerhin ein prophetischer „Hinweis auf die in Zukunft werdende Immanenz“ (Delitzsch) d. h. auf die in Christo bezeugte, alle Engel überragende Selbstoffenbarung Gottes enthalten sein (vgl. Ebr. 1, 1 ff.; 3, 1 ff.: von einem „unerschaffenen“ Geisteswesen, in welchem etwas der Logos oder der zweite Person der Trinität selbst sich uns darstellen soll (so die A. T. Zeugnisse, Paul., Lehler, Rahnis, Phillips, Meiß u. A.), kann und darf nicht die Rede sein (I. o. S. 211 und vgl. G. v. H. v. A. „Engel“ in *Handb. d. K. G.*, Bd. IV, S. 364 ff.). Taggen spricht schon die Thatsache, daß „der Engel des Herrn“ auch im N. T. und zwar vor der erneuerten oder nach der eingetretenen Erscheinung Christi wiederholt erwähnt wird (Matth. 1, 1; 11, 10; Marc. 1, 1; Luk. 7, 24; Aposst. 8, 20; 12, 1; 27, 24 vgl. mit 2. Cor. 24, 16; Joh. 37, 36; Pf. 34, 8; 85, 6 f., wo überall nur von einem ewerlichen Engel die Rede sein kann). Außerdem wird im N. T. öfters darauf hingewiesen, daß im N. B. die grandlegenden Gottesoffenbarungen (wie namentlich die Geschöpfung am Sinai) durch engelische Geistwesen dem Bundesvolke, speziell dem alttestamentlichen Bundesmittler Moze nahe gebracht worden seien (vgl. 1. o. S. 261, 3, 10; Ebr. 2, 2; Aposst. 7, 40 ff. mit 2. Kor. 3, 1 ff.; Ebr. 1, 0 ff. s.).

Wenn im N. T. neben dem *ἀγγελος* (1. Thess. 4, 10; Jud. 9) *ἀγγελος*, *δουλος* (1. Petr. 3, 21), *ἄγγελος*, *κρηστος*, *ἀρχαί* genannt werden (Kol. 1, 16; Eph. 1, 21; 3, 10), so sind hier wohl — ihre mannigfaltigen Function entsprechend — Rang- und Würdengradschiede der Engel angedeutet. Bei der Voraussetzung einer „Menge himmlischer Hierarchen“ (Luk. 2, 10; Pf. 68, 18) und einer „Legion“ von Geistwesen (Matth. 26, 51; Mark. 5, 9) liegt dieser Gedanke ohnehin nahe. Wir sind aber nicht im Stande, ihn näher zu bestimmen oder für den Heiliggehabten zu verwerthen. Jedemfalls erscheinen auch die höher geordneten Engel nie als Präliminäre, sondern nur als Stellvertreter. Ihnen kommt daher nicht calistische Aetherschung zu — (Luk. 2, 10 wird die *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* ausdrücklich verwerthen) — geschweige denn directe Anbetung; denn Off. 22, 1 f. wird das *προσκύνησεν* als „Wohl allein“ zukommend bezeichnet (vgl. *Waldh.* 4, 10 f.), nicht dem Engel als einem „Mittelschritt“. Wo aber im N. B. der mal'ach Jahwe

„angebetet“ wird (3. B. 1. Mos. 18, 1 ff.; 2. Mos. 3, 1 ff.), ist dies mehr Ausdruck stummer Anbetung und erklärt sich darauf, daß hier im Engel der Herr selbst als Redend und handelnd eingeführt wird (s. o.).

Da die h. Schrift die Engel als Geister bezeichnet, schließt sie die Leiblichkeit, wenigstens das „Fleisch und Bein haben“ direct aus. Vgl. Luk. 24, 39 las der verklärte Herr sich den Jüngern selbst offenbaren, aber von dem *νεκρῶμα* ausdrücklich das „Fleisch und Bein haben“ verneint. Wir dürfen also aus Matth. 22, 30 ff. (wo es heißt, daß die Auferstandenen sein werden wie *ἀγγέλων κελύμιν*) nicht den Schluß ziehen, daß den Engeln eine leibliche Natur eignet (so 3. Th. Wolf, Ruck, Rahnis, Gata u. A.). Denn das *tertium comparationis* ist hier die Geschlechtslosigkeit oder das „Nicht freien“ (vgl. Luk. 20, 36, wo das *ἀσώματος* für die „Reinere der Auferstehung“ sich auf das *οὐ γυνώσκον* bezieht). Obwohl also die Geistwesen für Offenbarungszwecke sinnlich wahrnehmbar werden (nach Gottes Willen s. o.), oder gar sich wider ihre Natur (also in gottüberwiegender Weise) mit „Leidern der Menschen“ in fleischliche Gemeinschaft einlassen können (vgl. 1. Kor. 6, 1 ff. mit Jud. v. 6; 2. Petr. 2, 1), sind sie doch ihrem Wesen nach an keine fleischliche Leiblichkeit gebunden, noch auch in menschlicher Weise der Generationsfolge unterstellt. Ob ihnen gleichwohl eine höhere Licht-Leiblichkeit nach Art der *αἰμάτια ἀσώματα* (1. Kor. 15, 10 ff. vgl. Matth. 28, 3; Luk. 20, 12) zukommt, da sie mit den leuchtenden Geistern verglichen (Hies 38, 7; Pf. 89, 1; 148, 2 f.) und in Analogie mit „Winden“ und „Gewerksamen“ vorgestellt werden (Pf. 104, 4) — wor mag es entscheiden? Jedenfalls dürfen wir nicht apodictisch (wie v. Hofmann nach Analogie der A. T. Thut) ihre absolute Leiblichkeit behaupten, sondern müssen diese Frage als eine „offene“ dahingestellt sein lassen, ebenso wie die nach ihrem Verhältniß zu der Naturverleihen. Vgl. Hofmann zu Off. 7, 1 ff. wo das *ἀσώματος τὸν ἄσώματος ἀέρος* mit *τὸν ἄσώματος* über die Macht über die Winde (Pf. 104, 4; Ebr. 1, 3) aber doch nur im Dienste göttlich-wirksamen Willens (*ὡς καὶ ἡ πνεύματος ἀέρος*) zuweilen. Jedenfalls haben sie über unirenen räumlich-zeitlichen Schranken und werden als solche Geistwesen bezeichnet, die an „Leichte und Macht“ die Menschen überlegen (2. Petr. 2, 11; vgl. Off. 10, 1; *ἀγγέλων ἀσώματος*; 2. Thess. 1, 1; *ἀγγέλων δουλεύουσιν αἰσῶτος*; vgl. Pf. 103, 10). Aber in Bezug auf den Heiligem sind sie dem Menschen unterstellt, indem der Gottessohn nicht die Engel, sondern Menschenkinds an sich genannt (Ebr. 1, 14; 2, 7, 10), so daß dem Menschenhoheit auch die Engel unterthan sind (1. Petr. 8, 2; Eph. 1, 10 ff.; Psal. 2, 1 vgl. mit Mark. 1, 10; Pf. 8, 2). So heißt es, daß sie in das Geheimniß des Evangeliums hineinbezugslos getücht (1. Petr. 1, 12); daß sie den Logos des Herrn selbst nicht wissen (Matth. 24, 36), aber Freunde haben über jeden Sünden, der Würde thut (Luk. 15, 10), und an dem Leben der Heiligengemeinde innerlich Theil nehmen (Eph. 3, 10 vgl. mit 1. Kor. 11, 11;

Chr. 12, 21). Insonderheit wird das von den im Guten bewährten „außerwählten Engeln“ (*ἀλεκτόν ἀγγέλων* 1 Tim. 5, 21) gesagt, die „ihre Pflichten thun bewahren“ (Jub. v. 6; 2 Petr. 2, 4) und dauernd (*ὡς νεότης* Matth. 18, 14) das Angeficht Gottes des Vater's schauen, im Angeficht zu stehen, die nicht in der Weisheit fehler (Job 8, 14), ob sie sich gleich als „Engel des Lichts“ vorstellen und verstehen (2 Kor. 11, 14).

Es ist die ganze Schrift durchgehen von dem Gedanken einer in die Weltregierung und Heilseinsparung nach Gottes Willen eingreifenden Geisteswelt. Und mit besonderem Nachdruck wird von Christo Jesus ihre Person und Wirken bezeugt und zwar — wie schon G. J. Nitzsch (System § 90 Num.) hervorhob — gegenüber einer jüdischlich gefassten Umgebung, die das Engelwesen bestritt oder verneinte (vgl. Matth. 22, 23 ff. mit Apostelg. 28, 2; Matth. 25, 2; 26, 29; Marc. 8, 29; Luc. 9, 32; 12, 2; 15, 16). Doch der Herr an der schon genannten Stelle Matth. 18, 14 mit dem Ausdruck „Ihre Engel“ nur bildlich die Rindesgeistungen (gleichsam ihr besseres Ich) bezeichnen soll (so neuerdings W. Schmidl), kann doch nicht im Ernst gesagt werden. Von heiligerem „Schwungeln“ ist hier allerdings auch nicht direkt die Rede; wohl aber davon, daß den Menschenkindern zugewandte himmlische Geisteswesen (*ἀγγέλων ἐδράς ἢ ἀγαπῶν*) ihnen die Nähe Gottes verbrügten. Sind sie doch ausgerandt zum Dienste (*εἰς διακονίαν ἀνομιολόγων* Chr. 1, 14) bereit, die werden sollen die Seligkeit (vgl. Pf. 84, 2; 91, 11). Daher erscheinen die Engel da, wo in der Heilsgeschichte der Gemeinthe des neuen Bundes durch die Geburt Christi angekündigt werden soll (Luc. 1, 26 ff.; 2, 9 ff.), oder wo sein Heilswort durch die Auferschöpfung und Himmelfahrt zum Abschluß gelangt (Mat. 24, 3 ff.; Matth. 20, 1 ff.; Joh. 20, 12; Apokal. 1, 16 17), endlich aber, wie Christus selbst wiederholt und mit heiligem Ernst es bezeugt (Matth. 16, 27; 24, 21; Joh. 1, 31), bei der Wiederkunft des Herrn und dem schließlichen Gericht zur Vergebung seiner Reichsoffenbarung (Matth. 25, 21 ff. vgl. mit Off. 19, 12; 20, 1 ff.; 1 Thess. 4, 12; 1 Kor. 15, 24 ff.).

b) Es ist charakteristisch, wie für die Garamologie (f. m. u. § 20), so für die Angologie, daß im Grunde alle christlichen Confessionen in der Frage nach dem weitlichen Dasein einer Geisteswelt einig sind. Schon das Symbol Nic. weist darauf hin, daß Gott der Schöpfer *ὁμοῦς τε καὶ ἀσπράκτως* sei. Gegen die jüdische Meinung, als könnten die Engel eine Art Mittlerrolle — wie etwa die „Heiligen“ in der römisch- und griechisch-katholischen Verkündigung — einnehmen, erheben unsere Bekenntniskirchen Einsprüche. Sie gestehen zwar (Apost. Ver. 21, p 221) die Möglichkeit zu, daß *angeli in caelo pro nobis orant*; aber in dem schmalsteifigsten Kriticism (p. 205) schweigt Luther ausdrücklich die Folgerung, daß sie *arguantur* (prin: inde non sequitur — *angeli esse a nobis invocandos . . . ut*

*patronos et intercessores*; hoc enim idololatrium est et hic honor soli Deo tribuendus est. Damit ist nicht bloß „Anbetung“ *adoratio* (*ἀρεσκία*), sondern auch die „Bezeugung“ (*ὑποσχεσις*), wie für die Synode von Nicäa 787 feststellte, ausgeschlossen. Unsere eiten kirchlichen Gebetsbücher — namentlich die herrlichen Morgen- und Abendlieder — enthalten wohl die Bitte um Engelshülfe, aber stets an Gott, nie an die Engel selbst gerichtet.

Ueber die Natur der Engel waren bereits die ältesten Kirchenväter der Meinung, daß sie leiblosige Geister seien. So z. B. Iren. adv. haer. III, 20, 4: *angeli sunt sine carne*; Basil. d. Gr. de spir. s. 4 *μὲν οὐσία αἰώνιος ἴσους ἀνεπίστα*; Conc. Nic. II, 787: *ἀσπράκτως ἀγγέλων*. Gegenüber der Annahme einer hierarchia coelestis — besonders vom pseudo-Dionysius Areop. später ausgesprochen — erklärte Augustin (Enchir. 58) mit rühmend-würdiger Bestimmtheit: *ego me ignorare constitor*. Die von Joh. Damasc. und Pet. Lomb. unterschiedenen neun Rangklassen und drei Ordnungen wurden von einem a. D. in ihrer Stufenleitere nicht vermerkt (*quasi ob quales sint ordines inter angelos, insertum est. Rufus*). Vgl. Joh. Gerhard, Angologia sacra, Jena 1637. — Es genügt ihnen, feststellen, daß die Engel substantia (?) spirituales seien, ihrem Wesen nach leiblos (*ἀσπράκτως*), aber in der Offenbarungssphäre (*κατ' ἀποστολίαν*) sichtbar werdend, indem sie nach Gottes Willen eine unio occidentalis (d. h. zeitlich, nicht wesenhafte) mit der Materie eingehen. Gleichwohl werden sie als *verae hypostases* (completae, firmatae) bezeichnet, mit der facultas volendi et intelligendi (lib. arbitrium) versehen. Auch heißt es, daß die angeli *insigni aegendi potentia et virtute instructi* und in diesem Sinne dem Menschen überlegen seien; aber stets der Gottesmacht und dem Gottesreize unterstellt. Ihnen (als Geschöpfen Gottes) komme auch nicht „Erwigkeit“ (*aeternitas* im vorerwähnten Sinne, wie etwa dem Sohne Gottes) zu, sondern nur solche Dauer (severnitatis). Auch seien sie nicht „offengehendig“ (*omnip. sicutus repletivo*), sondern nur einer gewissen illocalitas hürje von ihnen angelegt werden, d. h. sie beherrschen den Raum nicht repletive sine circumscriptive (wie Gott), sondern nur definitive, d. h. loco aliquo coexistent trotz ihrer *summa agnitio*. Unseren menschlichen Zeit- und Raumbegreifen ist und bleibt jedoch diese ihre überzeitliche und überräumliche Eigenart unfaßlich.

Ueber den Stand (status) der Geisteswesen lehren unsere a. D., daß Gott sie ursprünglich (stat. originalis) als gut geschaffen (*justi, boni et sancti a Deo conditi*). Statt des ihnen eigentümlichen Willens (lib. arbitrium) konnten und sollten sie im Guten sich bestreiten, so daß sie — a Deo confirmati — als vollendetes Weiser in einem status glorie sic beschaffen. Sofern sie aber durch Sündenwillen sich von Gott abwandten (f. m. u. § 20, b), verfielen sie dem göttlichen Gericht und mußten auch im status





lich, an Tadeln und Bittsamkeit von Geistern zu glauben. So nach heutige. Sowohl Lipsius (S. 423) als D. Pfleiderer (S. 145) suchen es zu beweisen, daß diese „scharfsinnige“ Verfassung vom „überweltlichen Weltweisen“ durchaus „logisch widerspruchsvoll“ sei. Warum? — ist mir bei noch so eifriger Prüfung der Gegenargumente nicht klar geworden. Denn — falls es, wie Lipsius sagt, für „den kritischen Verstand“ ein „unverzaglicher Widerspruch“ sein soll, göttlich wirkende Kräfte als persönliche Wesen anzusehen, so müßte dieses Argument auch genau die Annahme eines persönlichen Gottes präjudicieren; so z. B. bei Wiedemann § 197, der eben deshalb die Engel-Vorstellung einfach für „unabwägbar“ hält!

Immerhin erscheint mir diese exotie Polemik verständlicher als die ungläubliche Gleichgültigkeit — ich möchte fast sagen Reichfertigkeit — mit der in der kritischen Schule diese Lehre behandelt wird. In seinem „Unterricht in der christl. Religion“ weicht der Verfasser von den Engeln kein Wort zu sagen und vom „Teufel“ ist im Zusammenhang mit dem „Ausspruch“ „Reich der Hören“ nur auf einer halben Seite (S. 30, S. 28) etwas zu lesen! Das wäre vollkommen verständlich, wenn Ab. Harnack mit seiner Behauptung Recht hätte, daß der Engelglaube seit je in der Kirchengeschichte ein „höchst untergeordnetes Moment“ gewesen sei (Christl. Welt 1899, S. 98). Tod darf man doch im Hinblick auf die Entwicklung der liturgischen und homöopathischen Literatur ebensovornig behaupten, als wenn wir das Gebets- und Glaubensleben der Kirche ins Auge fassen, selbst dort wo es sich — wie Ab. Harnack hervorhebt — als „massiver Geistes- und Sittenverfall“ kundthut und überzeit entfallt. Jedenfalls darf man diese Frage im christlichen Bekenntnis nicht bei Seite schieben. Wir haben schon, daß Hr. Riggsch und J. Raftan sich begnügen, nur anhangsweise sie zu berühren. Beide gestehen zu, daß sie „biblisch“ begründet sei; so, Hr. Riggsch erkennt an, daß der „Engelvorstellung eine wertvolle und wichtige religiöse Idee“ zu Grunde liege — nämlich die „Verbindung der göttlichen Weltregierung und seliger Gottesgemeinschaft“ (Dogmat. S. 394); und doch soll „die Uebersetzung von der Kräftigkeit der Engel kein wesentliches Theil des christlichen Glaubens“ sein! Nebenlich äußert sich, obwohl nicht der kritischen Theologie kühnend, W. Schmidt (Christl. Dogmat. II, S. 326 ff.). Vgl. Baudt, Lehre Jesu II, 1890 S. 121, 2; 184.

Ran, wir werden in der Lehre von der Sünde den näheren Nachweis zu liefern haben, wie wesentlich sie sei. Und neuerdings ist auch vielfach diese weittragende Bedeutung der Angelologie anerkannt und hervorgehoben worden, so namentlich von J. E. Hed (a. a. O.) und seinem Schüler Kübel (Christl. Lehrsystem 1873, S. 64 ff.). In fast übertriebener Weise bei Wilmor (f. v. u. Satanologie), der — ähnlich wie früher Swedenborg, Samberger, Wexler (in seinen „Beiträgen zur Dämonologie“ 1798,

S. 14 ff.) — sie zu dem „Hauptlehren der Schrift“ zu rechnen scheint. Gegen Helmhaus abzuweisende Annahme einer freilichen Naturwirkung Gottes durch Engelwesen haben wir schon oben (S. 417 f.) Einzelproben thun müssen. Denn: Sind alle diese, natürlich Mittelstufen als Geisteswirkungen zu lassen, so droht die Idee der „Erhaltung“ und die religiöse Bedeutung der „Naturordnung“ zu Boden zu fallen (s. o. § 18). Wenn Hofmann ferner behauptet (Schriftb. II, S. 37), daß die „Geisteswelt in Gottes Reich beschaffen“ sei, so erinnert das an die platonisch gefärbte Aufassung Warlensens (D. § 69 S. 119 ff.), daß es sich hier um eine „personifizirte Ideenwelt“ handelt. Die von Luthardt (Christl. W. 1838, S. 284) ausgesprochene Behauptung, daß die Engel „geistige Kräfte (?) Gottes“ seien, die lediglich „nach der Naturweise göttlichen Wirkens dienbar“ seien (nicht, wie der h. Geist, nach der Personseite des Menschen), ist mindestens mißverständlich. Da — nach Luthardt selbst — die Geisteskräfte doch als das Hauptgebiet ihrer Wirkksamkeit (auch auf Personen, denn auch nicht zur Verleugung) und entgegensetzt (vgl. Exeget. S. gut orientirten Artikel in der S. W. v. S. R. E. Bd. IV S. 365 ff.). Am besten und zugleich möglichsten äußert sich über diesen Lehrraum Franke (System der christl. Wahrheit I S. 353 ff.), indem er gegenüber der „unternatürlichen materiellen“ Welt die „übernatürlichen Geisteswelt“ lediglich von dem Gesichtspunkte aus behauptet, wie sie — von der Weltseite besetzt — „bognatlich“ nur nach ihrer dem Menschen zugewandten Seite“ erkannt werden könne und solle. In feinsinniger Art hat Köhler (Wiss. der christl. W. § 13, 1) diese ganze Frage behandelt; namentlich muß ich ihm zustimmen, wenn er von den Geisteskräften sagt, sie seien nicht „unmittelbare Vermittler aller Wirkungen Gottes auf die endliche Welt; auch nicht Vermittler der religiösen Beziehung des Menschen zu Gott, sondern dienen Gott im Kreise geschichtlicher Offenbarung als Mittel des Verkehrs mit den Menschen“. Darauf legt Köhler mit Recht den Nachdruck. Darin liegt auch meines Erachtens die Erklärung, wie für ihre Geltsamkeit, so für die Geisteskräfte der heilsbedürftigen Menschheit, von der wie im nächsten Abschnitt zu handeln haben.

## Abchnitt II.

### Die Heilsbedürftigkeit des sündigen Menschen.

(Hamartologie.)

#### § 18. Allgemeine Gesichtspunkte und Gliederung des Stoffes.

1. Von der ursprünglichen, gottgegebenen Idee des Menschen (§ 16, 1) zu seiner tatsächlichen Fehlentwicklung, die wir nunmehr näher ins Auge zu fassen haben, giebt es im Grunde keinen logisch zu begründenden Uebergang. Daher kam auch der Ursprung als solcher nicht das „Erkenntnisprinzip“ für das Wesen und den Ursprung menschlicher Sünde sein. In der Anlage menschlicher Natur lag zwar die Möglichkeit der Sünde (§ 16, 2) und die eventuelle Heilsfähigkeit für den Fall einer Fehlentwicklung (§ 16, 3). Aber der wirkliche Eintritt der Sünde und die dadurch hervorgerufene Heillosigkeit und factische Heilsbedürftigkeit der Menschheit ist und bleibt ein schweres Problem, das sich durch theoretische Erörterung ebensowenig klären läßt, als durch die abstracte Gegenüberstellung des „reinen“ Ursprungs und der „unreinen“ Bestimmung menschlichen Wesens. Diesem Problem in seiner gewaltigen Tiefe und Tragweite nachzudenken und es im Zusammenhange mit der christlichen Heils Idee und Heilserfahrung zu entwickeln, ist die Aufgabe dieses Abschnitts.

In dem vorigen traten uns unter dem Gesichtspunkte der Heilsfähigkeit des Menschen die von der Gottesidee beherrschten,

in der gottgeschaffenen Welt und gottesbildlichen Menschheit angelegten positiven Heilsbedingungen entgegen. Auf die Darlegung der (ontologischen) Generation folgt nun die Betrachtung der (empirischen) Degeneration. Die Heilsbedürftigkeit des Sünders (*ἁμαρτολῶς* — novon Hamartologie) ist die creatürlich bedingte Voraussetzung für die Erlösungs Idee, gehört also mit zu den im I. Haupttheil zu behandelnden „Heilsbedingungen“. Die Sündhaftigkeit des Menschen ist durch Gottes Schöpfungsordnung zwar ermöglicht, aber als (pathologische) Entwicklung keineswegs gottgewollt. Was Gott will und setzt, ist schlechthin gut, heilig und gerecht (§ 6 u. 12, 3). So auch das Wesen und die Natur des Menschen (§ 16). Aber die Sünde ist die ihm anhaftende, selbstverschuldeten Annatur, sein ihn verqualmendes Anwesen. Alle Versuche, das Problem des Bösen (*ποῦν τοῦ κακοῦ*) auf logischem oder ontologischem Wege zu lösen, mühten dahin gelangen, seine Nothwendigkeit zu behaupten. Dadurch aber wurde das Böse als ein Nichtseinjollendes, d. h. sein Schuldcharakter und seine Gottwidrigkeit verkannt. Daß Gott das Böse zuläßt, ja als Möglichkeit verkennt. Daß Gott das Böse zuläßt, das hängt damit zusammen, daß er die für Selbstbeherrschung bestimmte creatürliche Freiheit will und als Thatsache duldet, das hängt damit zusammen, daß er die für Selbstbeherrschung bestimmte creatürliche Freiheit wollte, die ohne Möglichkeit des Aushanderkommens keinen Sinn hätte, d. h. eine Illusion wäre. Wir haben schon wiederholt darauf hingewiesen (s. o. S. 251 ff. und sonst), wie diese Möglichkeit eine zeitweilige Selbstbeschränkung als Folge der ethisch gearteten Willensallmacht Gottes voraussetzt. Mit dieser steht und fällt der specifisch christliche Gottesbegriff und die Idee einer menschlichen Gesichtsentwicklung (s. o. S. 334 ff.). Hierin liegt jedoch immer nur die Möglichkeit einer gottwidrigen Selbstbestimmung der Creatur (in Folge formaler Freiheit s. o. S. 363 ff.). Die Wirklichkeit, näher das Warum der Sünde, läßt sich vernunftgemäß nicht erklären, da das Böse stets das Unvernünftige, sich selbst Beführende, weil dem Gottesgeiste widerstrebende ist. Daher gehört auch die Hamartologie, d. h. die Lehre von dem sündigen Menschen, nicht zur dogmatischen Ontologie (Seins- oder Wesenslehre Abschn. I),

sondern zur empirischen Pathologie (Krankheits- oder Unvermögenslehre vösch. II). Unser erster und zweiter Abschnitt der Glaubenslehre verhalten sich zu einander wie Sein und Nichtsein (Onto- und Deontologie, Generation und Degeneration). Das Nichtseinfolgende ist in diesem Zusammenhange angesehen immer auch das Irrelative, theoretisch Unfaßbare und Unbeweisbare (gegen Frank). Wie soll man aber dann dieses „Problem“ im System der Heilswahrheit darstellen und zu wissenschaftlicher Klarheit bringen, wenn es theoretisch unerkennbar und unbeweisbar ist?

2. Nach unserem Real- und Idealsprincip handelt es sich in der christlichen Dogmatik weder um abstrakte Theorien, noch um logische Analysen. Es gilt die Erfahrung belauschen und im Lichte des christlich geschulten Bewußtseins die Hemmungen des Lebens, wie es als solches in Gott ruht, verstehen und bekämpfen lernen. Dies wird dem in der Glaubenserfahrung stehenden Dogmatiker nur in dem Maße gelingen, als er in dem „Christus für uns“ den einzigen Heiland und Erlöser von der Uebermacht der Sünde erkennt und durch den „Christus in uns“ die Ueberwänglichkeit der Gnade Gottes erlebt. Dies ist aber nur möglich, wenn er die Tiefe der eigenen Schuld und Sündhaftigkeit in schmerzlicher Erfahrung durchschaut, so daß er die dämonische Gewalt des Bösen an dem eigenen Fleisch sozusagen mit Händen hat greifen lernen.

Das paulinische: „ich bin der vornehmste Sünder“ — ist der eigentliche Schlüssel für das dogmatische Verständnis, sowie für die wissenschaftlich-theologische Behandlung des hamartologischen Problems. Und weil es sich hier vor Allem um die rechte Deutung des persönlichen Schuldmomentes in dem sinnlichen Willen des sündigen Menschen handelt, bezeichnen wir diesen Abschnitt nicht als Hamartologie (so z. B. Fr. Kipich), d. h. als Lehre von dem „Bösen“ (Ontologie) der Sünde (*hamartia*) oder des Bösen im Allgemeinen (dann ist ja, wie wir oben sahen, im tiefsten Grunde ein Nichtssein), sondern als Hamartologie, d. h. als Lehre von dem *hamartolōs* (1 Tim. 1, 22), der durch seinen Eigenwillen und durch Freiwirtschaftsbrauch sich die Sünde hat zu Schulden kommen lassen und der als „eileuter Mensch“ (*ελεεινός ἄνθρωπος* Röm. 7, 5) durch die eigene Fleischselbst (vgl. Jak. 1, 22 die *ἴδια ἐπιθυμία*) immer wieder in Versuchung geführt wird. Erst durch solche selbstige Erfahrung wird die „Heilsbedürftigkeit“

des sündigen Menschen als eine selbstverschuldeten oder — wie oben gesagt — als „ewentliche“ Heilsbedingung ins rechte Licht gestellt.

Um den Sünder, in welchem die heillose und dämonische, lähmende und todbringende Macht des Bösen und Gottwidrigen sich regt und immer wieder eine Oberherrschafft des „Fleisches“ über den „Geist“ (des alten über den neuen Menschen) zu erringen sucht, wirklich kennen und in nützlichster Weise verstehen zu lernen, brauchen wir nicht etwa von unserem (christocentrischen) dogmatischen Glaubensprincip und von unserem eigenen Gnadenstande als Kinder Gottes in Christo zu abstrahieren, oder uns in außerchristliche Zustände des Heidenthums und des „natürlichen“ Menschen zu versetzen. Es wäre auch irreführend oder mindestens principwidrig, etwa auf der Folie des „Rechtendes“ (der *justitia originalis* § 16) mit unvermittelter Berufung auf den biblischen Bericht vom „Sündenfall“ den Charakter und Ursprung des Bösen zu bestimmen. Unser Erkenntnisprincip für das Wesen der Sünde liegt nicht im paradiesischen Urstande, sondern in der durch Christum uns gewordenen Heils- und Gnadenoffenbarung. Die ApPELLation an das christliche Bewußtsein und die eigenste Erfahrung jedes Gotteskinds muß hier im Vordergrunde stehen, wenn wir die menschliche Heillosigkeit und Heilsbedürftigkeit richtig verstehen wollen. Ist es doch gerade die Tiefe der Gnaden- erfahrung, die uns unter der Lupe des göttlichen Wortes erst in die Tiefen Satans und des eigenen Elends hineinschauen lehrt.

Insofern ist es richtig, daß das Evangelium uns noch tiefer demütigt als das Gesetz (A. Ritschl). Aber gleichwohl ist es das evangelisch vertiefte Gesetz Christi (Matth. 5, 18 ff.), das im Gemüthe des ringenden Gotteskinds die eigene Sünde auts schmerzlichsie erkennen lehrt und aus der gefühlten eigenen Heillosigkeit den Schluß auf die Heilsbedürftigkeit des gesammten adamitischen Geschlechtes erndoglicht, ja uns abnötigt (vgl. Röm. 5, 12 ff.; 7, 14 ff.; 1 Tim. 1, 16). Es ist dies die ethisch-religiöse Erfahrungsprämisse für die dogmatische Lehre von der Sünde. Ja, in der geistig-ethischen Auffassung und Herleitung des Bösen prägt sich im Gegen-

sag zur erst heidnischen (dualistischen) Similichtheitslehre, die das Böse als etwas Substantielles aus der Materie (*μάτη*) herleitet, ein wesentliches Moment christlich-sittlicher Weltanschauung aus.

3. Hier will aber auch der Unterschied der ethischen und dogmatischen Behandlung der Lehre vom Sünder betont sein. Die Ethik hat das Verhalten und die Entwicklung des „alten Menschen“ in dem Sinne darzulegen, daß der sittliche Kampf des neuen Menschen wider das Böse vom Centrum der Wiebergeburt aus bis in die einzelnen Gebiete des praktischen Berufslebens zur Nennwahrung des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung verständlich werde. In der Dogmatik, wo die Sünde vom spezifisch religiösen Gesichtspunkt darzulegen ist, handelt es sich vor Allem um die Erklärung des thatsächlich geschehen und Sühne fordernden Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen.

Daher werden wir in Anknüpfung an unsere christliche Heils-erfahrung und mit Rückbeziehung auf die gottesbildliche Anlage des Menschen (§ 16) zunächst den Eintritt der Sünde in die Welt, d. h. ihre Eigenart in Zusammenhang mit ihrem möglichen und wirklichen Ursprunge ins Auge zu fassen haben (Cap. I). Da — wie wir sehen werden (§ 19) — die menschliche Sünde in ihren ersten Anfängen und ihrer wachsenden Fortentwicklung uns auf einen jatanischen Hintergrund weist, so müssen wir die anthropologische Hamartogenese unter dem Gesichtspunkte der Satanalogie (§ 20) behandeln, um auf der Höhe des dämonisch Bösen das (subjektive) Heilsbedürfnis und die (objektive) Heilsbedürftigkeit des sündigen Menschen im biblisch-evangelischen Sinne tiefer zu erfassen.

Sodann wird sich unsere dogmatische Untersuchung dem empirischen Bestande, d. h. der factischen Herrschaft der Menschheitsünde in ihrer Gattungsgestalt und kuetendenden Macht zuwenden. Das zweite Capitel wird also zu zeigen haben, einerseits (§ 21): wie die Sünde jedem auf dem Generationswege geborenen Gliede der Menschheit als habituellem Zustand anhaftet; und andererseits (§ 22): wie sie als böser Gang, als Widertritt

des Fleisches wider den Geist, in der persönlichen Selbstbethätigung fort und fort kuetend und schuldbedingend zu Tage tritt. Wir sind daher berechtigt, diese Herrschaft der Sünde unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Sartalologie zu stellen.

Endlich werden wir im dritten Capitel die Folgen der Sünde zu beleuchten haben, wie sie uns zunächst (§ 23) in den verschiedenen Formen des Uebels als Lebenshemmung, als Straf- und Zuchtübel, sowie als Bewährungsmittel entgegenreten werden, und wie sie im Tode als dem „Sold der Sünden“ (§ 24) ihren Gipfelpunkt erreichen. Wir können daher die Lehre von den Folgen der Sünde unter dem zusammenfassenden Gesichtspunkte der Thanatologie behandeln. Denn in der Todesherrschaft kommt die Heilsbedürftigkeit des sündigen Menschen, sowie das ihn bedrückende Uebel zum intensivsten Ausdruck.

#### § 18. Zusammenfassung.

1. In den „Heilsbedingungen“ gehört — neben der „Heilsfähigkeit“ (§ 1—7) — das Verhältniß für die Heilsbedürftigkeit des sündigen Menschen (*ἀμαρτωλός*, davon Hamartologie). Damit treten wir an das durch Gottes Schöpfungsordnung (§ 13 ff.) zwar ermöglichte, aber in seiner furchtbaren Thatsächlichkeit und wesentlichen Nichtigkeit logisch, wie ontologisch unerklärbare Problem des widergöttlich Bösen heran.

2. Die Lehre vom sündigen Menschen wird — unserem christocentrischen Real- und Idealprincip entsprechend (Abd. I §§ 15 u. 16) — so zu entwickeln sein, daß mit Berufung auf das christlich geschulte Gewissen und auf der Höhe unserer Gotteskindschaft in Christo die schuldbedingende Gottwidrigkeit und Verdammlichkeit des Bösen klar zu Tage tritt.

3. Im Unterschied von der ethischen Behandlung der Sünde (unter dem Gesichtspunkte des zu überwindenden abnormen Verhaltens) hat die Dogmatik die Sünde vom religiösen Gesichtspunkte als Störung des Kindchaftsverhältnisses der



stanz, sondern Accidens der menschlichen Natur (Sol. Doct. p. 689 ff. u. 632 ff. gegen Flacius). S. w. u. § 21, h.

c) Der Gegensatz gegen die biblisch-kirchliche Sündenlehre greift so weit, als der manichäisch angehauchte Pantheismus (mit seinem dualistischen Hintergrunde s. W. I, S. 171 ff.) einzusetzt, und der pelagianisch gefärbte Deismus (mit seinem rationalistischen Spynegismus (I. W. I, S. 168 ff.) andererseits in ihren anthropologischen Konsequenzen sich geltend machen. Wört der Behauptung der Rechtsmäßigkeit des Bösen als eines mit der „Natur“ oder „Erlöslichkeit“ zusammenhängenden Entwicklungsmomentes (also mit Zurückführung auf Gott und Aufhebung des Schuld-schuldverhältnisses); hier die Ansicht von der Zufälligkeit der Sünde als einer levis macula und eines durch menschliche Willensfreiheit zu überwindenden Krankheitszustandes (mit Verkennung des freudigen Rauchs der Sünde und der Erlebensfähigkeit). Wir werden sehen, wie beide extreme Richtungen sich im Grunde berühren, indem sie den geistig-satanischen Charakter des Bösen ignorieren. Was für verhängnisvolle Konsequenzen sich daraus ergeben, läßt sich aus dem neuesten Werk von G. L. Immen („Die christliche Lehre von der Sünde. Eine Untersuchung zur system. Theol. I, 1897“) entnehmen. Wird — wie hier geschieht — der Satan („ein Fabelthum geschrieben“, so folgt mit immerer Hochverdrigkeit dreierlei (vgl. S. 257): 1. der Ursprung der Sünde in Gott; 2. ihr wesenhafter Zusammenhang mit dem Fleisch (als Sinnlichkeit); 3. die Möglichkeit ihrer Überwindung durch menschlichen Willen! — Vgl. dagegen die tiefgreifende Articulierung in der immer noch beachtenswerthen und anregenden Schrift von T. Hofstad: Die Lehre von der Sünde und v. Verfasser 1828, 2. A., 1870; angedeutet verweisen wir auf das — trotz seiner obenverzeichneten Idee von einem „jenseitigen“ Sündenfall aller „größtenteils“ Menschenteile — durchaus klassische Werk von J. M. Müller: „Die christl. Lehre v. d. Sünde“, 2 Bde. 1839, 3. Aufl., 1867. — S. auch Sartorius' Erstlingschrift: „Die lutherische Lehre vom Unvermögen des freien Willens“ u. 1821; und Lutherard's gut orientierte geschichtliche Entwicklung der „Lehre v. d. Sünde u. f. Verh. zur Gnade, 1863“.

### Erstes Capitel.

## Der Eintritt der Sünde in die Welt.

(Satanalogie.)

### § 19. Eigenart, Ursprung und satanischer Hintergrund der Menschheitsünde.

1. Das „Böse“ kann nur als Rehrseite des „Guten“ verstanden und richtig gemessen werden, ebenso wie das „Schädliche“

gegenüber dem „Nützlichen“, das „Schlechte“ und „Häßliche“ im Gegensatz zum „Werthvollen“ und „Schönen“. Böse (resp. schädlich) nennen wir auf unpersönlichen und sachlichen Gebiete Alles, was Gesundheit und Leben zu gefährden droht. Wir reden in diesem Zusammenhang von bösen oder schädlichen Thieren, ja von bösem Wetter, von böser Krankheit u. s. w. Als „schlecht“ — im Unterschiede von dem althochdeutschen „schlicht“ (= einfach, gerade) — bezeichnet man, was seinem Zweck widerspricht und in Folge dessen weder brauchbar, noch werthvoll erscheint. Ein schlechtes Haus nennt man ein solches, das häufiglich ist oder vor Wetter und Wind nicht zu schützen, Licht und Luft nicht zuzulassen vermag. Als „häßlich“ gilt uns, was formlos oder formwidrig, verjert oder verkrüppelt, dem ideal gedachten Ganzen sich nicht einfügen will und deshalb abstoßend wirkt. Ein häßlicher Baum ist ein solcher, der in der Entwicklung seiner Vollgestalt gehemmt worden ist; ein häßliches Bild, das sich dem Gesamtkörper nicht harmonisch einfügen will. Auch solche Epitheta, wie „schabhaft“, „faul“, „nichtig“ u. werden in ähnlichem Zusammenhang von rein binglichen oder unpersönlichen Dingen gebraucht. Und, soweit das „Nebel“ — Elend und Schmerzen, Leid und Ungemach — theilsächlich die Welt erfüllt und in den Massen verschlingenden und verzehrenden Todesgewalten grauenvoll und zerstörend zu Tage tritt (I. w. u. § 23 f.), überkommt uns wohl das niederdrückende Gefühl der Eitelkeit, Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Daseienden. Aber was eigentlich das Lebenennemde, was die Ursache des Bösen, Schlechten und Häßlichen ist, bleibt uns ein unlösbares Problem, so lange wir nicht die Eigenart der Sünde tiefer zu erfassen vermögen.

Das Wort „Sünde“, sowie die davon abgeleiteten Eigenschaftswörter „sündhaft“, „sündig“, „sündlich“ werden nur von persönlichen Wesen, näher von Menschen gebraucht.

Die Entleerung des Wortes ist unüber. Jedenfalls kann es nicht von „Sühne“ hergeleitet werden (vgl. Grimm, Gramm. I, S. 375), bezeichnet also nicht direct das „zu Sühnende“. Wohl aber weist es — nament-

sich in seiner göttlichen (synja), angefaßlichen (syn, sinn) und altnoeblichen Form (synja) auf den Begriff der Verneinung (Verweigerung des Gehorsams) hin. Damit verbielt sich der Grundbegriff der Schuld wie Jacob Grimm näher nachgewiesen hat (Theol. Stud. u. Krit. 1839, III, S. 747 ff.), wobei die „Schuld“ zunächst als ja leistende, aber theilhaftig nicht getheilte Verbindlichkeit (debitum) angesehen wird; jedann als das verantwortende Moment der Pflichtverletzung (culpa); endlich als strafwürdiges („büßfälliges“) Vergehen (reatus culpa et poena). Im Zusammenhang mit dem Schuldbegriff wäre also Sünde, worüber „Rechtserklärung, Beschreibung Sündenfinden hat“ (J. Meigand, D. M. Bd. II, S. 848), resp. das, was als Schuld bedingend strafwürdig und verdammlich ist. Wir werden sehen, wie diese etymologische Deutung des Wortes mit der biblischen Auffassung stimmt. Nur daß hier ebenso wie auf dem Gebiete christlicher Lebenserfahrung und gewissenhafter Selbstbeobachtung — das Moment des Gottwidrigen, des eigenwilligen Ungehorsams gegen den verpflichtenden und verbindlichen, im Gebot sich kundgebenden Worteswillen als das Entscheidende hinzutritt.

Die Natur als solche, das Sinnliche und Leibliche als solches ist nie sündig, ja kann gar nicht sündigen. Dies muß uns von vornherein feststehen und ist von größter Wichtigkeit in Bezug auf Herleitung, Begriffsbestimmung und Tragweite des Bösen im sittlichen und religiösen Sinne. Sünde ist nie das rein Thierische, sondern stets etwas Geistiges, aber in abnormer Tendenz und Richtung, im Widerspruch und Gegensatz zu dem geistig Guten und Gottgewollten sich vollziehend (f. o. § 6 S. 140 ff.). Die Sünde kann wohl Anlaß nehmen an dem sündlich reizvollsten (als Lustbegierde) oder ihren Wahnwitz ausschlagen in „Fleisch“ (sofern es wider den Geist geföhrt, f. w. u. § 21 f.). Aber ihrer Eigenart nach ist sie verneinender Wille. Wir können daher auch die unsfeter persönlichen Erfahrung so nahe liegende, unser Gewissen beunruhigende Menschheitsünde zunächst nur negativ bezeichnen, mögen wir sie uns nun als Unglaube oder als Ungehorsam Gott gegenüber, als Unwahrheit, Untreue, Unrecht oder Ungerechtigkeit u. vorstellen. In allen diesen verneinenden Bezeichnungen — die, wie wir sehen werden, den Geist, der stets verneint, zum Hintergrunde haben (f. w. u. sub 8) — liegt bereits die Gewißheit, daß wir die schuldbedingende Sünde weder auf die

finnlische Anlage des Menschen, noch auf ein göttliches Verhängniß oder gar „göttliche Veranlassung“ zurückführen dürfen. Dann wäre sie eben weder schuldbedingend, noch strafwürdig. Die Eigenart der Sünde schließt also stets Entartung in sich. Sie ist durch und durch Unart.

Aber jene rein formale Bestimmung: Aufhebung des creatürlichen Willens wider das göttliche Gebot — genügt hier ebensovienig, als der negative Begriff der Unart, des Unrechts, des Unglaubens und Ungehorsams u. Damit ist zwar ganz richtig der Freiheitscharakter des Bösen als Vorbedingung für die Zurechnungsfähigkeit angesprochen. Aber diese „Freiheit“ ist eben selbst nur eine formale, d. h. der Gott widerstrebende Wille der persönlichen Creatur ist nicht durch äußeren Zwang oder Naturnothwendigkeit dazu gedrängt, sondern bestimmt sich selbst in gottwidriger Weise, aber doch im Gegensatz zu jener wahren Freiheit, wie sie dem zu Gott geschaffenen Menschen als einem Gotteskinde eignet (f. o. § 16, \*). Diese Möglichkeit des „Neinsagens“, des „Auchanderskömomens“, müssen wir voraussetzen, sollte anders der Mensch als persönliches und sittliches Wesen sich entwickeln und bemächtig werden (f. o. S. 373 ff.). Selbst dem im Guten gefestigten, neugeborenen Gotteskinde bleibt ja die Möglichkeit, ja die Gefahr der Selbstbehauptung in eigenwilliger Freiheit. Nur daß sie dann eben als Abfall, als sündliche Verschuldung sich erweist und im anklagenden Bewissen als solche sich kund giebt.

Fassen wir aber die Sache tiefer, so läßt sich der neinsagende, der widerstrebende, der sozusagen „unartige“ Wille doch nie und nimmer als ein Vacuum, als schlechthin gegenstandslos denken. Mit der sündigen Abkehr von Gott, als dem wahrhaft Guten, als der heiligen Liebe (§ 6), muß Hand in Hand gehen eine Zulehr zu dem, was nicht Gott ist, zu der zwar von ihm und zu ihm geschaffenen Welt, die aber ohne ihn und wider ihn zum Bösen, zum Ivol wird. Und indem der Mensch, als zu Gott geschaffenes und für ihn bestimmtes geistig-persönliches Wesen, sich von ihm weg zum Creaturgenuß wendet, verfallt er — im Widerspruch zu



entgegen auf der Fosse der dienenden und aufopfernden Liebe des Gottes- und Menschensohnes, der sein Leben gelassen, um die Menschheit zu einer lebensvollen Reichsgemeinde Gottes zu vereinigen. Unser Reich- und Heilprinzip, der Christus für uns und in uns, zeigt uns am deutlichsten, wie und warum die selbstsüchtige Eigenliebe verhängnisvoll, ja tödend wirkt und wirken muß. Mag der Egoismus in der Form leidenschaftlicher Weltlust auftreten, mag er nach der Art träger Anlauf den pflichtmäßigen Dienst verlassen — immer wird er die Bande brüderlicher Gemeinschaft zerreißen und zerfressen. Aus der giftigen Wurzel jener dem Fleisch dienenden und dem Gottesgeist widerstrebenden Selbstsucht erwächst nicht bloß das Böse, Vigenhafte und Häßliche in ihrer den Menschen entstellenden Macht, sondern auch der mißgünstige und neidische Haß, wie er in geilen Trieben aus allen Keimformen sündlicher Egoität schwarzerhaft hervorspriest und schlängelndemartig den Lebensbaum der Menschheit zu ersticken droht.

So mag die Sünde in ihrer böswilligen Eigenart und Anart nicht nur an dem eigenen Lebensmark: wer sein Leben auf Kosten der Anderen zu erhalten sucht, der wird und muß es verlieren (Matth. 10, 39; Luk. 17, 33; Joh. 12, 25). Sie zerstört auch die gottgewollte Lebensgemeinschaft der Menschen unter einander. Mit der Gotteslieblichkeit und Gotteseinheit der Einzelpersönlichkeit droht auch die Reichgottesgemeinschaft, zu der die Gesamtheit in Christo bestimmt ist (1. o. § 16), zu Scheitern zu gehn. Die sündige Menschheit zerstört durch sich selbst die schöne gottgewollte Lieberung, Entartung und Entgliederung (Desorganisation und Dis-membration), Völkerfeindschaft und Völkerhaß — gleichsam ein Krieg Aller gegen Alle — ist die verhängnisvolle Folge der suchlos behätigten Sünde. Der selbstige „Uebermensch“ wird zum Unmenschen, so daß sich das Wort (1 Joh. 3, 14): „wer seinen Bruder hasset, der ist ein Todtschläger“ in unheimlicher Weise bewahrheitet. Es schwebt wie Verwesungsgeruch über tausend und abertausend Leichen! Und pestheulenartig greift das Gift sündlicher Liebesleidenschaft um sich und droht den Gesamtkörper zu

verseuchen — ein Beweis, daß die lebensschonlich-kästerne Selbstsucht nichts weniger als lebenszeugende Liebesmacht ist. Sie erweist sich vielmehr als tobringende, am Mark des Lebens nagende Schwindsucht. Glend und Siedthum gewinnen die Ueberhand. Und es läßt sich mit Händen greifen, daß die Sünde nicht bloß der Leute Verderben ist, sondern daß sie als selbstigemollte auch schuld-behängend und verdammtlich ist. Das kann sie aber nur dann sein, wenn sie nicht auf der göttlichen Welt- oder Naturordnung als solcher beruht, sondern als Selbstthat des Menschen aus dem eigenwilligen Mißbrauch der Freiheit hervorgegangen ist. Inwiefern solches nicht bloß möglich, sondern auch wirklich geschehen ist und fort und fort geschieht, haben wir in dem Folgenden weiter zu untersuchen.

2. Was die h. Schrift uns über den Sündenfall der ersten Menschen berichtet, darf — trotz dem psychologischen Tieffinn und der inneren Ueberzeugungskraft jener urgeschichtlichen Ueberlieferung — nicht den Ausgangs- und Anhaltspunkt bilden für unsere dogmatische Darlegung über die Entstehung und den Ursprung der Menschheitsfäulnis. Es bliebe jener Bericht für uns nur eine grau in grau gezeichnete, unverständliche Initiale im Bude der Menschheitsgeschichte, wenn wir das, was dort geschrieben steht, nicht fort und fort im eignen Innern nachzuerleben und nachzuweisen im Stande wären. Dazu kommt, daß für den gläubigen Christen das Bild des ersten, sündig gewordenen Adam den schärfen Contrast bildet zu dem in der Versuchung sich bewährenden zweiten Adam. Der Fall der Protoplasten gewinnt in solchem Licht seine verhängnisvoll tragische Bedeutung (s. § 21). Den Stempel der Wahrheit trägt aber jene Urgeschichte insofern, als sie sich bis heute in jedem sündigen Menschenherzen wiederholt. Hat doch selbst ein Philosoph wie Kant, das: *de te fabula narratur* in diesem Zusammenhange hervorgerufen! Insbesondere wird der in christlicher Lebenserfahrung geriffte, in der Schule des Evangeliums zu tieferer Selbsterkenntniß gelangende Mensch es zu befähigen im Stande sein, daß jede Sünde ihrem giftigen Keime nach aus einer Lust-

begierde entspringt, die insofern böse ist, als sie die gottgesetzte Schranke durchbricht und dem Eigenwillen sich in den Dienst stellt. Daß solches unter Vorpiegelung einer Selbstherrlichkeit geschieht, ist ein Beweis für die verlockende Macht des Bösen. Gott hat den Menschen zur „Freiheit“ bestimmt (§ 18, 2). Diese sollte sich in dem willigen Gehorsam des zu Gott geschaffenen Menschenkinde als die Richtung selbstthätigen Willens im Guten bewähren und so zu wahrer (materialer) Freiheit entwickeln. Deshalb hat Gott in weiser Selbstbeschränkung dem Menschen mit dem Bewußtsein der maßgebenden Schranke auch die Fähigkeit des „Neinsagens“, des „Auchanderskönnens“, also der Ueberwindung der Schranke verliehen. Der mögliche Mißbrauch der Freiheit (im formalen Sinne) ist die notwendige Voraussetzung für ihre dauernde Bewahrung (im materialen Sinne). Das Gewissen, d. h. das moralische Bewußtsein von dem Sein-sollenden, schließt als warnende und mahnende Stimme zugleich dieses in sich, daß es für den Fall der Nichtbefolgung des gottgewollten Guten strafend und richtend reagiert, d. h. das Schuld- und Schamgefühl, die Furcht vor Strafe und Gottesgericht wachruft.

Es liegt also dem Anfang und Keimpunkt der Sünde jedes ein Mißbrauch der Freiheit zu Grunde. Das Motiv aber für solchen Mißbrauch kann nur liegen und liegt thatsächlich bis auf den heutigen Tag in jener eigenwilligen Lust des Menschen, selbstherrlich sich die Güter anzueignen, die Gottes Schranken sendendes Gebot ihm amnoch versagt hat. Zweifel an Gottes Wort und Gebot, Mißtrauen und Unglaube also, bilden den psychologischen Hintergrund für das thatsächliche Abweichen (Sollte Gott gesagt haben?). Und jenes „Nur werdet sein, wie Gott, wissend das Gute und Böse“ ist die tragische Schreie jener vorgepiegelten Selbstherrlichkeit, die ehrsüchtiglos sich dem Willen Gottes entgegensetzt, ihm also die Ehre raubt, indem sie „die eigne Ehre sucht“. Darin zeigt sich das Götze und Lügenhafte der Sünde, daß sie eine Gottgleichheit für den Menschen usurpiert, eine „Selbstheit“ und „Selbständigkeit“, die ihm thatsächlich nicht zukommt, soll

er anders seine Bestimmung zur Gotteskindchaft und -ähnlichkeit erfüllen.

In dem der sündigende Mensch kraft selbstherrlichen Eigenwillens Gotte die Ehre raubt, gelangt er gleichwohl nicht zur Selbstbefriedigung, noch auch zum ungehörten Selbst- und Ehregefühl. Die erwachende Unruhe des Gewissens vergällt ihm den Genuß seiner selbst und macht ihm auch die Lustbegier zur Qual. Nicht nur, daß er „im Genuß verschmachtet vor Begierde“, sondern „unbefriedigt jeden Augenblick“ zerquält er sich in dem Gefühl der Verschuldung. Und dieses steigert sich in dem Maße, als das heilige, in Christo erfüllte Gebot — die Grundforderung der Liebe zu Gott und dem Nächsten — jenem Bewußtsein nahe tritt, ohne ihm die Kraft der Erfüllung zu verleihen. Die Strafmüdigkeit und Verdammligkeit der Sünde tritt ihm doppelt schmerzhaft entgegen; der in Christo offenbar werdende Gotteswille dient ihm zum Spiegel tieferer Selbsterkenntnis und zum Motiv der Selbstanklage. Mitten im Genuß äußeren Glückes wird er doch ein Knecht der Todesfurcht und zittert vor dem heiligen Gotteszorn und dem Gericht über die Sünde. Ja, es wird ihm in dieser, seinem innerlich idealen Wesen widersprechenden Sphäre nimmermehr heimathlich zu Muthe. In seinem Glend fühlt er sich als verlorner Sohn, in dessen Herzen die Sehnsucht nach dem Vaterherzen noch nicht ganz erloschen ist. Trotz jener tiefempfundenen „Rettenschmerz“ ringt er nach Freiheit und weiß es, daß „ein edler Sklave in ihm ist, dem er die Freiheit schuldig ist“. Dieses Alles ist ein Beweis dafür, daß die Menschheitsübende in ihrem tragischen Schuldcharakter nicht aus dem eigenen Wesen des Menschen hervorgegangen sein kann, sondern einen unheimlichen, dämonischen Hintergrund haben muß.

3. Der biblische Bericht vom Sündenfall weiß durch Erwähnung der „Schlange“ auf eine an den Menschen von außen herantretende Versuchung hin. Wir lassen es hier noch dahingestellt sein, ob in dem verführerischen Wort, das sie spricht, der Teufel versteckt ist. Jedenfalls ist es ein geistiges Motiv,

das sich in den Worten kund gibt: „hat Gott wirklich gesagt?“ und „Ihr werdet sein wie Gott ic.“ Damit ist der Keim des Mißtrauens Gott gegenüber und des falschen, hochmütigen Selbstvertrauens in die Seele des Menschen gesenkt. Mag auch jener „Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen“ dadurch eine „Lust für die Augen“ geworden sein: „begehrenswert“ erschien er doch nur, „um durch ihn Klug zu werden“. Das Verführerische war nicht der sinnliche Reiz, der ja „allen Bäumen des Gartens“ innewohnte. Das das Weib verlockte, war der verbotene Baum und der in Aussicht gestellte Erfolg des Essens von ihm. Die Zustimmung und die darauf folgende Selbstthat im Widerspruch zu dem ihm bewussten Gottesgebot ist und bleibt des Menschen Schuld und begründet seine Strafwürdigkeit, wie sie in dem daran folgenden Fluch über die Sünde zu Tage tritt. Aber — abgesehen davon, daß mit jenem Fluch sofort auch ein lebenbringendes Ergeißel- und Heilswort verbunden ist (1 Mos. 3, 15 f.) — weist uns des sündig gewordenen Menschen innere Stellung und Herzensbewegung darauf hin, daß er als Sünder zwar nicht der Unschuldige, aber doch auch nicht der Urschuldige ist. Das Erlösungsbedürfnis und — damit zusammenhängend — die Erlösungsbedürftigkeit erscheint nicht ausgeschlossen, sondern mit begründet und erklärt durch die Eigenart der vom ersten Adam begangenen, im zweiten Adam zu sühnenden Sünde.

Hier zeigt sich — auch wenn wir von dem typischen, urgeschichtlichen Bilde des Sündenfalls absehen — jener oben erwähnte tragische Charakter der Menschheitsünde, auf den wir unserer eigenen Erfahrung gemäß hinweisen mußten (S. 4 ff.). Die angstvolle Gewissensuntersuche und die peinliche Empfindung der eignen Mäße läßt sich weder durch entschuldigendes Gerede, noch durch selbstgemachte Zeugnisklätterhülle beseitigen. Das drängende Gefühl der richterlichen Gottesnähe und der verschuldeten Todeswürdigkeit verschärft nur noch das Bewußtsein der eignen Gottesferne und Heillosigkeit. Und doch zeigt sich in alledem ein wirkliches und mahres Heilsbedürfnis, welches uns den Beweis liefert,

daß der sündig gewordene Mensch nicht schlechthin heillos und ehrfurchtlos geworden ist. Er hat nicht bloß „Lust zur Sünde“, er fühlt sie auch als drückende Last. Die von ihm selbst schmerzlich empfundene Distanz schreit gleichsam nach hartmütiger Auflösung; das friedelose Herz sehnt sich nach dem „süßen Frieden“, den es in der eigenen Brust nicht mehr findet — Alles ein Beweis, daß er nicht selbst jenseits ein Teufel ist. Wie er von Gott auf die Heilsfähigkeit hin angelegt war (s. o. S 16), so ergiebt sich aus jener tragischen Eigenart der Menschheitsünde die mit der Heilshoffnung und Heilssehnsucht verbundene Heilsbedürftigkeit.

Es handelt sich also bei dieser Untersuchung nicht um ein apodictisch hingestelltes oder lediglich aus biblischem Zeugnis sich ergebendes „Dogma“ in Betreff des Daseins und tatsächlichen Wirkens einer satanischen Weltmacht. Die täglich erfahrene, in uns selbst sich bezeugende Gewissensuntersuche, das sich Hinauslehnen aus der Sklaverei sündlicher Neigung und Gewöhnung, der Zwiespalt im eignen Ich, das harte Ringen des ehrlichen Sünders wider die sündliche Pflichtvergessenheit, wie es auch dem unwiedergeborenen Menschen möglich, ja heiliges Bedürfnis ist; endlich die ipsisich christliche Erfahrung eines durch den Geist Jesu hervorgerufenen Hasses wider die dämonische Macht des Bösen — dies Alles ist ein Thatbeweis dafür, daß der Mensch sich in der Sünde nicht wie in seinem „Eigenen“ bewegt, sondern daß die Sünde noch jetzt fort und fort durch verführische Weltmacht an ihn herantritt.

Nur so erklärt sich uns einerseits der durch alle Völker, ja selbst durch die verwildertsten Menschheitsgruppen hindurchgehende Schrei nach Erlösung und Sühne, wie andererseits die Unfähigkeit, aus eignen Macht über die Sünde Herr zu werden und die Ketten der Knechtschaft zu brechen. Erst die Annahme eines dämonischen Hintergrundes der menschlichen Sünde giebt uns den Schlüssel in die Hand für das Verhältniß einerseits unserer Heilsfähigkeit, andererseits unserer Heilsbedürftigkeit. Heilsfähig ist und bleibt auch der sündig gewordene Mensch, weil er eben kein Satan ist, sondern wider die Verführung zu kämpfen sich befreit und innerlich



des Fleisches auf 1 Mos. 6, 2 ff. aber Joh. 1, 12 ff. beziehen und mit der *ἀνομιᾶ τῆς σαρκὸς* (= ἥμα) die kosmisch: Irrenden (*ἀνομιᾶ τῶν κόσμων*) 1 Joh. 2, 15 ff. mit Matth. 18, 20; Mark. 8, 20: *καρτῆρα τῶν κόσμων* 2 Joh. 1, 6) als das wesentliche Moment der Menschheitsfunde in den Vordergrund stellen. Es liegt jedoch in der Hand, daß die h. Schrift sowohl die leibliche Natur des Menschen, als auch das unsterbliche „Begehren“ und die sichtbare Welt als solche aus Gott dem Schöpfer zurückführt (1 Mos. 1, 1; 2, 12 ff. ἡμαρ ἡμαρ vgl. Offb. 5, 6; wo sollen das „eigene Fleisch“ nicht heißen, sondern es nähren und pflegen; Kol. 2, 12); denn: alle Creatur Gottes ist als solche gut (*καὶ τὸν κόσμον θεοῦ καλοῦν* 1 Tim. 4, 4). Daher wird auch an jener Stelle 1 Mos. 6, 2 hervorgehoben, daß die Menschen (wegen ihrer „Verirrung“ *οὐστ*) „Fleisch“ geworden seien, so daß wir v. 3 sieht, „alles Dichten und Trachten des Herzens“ durchaus hätte ward alleseit“ (*εὐνοίας καὶ βουλήσιν ὅτι ὅτι* 27 γν’ 28). Das stimmt genau mit dem Wort des Herrn Matth. 15, 19: aus dem Herzen gehen hervor böse Gedanken (*ἀκαλογαὶ τανυστοί*) κ. . . Werden doch alle drei Worte: *σάρξ*, *ἐκδησία* und *κόσμος* nicht bloß *seculo medio*, sondern im Sinne des Guten und Gottgerechtesten vielfach gebraucht. So im Munde Jesu Joh. 6, 51 ff., wo er sein „Fleisch“ (obwohl das Fleisch als solches nicht mehr ist v. 52 und Matth. 26, 41 vom der „Schwachheit des Fleisches“ die Rede ist) als geistverfüllte Lebensspeise den Seinen zu essen geben will; oder wo er sogar als der verklärte Herr auf die Wirklichkeit seiner *σάρξ* hinweist (Mat. 24, 20). Aber doch die Entstehung des Bösen im Fleisch (Joh. 1, 1 vgl. Joh. 1, 1; Röm. 1, 1: *ἐκ σαρκῶν καὶ σαρκὸς καὶ οὐκ ἐκ θεοῦ* 2 Joh. 2, 1) nur deshalb möglich und wirksam, weil das Fleisch eben nicht an und für sich sündiger Art ist (vgl. Röm. 8, 2; 1 Petr. 3, 12; 4, 1 *κατὰ τὴν σάρκα*). Selbst bei Paulus, der, wie wir w. 2. (§ 21, a) schon merkt, das Fleisch allerdings als gegenwärtigen „Wohnsitz“ der Menschheitsfunde bezeichnet (Röm. 7, 25 ff.; Gal. 5, 12 κ. sonst), wird doch die *σάρξ* selbst zur Offenbarungsstätte Gottes (1 Tim. 3, 16 *ἐκδησία ἐν σαρκὶ*). So daß Christus ein *σῶμα τῆς σαρκὸς* zugesprochen wird (Kol. 1, 2; vgl. 2 Kor. 5, 10; vgl. Offb. 2, 14; 5, 1). Das Fleisch, obwohl es als solches „das Reich Gottes nicht erben kann“ (1 Kor. 15, 50 ff.) und der Beganglichkeit unteilhaft ist (1 Petr. 1, 2; Ps. 102, 12; 103, 14; Jes. 40, 6 f.), eignet doch den verschiedenen Creaturen Gottes nach seiner „Schöpferischen Ordnung“ (1 Kor. 15, 28) um schließlich zu voller Weckung und Heiligkeit erhoben zu werden (Offb. 21, 1) mit Jes. 40, 2; 66, 21 ff.; „alles Fleisch wird die Herrlichkeit des Herrn sehen“ und „anbeten vor ihm“. Selbst da, wo die Sünde als „Fleischeslust“ bezeichnet und gebrauchsmacht wird (1 Joh. 2, 16; Gal. 5, 17; Röm. 7, 2 ff.), handelt es sich nicht um die Sündlichkeit als solche: — denn es werden auch rein geistige Sünden, wie Eysucht, Betruglichkeit (Gal. 3, 3), Gottesfeindschaft, ja engelische „Wirklichkeit“ dar-

unter befaßt. Vgl. Kol. 2, 10 f., wo nur *σῶμα τῆς σαρκὸς* und Röm. 8, 4 f., wo von *σῶμα τῆς σαρκὸς* die Rede ist. Die Sünde zeigt sich erst dort, wo aus dem Widerstreit zwischen Geist und Fleisch (Gal. 5, 17; Röm. 7, 15 ff.) die Herrschaft des letzteren über den erstern hervorgeht (Röm. 6, 11 ff.). — Ja, selbst das „Begehren“ — die *ἐκδησία* als solche — ist an und für sich nicht sündlich. Christ es doch von Christus selbst: *ἐκδησία* *ἐκδησία* (Kol. 22, 28) und bei Paulus (1 Tim. 3, 1): *κατὰ τὴν ἐκδησίαν* (Kol. 22, 28) und bei Paulus (1 Tim. 3, 1): *κατὰ τὴν ἐκδησίαν*. Ja, der Apostel erlei (2 Petr. 1, 12) von seiner *ἐκδησία* „bei Christo“ sein“ (vgl. a. 1 Petr. 2, 17; Offb. 18, 11). Selbst von den Engeln wird ein *ἐκδησία* anspricht (1 Petr. 1, 12). Erst da, wo das Begehren als ein *ἐκδησία* angesehen wird, teilt es den „Wesense“ sich auf Verbotoenes richtet oder maßlos wird, teilt es den Charakter der gottwidrigen Sünde: so gegenüber dem Gehot 2 Mos. 20, 14 (*ἐργῆ σὺ*), wo die LXX überetzt: *οὐκ ἐκδησίαν* (vgl. Röm. 7, 5 ff.; 15, 2; Offb. 2, 2; Jes. 1, 1; 1 Petr. 2, 11). Mit der „eigenen“ Betrüben Begierde (2 Tim. 4, 2) gehen dann die „weltlichen“ Begierde (*καταμύνη ἐκδησία* 2 Tim. 4, 2) Hand in Hand (vgl. 1 Joh. 2, 17), ohne daß deshalb die „Welt“ 2 Tim. 4, 2) Hand in Hand (vgl. 1 Joh. 2, 17), ohne daß deshalb die „Welt“ sündet sich. Selbst könnte es nicht heißen: Also hat Gott die Welt sündet (Joh. 3, 14; Joh. 6, 12 κ.) und alle Creatur Gottes ist gut (1. a. 1 Tim. 4, 4); denn *ο κόσμος ὅς ἀπὸν ἐποίησε* (Joh. 1, 10; vgl. 1 Mos. 1, 21; Joh. 1, 1) und Christus giebt der Welt Leben und Licht (Joh. 3, 1; 6, 22; Joh. 9, 2). Erst die entartete Welt als *κόσμος σῶμα* (Joh. 8, 22; 12, 31) ist der Sünde und der satanischen Macht unterstellt (s. Joh. 14, 30). In diesem Zusammenhang heißt es *ο κόσμος ὅλος ἐν τῷ σαρκὶ κατὰ* (1 Joh. 5, 12). Denn die Welt hat „das Ihre lieb“ (Joh. 15, 19). Ihr Selbst (*τὸ σῶμα τῶν κόσμων* 1 Kor. 2, 12; 8, 10) ist von Gott abgefallen. Als solche soll sie „Abstrouben“ werden (1 Joh. 5, 4; Offb. 3, 2, 12 κ.); denn der „Welt Fremdschaft“ ist „Gottes Feindschaft“ (Jes. 4, 4). Schon deshalb erscheint es unangösig und unbenutzbar, daß Gott der h. Wortschöpfer und Weltstifter irgendwie Ursacher der Sünde ist. Gott ist ein Licht und in ihm ist keine Finsternis (1 Joh. 1, 2). Er ist *ἀειπαύτος κατὰ* (Jes. 1, 12). Er haßt gottloses Bösen (Ps. 5, 2; 11, 5; 49, 4; Jer. 61, 2; Jer. 44, 1 f.) und ist nicht ein Gott, der am Frevler Wohlgefallen hat (Ps. 6, 4; vgl. Jer. 1, 12; 68, 10). Wo von Weckung oder Steigerung der Sünde durch Gott die Rede ist (2 Mos. 9, 10; 16, 4; Röm. 8, 12; 2 Petr. 2, 12), da wird diese selbst schon vorausgesetzt; die Steigerung aber trägt den Charakter des Geirichtiges (Röm. 1, 24; Ps. 69, 28; Offb. 21, 1 f.) und der zur Entscheidung drängenden Gottesmacht (Röm. 7, 12: *ὁ νόμος κατὰ ἐκδησίαν ἀπέβαλε τὴν ἁμαρτίαν ἀπὸ τῆς ἐκδησίας*). An und für sich ist und bleibt die Sünde *ἡ ἁμαρτία ἐξ ἑαυτῆς* (Röm. 8, 7; Gal. 4, 4; vgl. Ps. 51, 2; an die allein habe ich gebündigt). Warum? Weil man dem Geleht Gottes sich nicht unterstellen

mit (Röm. 8, 4 ff.) und die Hebräisierung eines Gebotes die Vertheidigung an Allen in sich schließt (Gal. 2, 10; *οὐκ ἔστιν ἕνεκα*).

Es wird daher die Sünde als ein *εἰσπραγματικόν* bezeichnet (Röm. 8, 4 ff.). Wie im N. T. die Gesetzeshetzerung (1 Mos. 27, 16; Ps. 119, 2; vgl. 2 Mos. 20, 4; Apokal. 7, 2) und Hundbrüchigkeit (Ps. 50, 10 f.; Jer. 11, 2) als die specif. Momente der schuldbringenden und schuldbringenden Sünde erscheinen (2 Pet. 2, 17), so im N. T. die Aufhebung des Willens (also der eigentlichen Freiheit) wobei das schon alttestamentlich geoffenbarte Gesetz der Liebe (5 Mos. 6, 7; 8 Mos. 19, 15; Matth. 22, 37; Joh. 13, 34). Ihm zu gehorchen, ist der Mensch schuldig (*ὀφείλει* Röm. 13, 8); wer es nicht thut, bleibt als Schuldbeladener unter dem Fluch des Gesetzes (*κατά τὸ νόμον* Gal. 3, 10) und dem Gericht unterstellt (*ὠνάθετος* Röm. 8, 10 ff.) und muß des Gotteszornes gewärtig sein (Eph. 2, 3; Joh. 3, 18, 20). Die hier betrugte Abfichtlichkeit ist nicht ein wesentliches Moment des bibl. Sünden- und Schuldbegriffes. Weder doch das A. T. (4 Mos. 15, 20) wie das neue auch vom Sündner der Unwissenheit (Apokal. 3, 17; 17, 20 vgl. mit 3 Mos. 5, 18; 4 Mos. 15, 22; Ps. 19, 10; 1 Petr. 1, 12; 2 Pet. 2, 15; Röm. 7, 7 ff.) im Unterschied von gesteigerten, eventuell ungetriebenen That- und Gefinnungsünden (vgl. 1 Mos. 15, 20 mit Gal. 4, 12; 1, 10; Matth. 12, 21 f.; Eph. 10, 22 f.; i. m. S. 22, 2). Nur daß die Schuld selbstverständlich in graduellem Fortschritt ihren Höhepunkt erreicht durch bewusste Nichtachtung des Gesetzes oder der Gnade (Röm. 4, 15; 7, 12). — So sehr aber die Sünde vereinenden Charakter trägt, so erscheint doch die eigensichthelbstliche Lust als ihr spezifisches Motiv und die mächtige Mittelst- und Absicht vor der Mensch (Joh. 5, 41; 12, 43 ff.) als der Hauptgrund jenes Augenscheinens, der alle Sünde innerwärts (Röm. 14, 23; *καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐκείνος ἠγάπησεν τὴν σάρκα*). Denn alle Sünde (Joh. 3, 19), alle Gottlosigkeit und Abgötterei (1 Joh. 5, 21) wurzelt im Angedenken. Christus selbst — dessen Geist die Welt überführen soll von der Sünde, daß sie nicht glauben an ihn\* (Joh. 16, 8) — hebt warnend hervor, daß die Sünde zum eignen Leben\* (Joh. 12, 25) auf. 17, 15; Matth. 10, 28) — *καὶ τὰς δὲ ἐν ἐσέρῃ ψυχὰς* (Eph. 14, 20; vgl. 1 Kor. 10, 24; 2 Kor. 10, 28; Phil. 2, 1) sie führen Alle das Jüdel 2 Tim. 3, 2: *καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἀγαθὸν οὐ φέρει* — der Cardinalpunkt der tragischen Menschheitsünde sei: reaglich, weil sie als Widerstand zum vornehmsten Gebot aufopfernde Liebe (Mark. 12, 30 f.) das „Verleugern des Lebens“ (Matth. 10, 28; Auf. 17, 31; Joh. 12, 25) und den buckerüberbringer Fuß (1 Mos. 4, 6 ff.; vgl. 1 Joh. 3, 12—13; 2, 11; Matth. 5, 21) zur Folge hat; ja schließlich sich zu jenem Gottgleichseinwillen fähig, wie Paulus es 2 Thess. 2, 3 ff. (vgl. Phil. 2, 6) als Höhepunkt der Sünde schildert.

Alles das entspricht nun jener einseitig schlichten, aber unerhöchlich tiefen biblischen Erzählung vom ersten Sündenfall. Die Hebräisierung gott-

gelehrer Schranken (1 Mos. 2, 17), weckenden mit dem Mißtrauen gegen Gottes Wort (1 Mos. 3, 1) und dem ungemessenen Götze nach göttlicher Erkenntnis und Sanktion (1 Mos. 8, 2) zerfällt die Abfichtlichkeit des zu Welt geschaffenen Mensch und giebt ihm wenig dem nachherigen Folgen angemessener Selbstschutz und Selbstheiligkeit: dem heintägigen Selbst der eigenen Blöße (1 Mos. 3, 7), dem qualvollen Schuldbewußtsein trotz allem Versuch der Selbstenttäuschung (1 Mos. 3, 11 ff.), der innerlich-unstollenen Furcht vor Gott dem Herrn (v. 8 f.) und dem drohenden Todesfluch (v. 10 ff.). Auf aber der sündig geworden Mensch in seinem Scham- und Schuldgefühl, in seinem irdischen und geistigen Bewußtsein, trotz aller Furcht vor ihm lebenden Gott empfindet und ihn als Heilbringer und Waise bedenkend Helfer ersehnt (1 Mos. 3, 15, 20 f.). kann uns als ein Beweis dafür gelten, daß er sich in der Sünde nicht verlor hat, daß er nicht selbst zum Adamen geworden. In der bibl. Bericht deutet die redende Schlange ebenfalls auf eine Wirklichkeit, veräußerlicher Art und nöthig uns, den Ursprung der Sünde in einem gleichwohl-übernatürlichen Hintergrunde zu suchen (vgl. Weich. Ent. 2, 1 ff.; doch des Theists wird es der Tod in die Welt gekommen). Tacitus nennt Christus den Teufel des Menschensünder von Anfang\* (Joh. 8, 44), dessen „Gigant“ die Lüge ist. Und Paulus, obwohl er den Eintritt der Sünde in die Welt als durch den „einen Menschen“ (*ἄνθρωπος ἑστὸς ἁπλοῦς*) voraussetzt (Röm. 5, 12 vgl. mit 1 Kor. 15, 22 f.), sagt doch den ersten Sündenfall als „Beizug“ von Seiten der Schlange (2 Kor. 11, 3) und bezeichnet ausdrücklich das Weib als die „Wahrheitsführer“ (*ἡγεμενίστρια* 1 Tim. 2, 4). Es ist gewiß nicht gumbold, sondern beruht auf alter Ueberlieferung, daß der Prophet Jesaja (27, 1) den „Levithan“ als die „schädliche“ und „gewundene Schlange“ bezeichnet, und daß bei der schließlich Abkehrung des Bösen die „alte Schlange“ ausgeworfen (Eph. 12, 2) und geradezu *ἀποθνήσκω* und *σάρκα* genannt wird (Off. 20, 4). Für die ersten Menschen freilich — wie für Tausende heut zu Tage — ist wohl kaum ein klarer Bewußtsein jener dämonisch verachtlichen Macht vorausgesetzt. Darin liegt eben das betrübliche Moment in jenem Geist der Sünde (2 Joh. 4, 2; Eph. 4, 14 ff.; 2 Kor. 11, 3). Und darin liegt es ferner begründet, daß der „armfelige Mensch“ ein „Stande der Sünde“ (Joh. 8, 21; Röm. 8, 1) und „ein Kind des Zornes“ (Eph. 2, 3) geworden ist. Daraus erklärt es sich endlich, daß er die Sünde nicht bloß als böse Lust, sondern stets auch als schmerzhaft empfindet und nach ihrer Abkehrung — wenn auch vergeblich — ringt und zwingen soll (1 Mos. 4, 6 ff.; Röm. 6, 12 ff.). Seine Heiligkeit, wie Selbstbärtigkeit tritt in dem Sündler zu Tage (Röm. 7, 14); *κατακείμενος ὑπὸ ἁμαρτίας, τίς με ἴσμεν ἐκ τοῦ ἁμαρτίας τοῦ δουλεύοντος αὐτοῦ* (vgl. Maiber, Die neutestam. Lehre von der Sünde 1886; Krabbe, 2. u. der Sünde und dem Tode 1886; Strauß,





lungspunct notwendig verbunden, so muß Gott, der solchen Proceß gewollt und geordnet hat, der eigentliche Ursacher des Bösen sein, d. h. das Böse hätte auf Sünde 'gottgewolltes Wollen' zu sein. In beiden Fällen verläßt die Sünde ihren Schuldcharakter. Fragt man aber, warum denn Gott als der Willensbegehrte der Menschen zu geschehen, daß er sündigen konnte, und warum er, als die allmächtige Liebe, nicht von vornherein die Sünde unmöglich machte, so zerfällt man das Freiheitsproblem, verkennt die Selbstbestimmung des Gottes der Weltgeschichte und macht eine ethisch-religiöse Entfremdung der Menschheit unmöglich. Mit einem Wort: der Determinismus ist der Tod für alle sittliche Selbstbestimmung und religiöse Selbstverwirklichung des schuldabweisenden Menschen. Hier dagegen sah die Systeme des deistischen Nationalismus und pantheistischen Naturalismus. Sie wuzelten beide in der atheïstischen (im Egoicismus und Manichäismus offen zu Tage tretenden) Idee von der Selbstlosigkeit als dem Ursprungspunct und eigentlichen Träger der Sünde. Diese sagen, 'Sinnlichkeitslehre' — die geeignet ist, mit dem ethisch-religiösen Schuldcharakter des Bösen auch das geistige Freiheitsmoment in der sündlichen Verneinung des guten und heiligen Weltströmens über Bord zu werfen — läßt sich ebenso bei den Stimmführern des alten Nationalismus, wie in den Kreisen des Speculativen und mystischen Pantheismus nachweisen. In, nach die moderne, von Rietschl beeinflusste Theorie scheint mir dem Nachweis einer Abköthlung des Sünden- und Schuldbegriffs nicht entgegen zu können.

Kant hat bekanntlich mit seinem 'radicalen Bösen' der oberflächlichen, vulgär-rationalistischen Sinnlichkeitslehre entgegengetreten und durch den 'categorischen Imperativ' des Willensgesetzes das Bewußtsein der Pflichtverletzung als das Wesen der schuldbedingenden Sünde schärfen wollen. Und in gewissem Sinne müssen wir diesem 'Zermalmenden', diesem modernen 'Moses' das Verdienst zuschreiben, dem schauderlich-peinlichstrenenden Optimismus durch Hinweis auf den allgemeinen menschlichen und unanstreifbaren 'Gang zum Bösen' entgegengetreten zu sein. Es ist sogar für Kant bedenklich, daß er diesen 'Gang' — ähnlich wie Jul. Müller in seiner Zeit — auf einen vorzeitlichen Fall der einzelnen Seelen (in der intelligiblen Welt) meint zurückführen zu müssen, um den Schuldcharakter des Bösen zu wahren. Das will aber Alles nicht recht stimmen zu dem 'empirischen' Charakter des Menschen, wie Kant ihn auffaßt. Denn da wird ihm nicht bloss das Freiheitsmoment problematisch, sondern der 'sinnliche Gang' erscheint als das ausschließliche Moment und die Hauptursache der Abweichung vom Willensgesetz. Und dieses wiederum ruht auf autonomer Grundlage, so daß der beginnenden Selbstanklage doch schließlich eine tugendhaft-autonome Selbstbefreiung entspricht! Kant weiß allerdings den Gedanken energisch zu-

rück (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1, 2), daß das Böse in der sinnlichen Anlage des Menschen bereits enthalten sei (denn weder es etwas Thierisches, Ungerechnungsabhängiges); aber er will auch davon nichts wissen, daß der sinnliche Gang Product des bewußt bösen Willens sei (das wäre leuzlich)! Welcher erscheint ihm das Böse als bloßmögliche 'Reinheit des Herzens', da man die 'unberührten Triebfedern' — also die Sinnliche Anlage des Herzens — in die 'Maxime des Gutes' aufnehmen; und 'radical' Sinnliche Anlage — in die 'Maxime des Gutes' aufnehmen; und zugleich als 'von uns selbst' zu nennen er es, weil es uns angeboren und zugleich als das sogenannte 'Grundlage' des Bösen (unserer 'Natur' anhaftend) die sogenannte 'Grundlage' unserer Maximen unter den Gesichtspunct einer sinnlich motivierten, 'Soll- oder Möglichen' zueinander steht. Demgemäß heißt ihm 'sündigend' 'soll' als: 'lieb' zu stellen geeignet ist. Demgemäß heißt ihm 'sündigend' 'soll' als: 'lieb' zu stellen geeignet ist. Demgemäß heißt ihm 'sündigend' 'soll' als: 'lieb' zu stellen geeignet ist. Demgemäß heißt ihm 'sündigend' 'soll' als: 'lieb' zu stellen geeignet ist.

Lang dem immer wieder bei Kant sich wiederholenden tiefen Gedanken, daß das Böse in der 'freien Willkür' der Wahl (als dem 'moralischen Bewußtsein des Menschen') wurzeln müsse, weil es nur dann sein auch als Schuld (reatus, culpa, dolus, malus dolus) zugerechnet werden könne, steht hier geistige Freiheitgrund des Bösen ihm ein rein 'intelligibler', wider dieser geistige Freiheitgrund (in der Zellfolge) nachweisbar. Er ruht gleichsam empirisch noch geschichtlich (in der Zellfolge) nachweisbar. Er ruht gleichsam empirisch noch geschichtlich (in der Zellfolge) nachweisbar. Er ruht gleichsam empirisch noch geschichtlich (in der Zellfolge) nachweisbar. Er ruht gleichsam empirisch noch geschichtlich (in der Zellfolge) nachweisbar.

So steht denn auch hier die Auffassung vom Bösen und der Entstehung der Sünde, im Zusammenhang mit der menschlichen 'Sinnlichkeit' (sensibilitas) und 'Rationalität' (imparitas), gebildet unter der 'Einsichtigkeitslehre', so daß auch der 'Hypothese' der 'Radikalität' (corruptio, pravitas, inicitia) und der 'Verfälschung des Fleisches' und dem 'Widerstreit des Fleisches wider den Geist' hergeleitet wird. Das die Benutzung auf die Schrift (1. Kor. 6, 4), daher: auf Paulus (Röm. 7, 15 ff.; Gal. 6, 11 ff.) hier nicht am Platze ist, haben wir bereits oben (S. 448 ff.) nachgewiesen. Lediglich das 'Widerstreitmoment' jener Theorie (die ersparungsreiche Überherrschschaft des Fleisches im natürlichen, sündig gewordenen Menschen (1. u. 2. Kor. 8, 21) erst dort zur Geltung kommen kann und darf, wo man den geistig-bösem Hintergrund im Bewußt, Bösen und Ursprung der Sünde erfasst und zugehend hat (vgl. Grenzfl. zum Ursprung der Sünde II. Bd. 1 gegen die 'Theorie

vom Heiligung der Sünde aus der Sinnlichkeit" v. 2. Aufl. 1862, S. 28 ff.; I. dargegen Heßler, Die Bedeutung des Wortes *sapere* im N. T. 1855; Wundt, Die Begriffe „Fleisch und Geist“ im paulin. Sprachgebrauch 1878; Clement a. a. D. S. 179 ff. 257).

Die Sinnlichkeitslehre bleibt u. G. unüberwunden, so lange man das Böse als ein naturnotwendiges Moment der menschlichen Entwicklung ansieht. Das kann zu geschehen, daß man die Sünde (wie Fischer) aus der „materialischen *vis iners*“ herleitet, oder mit Hegel (Etwas, Bismarck § 769) als „Steherbleiben auf der Naturstufe“, als die „vom Steigen sich Haltende Subtilität“ bezeichnet, oder aber mit Schleiermacher (I. 399 ff.) definiert: als „eine durch Selbständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Entzweiung der bestimmten Kraft des Geistes“, resp. als ein „Nachträglichwerdensein des Guten“ des „höheren Selbstbewußtseins“ durch die reagierende Macht des „niederen“ oder „sinnlichen Selbstbewußtseins“; oder aber mit K. Rabe (Etwas I, S. 241 ff.), als autonome Wirklichkeit des Sinnlichen (statt der Vergeistigung des materiellen Substrats)!

Von diesem Standpunkt aus wird die Sünde mit der Geschichts-entwicklung als notwendig verknüpft gedacht, wobei das Bestimmende, Widerpruchsvolle, Lobbeweisende und Schuldbedingende des gottwidrig Bösen erkannt, je schlichtlich Geist selbst als Urheiser oder Veranlasser des Bösen (Klein) gefaßt werden muß. Der „Sündenfall“ erscheint dann entweder (wie bei den meisten Theosophen) als erste Verküpfung sinnlicher Geschichts-Lust; oder aber (wie bei den pantheistischen Geschichts-philosophen) als „die erste große Fortschritt in der menschlichen Selbstständigkeit“ (E. Etwas), als das „erste Absteigen der Vernunft“ (Schiller) oder als „Ubergang von der Thierheit des Menschen zu wahrer Freiheit“ (Hegel), ja als berechtigter Aufbruch des zur Gottheit sich emporgingenden (prometheischen) Menschengeistes gegen die Wirkmächtigkeit (Zemeteriosität, Heteronomie) eines anmaßlich göttlichen Nachhabers (G. v. Hartmann, Nießche)! Von diesem Standpunkte aus ist es erklärlich, daß man den Cain als Prototyp menschlicher Geistesgröße (Byron, neuerdings v. Mayr) und den Lucifer als den (mit der Venus verbundenen) Licht- und Freiheitbringer der Menschheit verkehrlichen konnte (Richard Dehmel)!

Daß der Sünde selbst, wie dem ersten Sündenfall ein Verderben bringendes, geistig-ödematisches Element als treibendes und verachtliches Motiv zu Grunde liegt, davon will die sogenannte „moderne Weltanschauung, — auch auf dem Gebiete der neueren Theologie, wie es scheint — nichts wissen. In der sogenannten Schultheologie, wo nach des Meisters Ausdruck das Moment der „Unwissenheit“ und des „Unvermögens“ der Sünde haften bekannt wird (vgl. N. u. W. III S. 77), liegt zwar ein ziemlich allgemeiner Protest gegen die „erbsündliche“ b. h. „physisch bedingte“ Corruption vor

(f. h. u. § 21, c); aber der spezifisch geistige Charakter der Sünde als gottwidrige Willensrichtung und Heberrettung des göttlichen Gebots tritt doch in dem Maße zurück, als das „Geist“ selbst abgesehen wird und die im „Evangelium“ allein zu Tage tretende sündentilgende Gottesliebe zur alleinigen Quelle der Sündenverkenntnis gemacht wird. Selbst in Rastens sonst tiefgehender Darlegung kommt das Schuldmoment in dem Begriffe der Sünde nicht zu voller Klarheit, weil er von „schuldloser Sünde“ redet und den Unterschied der Schuld- und Sündenstufen ohne Rücksicht auf den höchsten Charakter und Hintergrund des ausgereiften Bösen dargelegen unterwirft (vgl. Dogmatik S. 320 ff., dagegen Dr. Nießche a. a. O. S. 303). Ich nehme (vgl. Dogmatik S. 320 ff., dagegen Dr. Nießche a. a. O. S. 303). Ich nehme die christliche Lehre vom Satan nicht als eine vor optimistischer, vor pessimistischer Sinnlichkeitslehre und lehrt und die Sünde im Zusammenhang mit dem „Geist, der stets verneint“ erkennen und in ihrem tragischen Schuldcharakter tiefer erfassen.

## § 20. Die Lehre vom Teufel und dem satanischen „Reich des Bösen“.

1. Bei der Frage nach dem Dasein eines bösen Geistesreiches, begun eines persönlichen Teufels an seiner Spitze handelt es sich für uns nicht mehr um die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit der Existenz solcher Geisteswesen. Wie haben das Dasein der Engel (als freier, gottgeschaffener, persönlicher Geisteswesen) betrachtet als möglich, wirklich und für den christlichen Heilsglauben hochbedeutend erkannt (§ 17). Daraus ergibt sich von selbst die Folgerung, daß es auch abgefallene Geister geben kann, selbst wenn wir (f. h. u. § 2) das Motiv ihres Abfalls und den wirklichen Eintritt einer gottwidrigen Willensentscheidung innerhalb der reinen, in Gottesgemeinschaft stehenden Geisterwelt zu begründen, d. h. in seiner logischen Evidenz zu erfassen nicht im Stande sind (f. o. § 18, S. 437 ff.).

Von dem herein möchte ich hier — um Mißverständnis abzuwehren — hervorheben, daß meines Erachtens von einem „Glauben an den Teufel“ noch weniger die Rede sein darf, als von einem Glauben „an Engel“ (f. o. S. 402 ff.). „Glaube“ setzt immer Heiligenvertrauen und volle persönliche Glaubensvorsatz voraus. An den Teufel „glauben“ schließt für den Christen den schmerzlichen Selbstverzicht in sich, da er das Böse und den Argen kosten und bekämpfen lernen soll. Der Glaube an den Teufel wäre also purer Angst-

Übergläubigkeit. Durch ihn wahrer man zum Recht Satans. Glauben können und sollen wir nur an Gott und an Christus, den Tenzelkristen (1 Joh. 8, 1; Matth. 12, 28). Aber fonschl her „Christus für uns“ (unser dogmatisches Realprinzip), als der „Christus in uns“ (unser dogmatisches Idealprinzip) stellt mit innerer Folgerichtigkeit in uns die Überzeugung, d. h. die Glaubensgewissheit, daß es einen Tenzel und ein Reich des persönlichen Wogen giebt, von Christus für uns bekämpft und erlösendströftig überwinden; und daß wie als Christus kraft des Geistes des „in uns“ lebenden und wirkenden Peren und Gelandes fort und fort in igtlichem heiligen Kampf, die satanisch verführende Macht des Bösen niedergebungen und niedergebunden haben. Da liegt es denn für den erlehrten Christen auf der Hand, wie bebenlich es ist, diese überaus wichtige Sache und Heilsfrage im System der Dogmatik zu ignorieren oder als fakultatives Problem bei Seite zu schieben, wie das in den Kreisen der neueren Theologie geschieht (Kittschl, J. Kattan, Dr. Wlisch, neuerdings sogar W. Schmidt u. A. f. u. u. sub c.). Mit welchen „Gefühlen“ diese „modernen“ Theologen das alttestamentarische Schick und Tenzelbild wider den „alt bösen Feind“ flagen und der freudigen Bewusstheit leben können, daß, trotz „groß Macht und viel Witz“ — wie sie „auf Erden nicht feind Gleichen“ haben — „ein Wertlein im fallen kann“, dürfte schwer verständlich sein.

Jene oben erwähnte (abstrakte) Möglichkeit eines bösen Geistesreichs wandelt sich in tragische Wirklichkeit für den Christen, der — mit Luther und allen aus der Ansechtung herausgebornen Gotteskindern — die Erfahrung des dämonischen Charakters der Sünde vor Allen an sich selbst gemacht hat. Es gilt eben die „Tiefen Satans“ im Lichte der Schrift und im Zusammenhange mit dem eigenen (mikrokosmischen) Kampf wider die Sünde zu erkennen. Dann erst können wir ein Verständnis gewinnen für den gewaltigen (makrokosmischen) Niefenkampf zwischen Gottes- und Weltreich, zwischen Christus und Belial, wie er sich nicht bloß (prototypisch) in dem siegreichen Lebenskampf Jesu heilsgeschichtlich vollzogen hat, sondern in der gesammten Kirchen- und Völkergeschichte fortsetzt.

Raffen wir zunächst das persönliche Erfahrungsmoment näher ins Auge. Da handelt es sich nicht bloß um jene unheimlichen Sünden und Gedanken, die unser persönliches Glaubensleben (selbst in den heiligsten und höchsten Gebetsmomenten) durchkreuzen, die

gleichsam plögllich und unvertnerkt in den feinsten Formen der Verführung (durch Zweifel oder Sicherheit, Kleinglauben oder Mißglauben) an uns herantreten. Es ist zugleich die schmerzliche Erfahrung des durch ganze Zeiten- und Kulturepochen hindurchgehenden Zusammenhangs der Sünden, wodurch wir zur Wachsamkeit und zum Hebelkampf gedrängt werden sollen. Jenes Unschickgriffen und die aufsteckenden (epidemischen) Macht des Bösen giebt sich in der furchtbaren Gefogenähigkeit, ja über das Bewußtsein der Einzelnen hinaus in der Stetigkeit ihres Wachstums zu erkennen. Hier wird der wahrhaft dämonische Charakter der fortschreitend Böses erzeugenden Sünde offenbar. Die Menschheit selber faunt und darf nicht als einziger oder gar selbständiger Factor dieser wuchernden „Unkrautfaat auf dem Acker der Welt“ (Matth. 13, 28 f.) angesehen werden. Selbst die „Kinder der Vosheit“ ahnen etwas von jenem unheimlichen Hintergebunde, von einer Macht des Bösen, der sie trotz allem Kampf durch eigene „Vernunft und Kraft“ nicht gewachsen sind. Die Unruhe im schmerzlich bewegten Gewissen ist des ein Zeuge. Gerade der jütllich erstere Mensch — — auch bei von der Gnade Gottes noch unberührte und ungebrochene — weiß sich dort, wo er gegen die Macht des Bösen ernstlich zu ringen sucht, durchdrungen von einer Scheu, von einem gewissen, moralisch edleren Widerwillen gegen die vielleicht nur unklar geahnten dämonischen Mächte. So wird auch dem in der Selbstkritik sich läutern wollenen Menschen das Böse eine zu überwindende, nicht wegzumägende Laß. Er seht sich in seiner Sisyphusarbeit von ihr befreit zu werden. Er seufzt unter ihrer Schwere. Er empfindet sie wie ein Verhängnis — Alles ein Erfahrungsbeweis dafür, daß die Sünde nicht sein eigenes Wesen sein kann, daß er sie nicht sozujagen aus sich selbst erzeugt, sondern von außen empfangen hat, sei es nun durch List und Betrug oder durch eine verführliche Geistesmacht, der er unterliegt (f. o. S. 444 f.).

Neben diesen Erfahrungsfatsachen erscheint aber auch für die streng wissenschaftliche dogmatische Untersehung des Daseins eines persönlichen Hebers der Sünde von tiefgreifender Bedeutung.

Ja, wir könnten sagen: die christliche Satanologie ist der dogmatische Prüfling für eine geistig vertiefte Hamartologie und die entscheidende Vorbedingung für eine wahrhaft christliche Soteriologie (s. Abschn. IV). Wenn man den Teufel leugnet oder sein Dasein in Zweifel zieht, so giebt es in Bezug auf die Idee des Bösen nur zwei Möglichkeiten, die aber beide in die Irre führen. Entweder muß man die Sünde in der menschlichen Natur vererblichen (substantialisiren), d. h. den Menschen als den spezifischen Erzeuger und Träger des Urböses fassen. Daraus ergäbe sich jene oben schon gekennzeichnete und zurückgewiesene manichäische (pessimistische) Verfertigung des Bösen, welche die menschliche Erlösungsfähigkeit aufhebt und das thatsächliche Heilsbedürfnis, sowie die tiefe Heilssehnsucht des Menschen unerklärlich macht (s. o. S. 443). Oder aber man muß die Sünde als eine jeweilige (accidentelle), jeden Augenblick wieder aufhebende und in diesem Sinne durchaus individuelle Willensentscheidung der menschlichen Einzelpersonlichkeit sich vorstellen. So gelangt man aber zur pelagianischen (optimistischen) Verflüchtigung des Sündenbegriffs, die wir bereits als oberflächlich und erfahrungswidrig zurückgewiesen haben (s. o. S. 455), da sie die Sündenrechtlosigkeit des Menschen verkennet und seine Heilsbedürftigkeit in der Konsequenz aufhebt. Dazu kommt, daß die Annahme eines persönlichen und rein geistigen Urhebers der Sünde — wie sie in der biblisch-christlichen Lehre vom Teufel enthalten ist — den stärksten Grenzwall bildet gegen die grundlegenden Irrthümer, die die Sünde aus der Sinnlichkeit, aus der natürlichen Gebrechlichkeit, aus der geschichtlichen Entwicklung oder dem göttlichen Nachschuß (resp. der Schöpfungsordnung) herleiten wollen (s. o. § 19, c). Denn dem Teufel fehlt die Sinnlichkeit; er ist der starke Geist, der seine „geschichtliche Entwicklung“ kennt oder durchmacht; und als „Geisteswesen“ ist er eine gut geschaffene Creatur Gottes (§ 17), in der das „Böse“ nur aus der gottwidrigen Willensrichtung hergeleitet werden kann, was — wie wir gesehen (§ 19) — allein dem richtigen und wahren Begriff der schuldbehebenden und verdamnlichen Sünde entspricht.

Mit vollem Recht jagt J. T. Peck (G.L.Z. II, S. 399): „Der Begriff des Bösen gewinnt durch die christliche Satanologie seine principielle Klarheit und die schärfste Abgrenzung vom Begriff des Guten, also die höchste Bestimmtheit, ethische Schärfe. Nur in diesem Zusammenhang wird das Böse bis in seine Spitze vertieft und in seinem geschichtlichen Brennpunkte erfaßt, nämlich als Geistigkeit und selbstthätige Persönlichkeit (Nicht als etwas bloß physisch und empirisch Determinirtes). Kehtigkeit T. Peck, Dogm. II, S. 265; Sartorius, Moraltkeol. I, S. 137. Es ist mir daher unverständlich, wie man „das Bösen der Sünde“ (s. Walter, R. A. J. 1838, S. 294 ff.) darlegen kann, ohne ihren jehonischen Hintergrund zu verlassen.“

Es schützt uns aber schließlich die Annahme eines dämonisch „Urgen“ (*πρωτός*), resp. eines persönlichen Urhebers des Bösen auch vor der Verflüchtigung der soteriologischen Thatsache. Wird das „Böse“ durch Leugnung des Teufels dem Gebiete des Persönlichen entnommen, d. h. wird es zu einer bloßen „Idee“ oder einem „negirenden Princip“ verflüchtigt, so genügt auch eine „Idee“ oder ein „positives Princip“ zur Ueberwindung des Bösen und Herstellung des Guten. Fast man das Böse realistisch-substanzial als „hemmende Naturkraft“ sinnlicher Art, so wird das Gute idealistisch-subjectiv als „fördernde Geistesmacht“ gedacht werden müssen. In beiden Fällen verliert man das Bewußtsein der Erlösungsnothwendigkeit und der alleinigen Heilswirksamkeit in Christo Jesu. Daher dürfen und müssen wir sagen: mit dem persönlichen Teufel steht und fällt auch der persönliche Teufelsüberwinder. So erweist sich — wie wir das in jener christologischen und soteriologischen Darlegung (w. u. IV, 1—3) sehen werden — die Wahrheit des alten Sages: nullus diabolus nullus redemptor.

2. Ueber das Wesen Satans und seines „Reiches“ eine positive dogmatische Aussage zu veruchen, scheint aber nicht nur auf unüberwindliche Schwierigkeiten zu stoßen, sondern geradezu principielle Bedenken nachzurufen. Ist schon das Böse an sich, ja die thatsächlich als bedrückende Schuld von uns erfahrene Sünde für den begreifenwollenden Verstand ein undurchdringliches Mysterium, wie viel mehr jener geistige Urheber des Bösen, jenes schreckliche Wunder eines „absoluten“ Gottesjenes!

Es liegt ein unerschütterliches Wahrheitsmoment in jenem Ausspruch eines unter Schlierenscherer's Einfluß stehenden Bibelforschers (Völk), wenn er meint, die Lehre vom Teufel sei ein „schweres dogmatisches Kreuz“, ein Problem nicht bloß für die christliche Kirche, sondern auch für den christlichen Glauben, der „in seiner obersten Weisheitsheit und höchsten Wirklichkeit oft schwer an ihm zu tragen“ habe. Mit einem gewissen Recht hat man auf diesen unheimlich-düsteren Gebiet gewandt vor dänemäskischer „Wiederholung“ (Ritschl) oder „schwarzer Magie“ (H. Reudel), die sich in jener trauhaftesten und abergläubigsten Geheimniskammer regelt, vor welcher Paulus so energisch warnt (Kol. 2, 13 ff., 1 Tim. 1, 4; 4, 1), indem er auf die Gefahr einer *συνέσις* *πρόσω* hinweist (1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 2, 16).

Wir brauchen aber Collob nicht nach Wilmar's Andeutung das „satanologische Satans leidenschaftlich erfahren“ oder ihm — wie Luther in einem höchlich-erregten Augenblick so glaubt — ins Angesicht geschaut zu haben, um etwas über sein Wesen und Wirken nach Anleitung der Schrift und namentlich in der Schule Jesu gemäß unterer eigenen christlich-bibeltischen Sündenlehre auszusagen. In diesem Zusammenhange pflegte der allzuwürdige Lorenz Cauer, Professor der Dogmatik in Dorpat, wenn er die Lehre vom Satan zu deduciren begann, seinen Zuhörern zu versichern: er sei ein „wahrer Freund des Teufels“. Wie sein Nachfolger Corvinus suchte er dem vulgären Rationalismus gegenüber die zentrale Wichtigkeit und Bedeutung der Satanologie für das christliche Bekenntnis zu betonen. Jedenfalls wäre es ein Widerspruch in sich selbst, von der einen Seite zuguzusehen, daß der Satan „zur unmittelbaren Verfallenswelt der Frommen“ gehöre, weohals es geradezu „vermeint wäre, ihn hier beizugehen zu wollen“, daß aber von der anderen Seite der „Glaube“ und also auch die Glaubenslehre „nichts darüber zu sagen wisse“ (J. Raskin, Dogmatik S. 347 f.). Wie man dann gleichwohl von „satanischer Sünde“ als „vollendeter Feindschaft wider Gott“ reden kann (J. Raskin § 35, S. 332), hat mir nicht klar werden wollen. Weist läßt man auch heut zu Tage die „bösen Menschen“ an seine Stelle treten, je daß sich in Bezug auf den Namen „Satan“ der Spruch des Propheten bewahrheitet:

Er ist schon lang ins Irdenreich geschrieen;  
Alein die Menschen sind nichts besser dran;  
Ten Bösen sind sie los, die Bösen hab gelieben!

Der hochgelahrte und selbstbewußt sich „verehrtenbe“ Barlaamens brannschaffet mit der apokalyptischen Behauptung:  
Wenn ich nicht will, so darf kein Teufel sein!

Da wird wohl der scharfsichtige Menschenkenner Recht behalten mit seiner Gegenbemerkung:

Der Teufel stellt dir nächstens doch ein Bein.

Jene These des alten Claus Harms: „Den Teufel hat man lebtege schlagen und die Hölle zugehämmt“ — gilt auch für unsere Zeit. Diesen „modernen Leuten im „jüngeren Fortschritt“ möchte man mit dem Hagen Wepfilla zanzien:

Ihr bleib bei meinem Worte halt?  
Guch guten Kindern laß ich's geben;  
Bedenk: der Teufel, der ist alt;  
So werdet alt, ihn zu verstehen!

Vor Allen muß es uns gewiß werden, daß das „Böse“, wenn wir es bis in seine Wurzeln und Urquellen verfolgen, weder als eine abstracte Idee oder unbewußte Kraft, noch auch als eine finstere, geistschwangere Naturmacht vorgestellt werden darf. Dann müßte es seiner ethisch-geistigen Eigenart entnommen oder als ein „metaphysisches Princip“ auf die schöpferisch gesetzte „Weltordnung“ zurückgeführt, d. h. jenes Schicksalscharakters entleidet werden. Daß aber die Sünde und alles Böse als eigenwilliger Widerspruch, als Auflehnung des creatürlichen (persönlichen) Geistes wider Gott und seinen guten Willen gefaßt werden muß, haben wir bereits gesehen (§ 19). So wird denn auch der schlechtthin Ange als persönliches, Gott widerstrebendes Geistwesen zu denken sein. Als gottgeschaffener Geist ist er zwar seinem Wesen nach (als *essentia* oder *substantia* vorgestellt) — wie die Engel — gut, ja muß schließlich in Gottes Welt- und Geschichtsordnung auch trotz seines verneinenden Charakters „das Gute schaffen“ helfen. Aber sein Grundwille sonjahren und die geistige Tendenz seines Wesens ist das Böse, das Störende und Zerfüßende innerhalb der tatsächlichen Welt- und Geschichtsbewegung; kurz: die Sünde ist sein „eigenliches Element“, in welchem er lebt und weht; oder vielmehr: durch das er Tod und Verderben bringend zu wirken sucht (s. w. u. sub 3). Alles, was wir von der Eigenart und dem Ursprung der Sünde gesagt (§ 19), concentrirt sich also in ihm. So ist er der „Feind“ *κατ' ἔξοχην*, der sich selbst an Gottes Stelle setzt und in empörender Auflehnung gleichsam die Selbstmacht zur Selbstapothese steigert.

Wir haben hier also kein parzifichdualistisches „Princip“,  
b. Oettingen, Derjersche Dogmatik. II. 80

keine finstere, an die „böse Materie“ gebundene „Substanz“, kein leibhaftiges Edeusal mit Hörnern und Klauen, Schwanz und Fierbofsfuß, wie ihn die abergläubische Volkspantase ausstaffiert hat. Er und seine bösen Geister bilden nicht — nach Art der vorwütigen Aufschwappsünde — ein Pandämonium selbsthätiger, gottfeindlicher Mächte in der Sphäre schädlicher Naturelemente. Die biblisch-christliche Idee vom Satan und der ihm folgenden bösen Geister schließt zwar (wie wir weiter unten darlegen werden) die Möglichkeit in sich, daß sie innerhalb der gottgeleiteten Heilsgeschichte — wie die Engel (s. o. § 17, 2) — auch in sichtbar-leibliche Erscheinung treten können (wie z. B. bei der Versuchung Christi, Matth. 4). Auch werden wir sehen (s. w. u. sub 3), daß die bösen Geister in der Natursphäre unheimliche Wirkungen auf leiblichem Gebiet ausüben können. Aber keinem Wesen nach bleibt das Satanische stets ein unsichtbares — (gleichsam ein „in der Luft“ schwebendes, in der „Finsternis dieser Welt“ herrschendes, Eph. 2, 2; 6, 12) — Geisteselement. Zum „Fürsten dieser Welt“ schwingt der Teufel sich auf, indem er mit seinen bösen Geistern sich selbst widergöttlich behauptet und die Sünde aus dem empörerischen Mißbrauch seiner Freiheit herantreibt, daß bei ihm alle gesunde, lebensvolle Evolution zu krankhaft-theoretischer, zerstücklicher Revolution sich gewandelt hat. Ob und inwiefern es in dem bösen Geisterreich eine Verschiedenheit — etwa eine Unterordnung unter den „Obersten der Teufel“ (Vogelbeuß) — giebt, können wir im Anschluß an einige Schriftausagen (s. w. u.) wohl ahnen, aber nicht lehrhaft für den christlichen Glauben verwerthen. Nur so viel scheint gewiß zu sein, daß der Abfall von Einem bösen Geist ausgegangen ist, der darn die Abrigen in seine Machtphäre gezogen hat.

Den zureichenden Grund für solchen Abfall von Gott im Reich der Geisteswesen anzugeben, liegt wegen der Unerraumt solchen Unterforschens allerdings außerhalb der Sphäre logischen Denkens. Wäre das Böse logisch denkbar und beducirbar, so müßte es eben notwendig sein. Es wurzelt aber seine Möglichkeit, wie seine

Wirklichkeit in dem (logisch gleichfalls nicht beweisbaren Begriff der creatürlichen (formalen) Freiheit (s. o. S. 363 f.). Praktisch und vom ethischen Gesichtspunkte des sich selbst bestimmenden Willens (des Aufwiderstehens) muß zunächst die Möglichkeit eines geistigen Widerstands wider Gott zugehanden werden. Concret wird uns diese Möglichkeit im Hinblick auf die Gefahr, der gerade die gewaltigen Geister (auch unter den Menschen) so leicht unterliegen. Dadurch können wir wenigstens annähernd zu einem Verständnis solch' einer höllischen Katastrophe gelangen. Wir brauchen uns nur zu vergegenwärtigen, daß die Hoheit geistiger Kraft, combinirt mit jener kindlichen Abhängigkeit, in der die Engel als „diensthare Geister“ Gott unterstellt sind (§ 17, 2), ein Gelüste des Selbständigseinwollens erzeugen konnte, das zu titanenhaft-prometheischem Uebermuth auswarten und die empörerische Aufsehnung, die Sucht, sein eigenes Licht leuchten zu lassen, wachrufen konnte.

Die tiefe Idee des Lucifer in der Volkstradition ist (seit Tertullian) im Anschluß an Jes. 14, 12 entstanden: Wie bist du vom Himmel gefallen, du hochstehender Morgenstern! Du gebachst bei dir: zum Himmel will ich emporsteigen, hoch über die Sterne Gottes empor will ich meinen Thron setzen u. Noch gegenwärtig kennzeichnet sich das Dämonische der Sünde dadurch, daß gerade genial begabte Geister — sich selbst vergäbend und die Abhängigkeit in der herausfordernd freien Weise des „Uebermenschenchams“ verneinend — Gott als den Herrn aller Herrn „lobgesängen zu hoben“ sich brästen (Hilfsche u. A.). So wird auch Satans ursprüngliche Sünde darin bestanden haben, daß er die „Gebude“ Gottes — die der Creatur die Möglichkeit der Selbstbestimmung verlieh — mißbrauchte und die Freiheit zur Freiheit ausarten ließ, ohne das Unersättliche und schließlich doch Unheilbare solcher empörerischen Aufsehnung gegen den allmächtigen Gott der Liebe zu durchschauen.

Damit ist aber — so viel wir sehen und verstehen können — auch die innere Unmöglichkeit einer Wiederbringung Satans (restitutio in integrum) gesetzt. Je bewußter und feindseliger die Aufsehnung, desto härter (intensiver) muß der selbststüchtige Haß gegen alles Gute und gegen Gottes Uebermacht in ihm geworden sein. Hochmuth und Lüge, verbunden mit Scheinheiligkeit (sein wollen wie Gott) und Scheinmährheit (reden wie das Lamm!)

kennzeichnen die Grundrichtung des teuflischen Geistes. Will und soll er sein eigener Gott sein, so wird er unter seinen Anhängern auch einen Scheingottesdienst herzustellen bestrebt sein — weshalb der Volksmund ihn den „Äffen Gottes“ nennt, der dort, wo eine Kirche entsteht, seine „Kapelle“ daneben baut. Ja, der Vater der Lüge und Menschenmörder von Anfang verkleidet sich gern in einen „Engel des Lichts“, weiß biblische Spruchweisheit im Munde zu führen und wagt es, sich mit ihr in verächtlicher Weise auch dem Herren selbst zu nahen!

Im Hinblick auf diese innere Verstocktheit und Bosheit erscheint die oben behauptete — und, wie wir sehen werden, von der Schrift bezeugte und vom Herrn der Gnade selbst ausgesprochene — Gerichtsreise, kurz seine Erlösungs- und Heilunsfähigkeit, nicht mehr wie ein Zeugnis der Härte oder der Ohnmacht göttlicher Liebe, sondern als jehovaherschuldete, innerlich notwendige Folge jener Verfestigung in der Sünde. Da tritt eben im Vornurgeticht Gottes die Reaction der göttlichen Heiligkeit zu Tage (s. o. S. 146 f.), während die Geburt seiner Liebe sich zugleich darin kund giebt, daß er dem Bösen Raum giebt und ihm gegenüber jeden Zwang zum Guten verabschießt.

Will man trotzdem die Befreiungsmöglichkeit und die schließliche Wiederbringung Satans behaupten, um dem Gedanken einer „ewigen Verdammnis“ über gar einen Fortdauer des gottwidrig Bösen“ zu entgehen — (so namentlich Stopford A. Brook) — so vergibt man dabei verzeile: 1. daß eine „Wiederbringung“ doch nicht wider den Willen des satanischen Weltwesens geschehen kann und darf, wenn nicht die göttliche All- und Uebermacht als Rettungsweg wirksam gemacht werden soll (es müßte dann der satanisch Böse trotz seinem Widerstreben gleichsam „zum Himmel gepreßt werden“); 2. daß die „Freiheit“ der Selbstbetätigung auch für den entseelten bösen Geist die *conditio sine qua non* ist für alle ethische und geschichtliche Entwicklung der Menschheit, indem der Kampf zwischen dem guten und bösen „Princip“ ohne Gewalt-Einwirkung eines Deus ex machina durchzugehen sein muß (besonders als Lebenskampf und Sieg im Martyrium, unter dem siegesreichen Zeichen des Kreuzes Christi); und 3. daß die „Verdammnis“ — wenn wir sie (satanologisch) als eine „ewige“, d. h. als eine der Raum- und Zeitdauer entzogene fassen (s. to. u. Abschn. VI, 4)

— nicht den Charakter fortdauerender Betätigung des satanisch Bösen trägt, sondern den Thatbeweis liefert für die endgültige Herrschaft des guten und heiligen Gottes gegenüber dem grrichteten und in diesem Sinne vernichteten „Reich des Bösen“. Glas über scheidet in der That vom Standpunkt göttlicher Liebesallmacht, wie göttlicher Gerechtigkeit auf den ersten Blick unerschütterlich: wie kann dem Satana und den mit ihm gefessenen Geist- Wesen eine so ausgebreitete Wirkjamkeit, ja eine Art Beherrschung im „Reich des Bösen“ und auf dem weiten Gebiet der Völkergeschichte zugehanden werden, wie es die biblisch-apokalyptische Lehre vom Teufel thut? Dieses Problem will näher ins Auge gefaßt sein.

3. Es liegt dem vorliegenden (optimistischen) Urtheil jener doctores misericordiae, die den furchtbaren Ernst der Sünde verkennen, sehr nahe, dem satanisch gesteigerten Bösen ohne weiteres eine gesteigerte Allmachtswirkung des guten und gnädigen Gottes gegenüberzustellen. Man verband sich so von vornherein den Weg des Verkündnisses für die Entwicklungsmöglichkeit, ja Nothwendigkeit der bösen (eventuell brutalen) Freiheit, der gegenüber die wahre oder gute Freiheit der Kinder Gottes sich nicht in der Form der Gewalt (gleichsam das äußerliche Gegenrücken), sondern der Leidenswilligkeit und der allmählichen „Weltüberwindung“ als siegreich, ja als schließlich triumphirend erweisen soll. So verhält es sich auch mit der göttlichen welt- und heilsgeschichtlichen Regierungsweise (§ 14), die in unfähiger Geburt das Böse waltend und wirken läßt, um es allmählich und in wahrhaft befreiender (erlösender) Weise schließlich zu überwinden. Hat doch selbst der ewige Gottessohn nicht anders als durch Leiden, sowie durch rein geistige Kampfmittel die Gewalt und Uebermacht des Argen brochen wollen und können. Daburth ist Er der Erlöser, das weltzerstreuende Urtheil aller Satansüberwinder geworden. Wir schränken also nicht Gottes heilige Liebesallmacht ein, wenn wir von einem besondern Machtgebiet satanischer Wirkjamkeit reden, ja gewissermaßen ein „Reich der Consequenz“ in dem freien Bewahrenlassen böser Mächte annehmen und zu erkennen meinen.

Die Möglichkeit, sowie die Nothwendigkeit solcher Wirkens erklärt sich uns nicht nur aus der sündlichen Freiheitentwicklung

innerhalb der zur Selbstheit und Verantwortlichkeit von Gott angelegten geistigen Weisheit (s. o. § 16, 1), sondern auch aus der inneren Gefeknmäßigkeit (Folgerichtigkeit) göttlicher Weltregierung (§ 14). Selbst der heilige Widerwille Gottes gegen das Böse bezeugt sich in gefeknmäßiger Form und mit bestem Respekt — möchten wir sagen — gegen die Freiheitsbestimmung der persönlichen Wesen. Das Böse, einmal in die Welt gekommen (durch Mißbrauch jener Freiheit s. o. § 19, 1), muß sich auswirken bis zur Volkreihe gemäß dem „Gejeg der Sünde“.

Paulus bezeichnet es als *νίκος της ἀμαρτίας* (Röm. 7, 23 ff.) im Gegensatz zum *νίκος νικωτός* (Röm. 8, 1) und *νίκος τῶν ὑποτακῶν τῆς σαφῆς ἐκ κνώτος* (Röm. 8, 2); vgl. den *νίκος της ἀμαρτίας* bei Jak. 1, 20). Auch die „Hülle“ hat — wie der Dichter sagt — „Ihre Rechte“. So gibt's § 8. in der That ein durch Erfahrung bestätigtes „Gejeg der Tausel“: „wo sie hineingeschlüpft, da müssen sie hinaus“. Es gibt nicht durch Gewalt und Hebermacht, als läßt Gott der Scharfrichter, der, wie es im Volksmund heißt, „den Tausel lobtschlage“. Er löst ihn vielmehr in gewissem Sinn gewähen, um die Menschen auf die Probe zu stellen. „Du darfst auch da nur frei erscheinen“ — spricht der Herr im Psalm des Faust zum Satan. Das liegt im Wesen des ethisch geordneten Geschicksweges, der jedenfalls bestimmten providentialen Gesetzen folgt. Eine gewisse Analogie mit der allgemein gültigen Antworndung ist dabei nicht ausgeschlossen. Das moralische Götkelement im Organismus der Menschheit muß gleichsam nach einem pathologischen Gesetz gründlich anschwärzen, um tief und gründlich — dem Gejeg therapeutischer Extruzierung gemäß — geholt zu werden. Nach dem Gejeg innerer Folgerichtigkeit muß das Böse, forzuzugend Böses gebären, bis die Zeit der entscheidenden Gerichtereife eintritt, sei es zum Teil bereit, die sich wolken heilen lassen, sei es zum Teil bereit, die sich im Wiederstande des bösen Willens verfestigen. Alle sogenannten dämonischen Naturen innerhalb der Weltgeschichte sind ein sprechendes Zeugnis dafür. Gott überläßt ihre Hebermacht nicht und läßt sie in ihrer Zerstörungsmuth sich ausüben. Wie viel Ödeme von Blut haben sich über die schwebelohende Erde ergossen, wie viel Tausende von Menschen haben unter Warten der satanischen Tyrannei ihre Seelen auszuhaucht, ohne daß Gott der Herr mit Donner und Blitz richterlich drein gefahren ist! Warum? Weil Gott selbst im Leidens- und Zerknampfung die Hebermacht, ja das (formale) „Recht“ des Bösen — das selbstverständlich das grimmigste (totale) Unrecht ist — hat ertragen und in Leidensgebärd überwinden und brechen wollen. „Die göttliche Rongmuth“ — sagt A. T. Beck (Alt E. II, S. 370 ff.) — „hält das Göt-

wicklungsrecht heilig, auch im Schlestesten . . . Auch das dämonisch Böse muß sich zur Reife ausgestalten durch Selbstpotenzierung, um schließlich — aber nicht vor der Zeit — gerichtet und überwinden zu werden durch die Hebermacht leidensmüthiger Akte (vgl. Bed. Christi, Neben VI, S. 306 ff.). Dies lehrt und Christus und sein Heilswort, insbesondere sein „Widerfahrnis“ am Kreuz. So verstehen wir es auch, daß und warum „Widerfahrnis“ am Kreuz. So verstehen wir es auch, daß und warum sich Gott dem Krigen nicht bloß Raum gibt, sondern seine Wirkksamkeit sich weitgreifig heigen läßt (s. u.). Sie ist das seit Pfählungs- und Kreuzregreiß heigenen Widesenshaftigkeit zu heigen, seine sittliche Kampfesfreudigkeit in Leidens- und Thalkraft zu erproben. So hat unser großer Dichter einen tiefen Blick in dieses Problem gethan, wenn er den Herrn zum Satan sprechen läßt:

Der Menschlichen Thätigkeit kann alsleicht ersticken.  
Er sieht sich bald die umbelegten Kräfte;  
Denn geb' ich gern ihm den Gesellen zu,  
Der reizt und wirkt und muß als Tausel schaffen.

Und wenn in diesem Zusammenhang es (wie einem will, als wäre der Mensch dann ein „unshuldig Leidenber“ (insoconter patiens), da er sich dämonischer Versuchungsmacht mit seiner Kraft nicht gewachsen ist, so darf man nicht vergessen, daß Satans Unshaufheit nur dort heimen, Wurzel schlagen und überdauern sich zur Gistpflanze einstellen kann, wo durch menschliche Einwilligung ihm der Boden gelodert und empfänglich gemacht wird. Gerade dort, wo es heißt: „Das Wort ist frei, seht an, wie wohl's ihm geht“, gilt das Wortwort:

Den Tausel spürt das Böse nie,  
Und wenn er sie beim Krigen hätte!

Die Weltmoral sagt ganz richtig: „Wer dem Tausel den Finger reißt, dem nimmt er die ganze Hand“. Und das satanische Krigen sieht dann nicht eben nur dort zum verhängnisvollen Lockst, wo man den ersten Schritt zum abschüssigen Wege der Selbstverherlichung zu thun genozt hat (s. o. § 19, 1). Ja, he Bewahrheitet sich das Wort Rephiloß:

Folg' nur dem allen Spruch und meiner Krigen, der Schlang.  
Dir wird genoz einmal bei deiner Weltshälichkeit bang!

Innerlich widerspruchsvoll könnte es erscheinen, wenn im Zusammenhang biblisch-christlicher Anschauung von einem „Reich des Bösen“, also von einer „Königsherrschafft“ (*βασιλεία*) Satans in Form der „Gemeinschaft“ die Rede ist. Kennen wir doch das Böse, die Sünde, vor Allem den dämonisch ausgereißten Egoismus als den Gegensatz zum Altruismus, als das alle Gemeinschaft

ausslösende und zerstörende Element (s. o. § 19, 1). Gewiß. Aber hier handelt es sich auch nicht um einen lebensvoll geordneten Organismus, sondern nur um eine (gleichsam solidarische) Genossenschaft böser Geister, die sich einigen und eins sind lediglich durch die feindselige Opposition wider das Gute. Und wahrlich, die Geschichte lehrt uns, daß die Kinder Satans nicht blas vielach Kläger sind in ihrer Art als die Kinder Gottes, sondern auch eifriger in der gemeinsamen Partei-Agitation und Propaganda, ohne welche jenes „Reich des Bösen“ weder bestehen, noch erfolgreich wirken könnte.

Diese Wirksamkeit vollzieht sich nun vor Allem auf dem Gebiete geistigen und sittlich-religiösen Lebens. Bestand haben kann das Böse bei seiner lügenhaften Scheinexistenz nur durch stete Täuschung, Versuchung und Verführung. Dem Menschen eine falsche, eingebildete Selbständigkeit und Selbstherrlichkeit seines Denkens und Willens vorzuspiegeln, so daß er, auf eigene „Rechnung und Kraft“ sich verlassen und trotzend, in eigenmächtigem Wahrheits- und Freiheitsstreben Gott den höchsten Gehorsam aufträgt, das ist ein Hauptziel und Zweck des dämonischen Geistes. Und zwar ist es nicht sowohl in erster Linie die offene, direkte Verneinung (Negation), durch welche er zum Abfall lockt, sondern die Scheinweisheit und Scheintugend sind die verführerischen Mittel des „Kügners von Anfang“. Insbesondere sind Sicherheit und Selbstzufriedenheit, Scheinfrömmigkeit und Scheinheiligkeit, ja engelgleiche Geistesfreiheit und ästhetische Vergottungstheorie nur Satans „Mummerei“. Auf weltlichen und politischem Gebiete aber sucht er durch das Idealbild der Freiheit, Brüderlichkeit und Gleichheit die Menschheit in seine Schlingen zu ziehen und so die Einbildung hoher geistiger Kulturreinigungspflicht nach zu rufen. Daß in dieser „Klugheit“ ein großes Stück Selbsttäuschung, daß in solchem Hochmuth stets die Borntheit lauert, ja daß die sprichwörtliche „Dummheit“ des Teufels mit der Unfähigkeit verbunden ist, das tragische Ende aller läugerischen Selbstüberhebung zu durchschauen, thut seiner schädlichen Wirksamkeit keinen Eintrag. Vulgus

vult decipi. Und namentlich die zeitweilige Glückseligkeit (Eudämonismus) in dem Behagen der Selbstzufriedenen und Scheinheiligen führt dem Satan die reichste Beute zu.

Aber dem großen, sinnlich-lüfterten Kaufen gegenüber hat er — sei es in der hohen Gesellschaft der Venus vulgivaga, sei es in der ästhetisirenden Genossenschaft frivoler Bildungsreise — noch andere, durch ihre Schauerlich verwehende Macht besonders verhängnisvolle Mittel der Verführung. Mag es uns ein psychologisches Rätsel bleiben, wie der böse Geist das Fleisch erregt und zu ungeordneter, zuchtloser Begehrtheit ansetzt: in dem ungeordnet sündlichen Fleischesgelaube ist thatsächlich nicht das Tierische (Naturgemäße), sondern das Kamontische (Naturwidrige) der Hintergrund, das treibende Motiv. Das Thier, das seinem Hunger und seinem geschlechtlichen Triebe nachgeht, handelt da gemäß dem Naturinstinkt und kann auf diesem Gebiete gar nicht sündigen. Der Mensch aber, dessen Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit ihn zum gottesbildlichen Träger höherer, sittlich-geistiger Kulturaufgaben machen, soll und kann die beiden gewaltigen Großmächte: „Hunger und Liebe“ in den Dienst des Geistes, der ihn beseligenden Idee stellen (§ 16, 1). Sonst sinkt er weit unter das Thier und läuft, wenn er den egoistischen Genuß zur Lösung erhebt, dem Teufel in den Klauen. Und durch nichts beherrscht der Ketten Schmiede die „Fürst dieser Welt“ so sehr die Massen der Gebildeten und Ungebildeten, als durch jene scheinfreie, die schmachvolle Sklaverei erzeugende Emancipation des Fleisches.

Es tritt diese in der angelich humanitären Selbstbehauptung des sich individuell, d. h. nach seinem Geltaße „ausleben“ wollenden Liebesmenschen „jenseits von Gut und Böse“ frech zu Tage. Erscheint sie wollends in der raffinierten Form eines angeblichen „Naturalismus“ oder eines künstlerischen „Naturalismus“ — der sich in seiner scheinlosen Nacktheit noch mit dem vornehmen Mantel „höherer Bildung“ und „moderner Cultur“ drapirt — so nehmen Mantel, höherer Bildung“ und „moderner Cultur“ drapirt — so nehmen Mantel der Heiligen“ fertig, und die „freie Liebe“ wird ein Jungniß für die verhängnisvolle „Amannung des Ruchers und der Venus“ (Mich. Rahmel).

Der teuflische „Betrug der Sünde“ zeigt sich hier insofern

am verhängnisvollsten, als er die Ehe, diese gottgeheilte Brunnens-  
 tunde des Lebens, verpestet. Die vergiftende und verkrüppelnde  
 Macht der Extravaganz bringt ganze Generationen zu lebensmüder  
 Entartung oder verreckt sie darrt, daß das „ehebroschertische Ge-  
 schlecht“ der sölligen décadence, in einem chronischen Collectio-  
 selbstmord entgegenkassiert! Deshalb müssen wir alle Wollustsünden,  
 nicht etwa bloß die that-sächlichen Extravaganzen, die ja aus  
 dem augenblicklichen Beichsinn entspringen können, sondern vor Allen  
 das frivole Luthheil über das Geschlechtsverhältnis als eine Haupt-  
 ausgeburt dämonischer Sündenwucherung bezeichnen. Das griechische  
 und römische Heidenthum ist an dieser Pest, die die „Natur“ schließ-  
 lich in „Annatur“ wandelte, zu Grunde gegangen (Röm. 1, 24 ff.).  
 Und den Charakter scharflicher Nemeis trägt es an sich, wenn so  
 von Geschlecht zu Geschlecht die Lustseuche (durch den trahox pec-  
 cati s. § 21) sich fortpflanzt und das Siedethum, als Maßzeichen  
 des Todes, noch ungebohrenen Kindern auf die Stirne prägt.

So lernen wir es ahnend verstehen, in welchem Sinne der  
 Teufel, der „des Todes Gewalt“ hat (Ebr. 2, 14), auch in der Sphäre  
 leiblichen Lebens nach Gottes richterlichem Zornwillen als der Ver-  
 wüster leiblichen Nebels erscheint. Dies tritt uns in den mannig-  
 fachen Formen der Krankheit und Krüppelhaftigkeit Verkommenheit ent-  
 gegen. Daß Gott der Herr es ist, der dem sündigen Geschlecht „das  
 Uebel schafft“ und in mitleidender Liebe es also „heimsucht“ (I. u. u.  
 § 23 f.), ist ja ungewisshaft. Aber auch hier liegt ein innerer  
 Zusammenhang zwischen Gesamtwerschuldung und individuellem  
 Siedethum vor, wenn Gott dem Teufel Raum giebt, die seiner  
 Macht unterstehende Menschheit zu plagen und zu häupen. — Hier-  
 her gehört auch die unheimliche Erscheinung der sogenannten „Beissen-  
 heit“, jener „Dämonischen“, von denen die h. Schrift uns berichtet.  
 Jedenfalls gewinnt hier die Wirksamkeit Satans und seiner bösen  
 Geister insofern eine Art Höhepunkt, als Leib und Seele des  
 Menschen durch eine fremde Macht beherrscht erscheinen, daß selbst  
 die (formale) Freiheit psychischer und somatischer Selbstbewegung  
 verloren geht. Es ist das ein für uns durchaus geheimnißvoller

Zustand, den wir ohne eine besondere Unterscheidungsgabe (*χαρισμα  
 διακριτικόν*) nicht zu erkennen und zu beurtheilen im Stande sind,  
 dessen Begrenzung — namentlich dem Wahnsinn und andern  
 nervösen Krankheitszuständen gegenüber — für uns unmöglich  
 ist. Aber für den Christen ist es doch von erster Bedeut-  
 samkeit, daß in der Zeit Jesu und der Apostel solche Krankheits-  
 symptome mit der Nachspäre des „Argen“ (*νοσήρις*) in Zu-  
 sammenhang gebracht und hauptsächlich nur durch die Uebermacht  
 des Gottesgeistes geheilt wurden.

Auf allen Gebieten satanischer Wirksamkeit läßt es sich als  
 ein allgemeines Erfahrungsgesetz konstatiren, daß mit der fort-  
 schreitenden und zuchtlos behätigten Menschheitsünde der Erfolg  
 seiner veruchlichen Thätigkeit wächst, daß aber mit der in christlich-  
 stücklicher Heiligungsarbeit bekämpften Sünde die gefahrdrohende  
 Energie seines verbittern Widerstandes zunimmt. In der heid-  
 nischen Völkerverwelt, wo die Sündenwucherung in Blüthe steht, übt  
 der Teufel sein Werk in den „Kindern des Unglaubens“ bis zum  
 Ruin der Gesamtheit und bis zur Verkommenheit der Einzelnen —  
 ein starkes Motiv zu verstärktem Eifer der Christenheit in heilbringender  
 Missionarbeit (I. u. u. § 29, 2). Gegenüber der fortschreitenden  
 Gottesoffenbarung in der Heils- und Erlösungsgeschichte erscheint der  
 gesteigerte Versuch seines Widerstandes zwar einerseits als Zeugniß  
 seiner Dynamik. Denn mit dem fortgesetzten Kampf wider das  
 Reich Gottes, wie es in Christo gekommen ist, wächst die Gerichts-  
 reife, d. h. es noht die richterliche Entscheidung über den Fortschritt  
 der Finsterniß, als den Hauptförderer der antichristlichen Weltmacht  
 und der pseudochristlichen Weltweisheit. Aber gleichwohl wird für  
 den Jünger Jesu die Nothwendigkeit eines stetigen, wachsamem  
 Kampfes wider den Versuch eine um so größere, als mit dem  
 inneren Heiligungsfortschritt auch die „Ansetzung Satans“ an  
 Intensität zunimmt. Wie solches an Christo, insbesondere in seinem  
 welterschöpfenden Nienkampfe wider Satans Macht und Gewalt (I. o.  
 S. 460) zu Tage tritt, so erwirkt es sich auch im Leben der Christen-  
 gemeinde und des einzelnen Gotteskinds, daß wir der gesteigerten





in Verbindung stehend mit „seinen Engeln“ (Matth. 25, 14); wie denn auch der „unsaubere Geist“ (*ὁ πονηρὸς ἀσάβητος* Matth. 8, 28 ff.; 10, 1; 12, 43; Mark. 1, 23 ff.; 5, 2 ff.; Luk. 4, 34 ff.; 9, 39; 11, 18 ff.) mit jener „Legion“ zum Weisheit in Zusammenhang gebracht wird (Luk. 8, 26), denen gegenüber sich Jesus durch den „Geist Gottes“ als der rettende Herr erweist. Mag jene, sich so häufig wiederholende wunderbare Heilung der *δαίμονιζόμενος* für uns noch so räthselhaft: bleiben (Scheele begründet sie ausdrücklich als erlösende That Gottes (Luk. 8, 26) — wobei freilich das „in die Sünde fahren“ jener Dämonen (Matth. 8, 29 ff.; Luk. 8, 28) für uns nur in sinnbildlicher Bedeutung fassbar wird. Die Hauptfrage ist und bleibt, daß der Herr von Anfang seines Heilswerkes an sich zur Leidensvollendung der freigelegten Kampf wider das „Reich Satans“ (*ἡ ποικιλία τῶν ὁρατῶν* Matth. 12, 29 ff.) aufnimmt und vollführt, ja an diese Thatfache direct Lehrhafte Unterweisung und ernste Mahnung für die Seinen anknüpft.

Die Versuchung Satans — der offenbar in leibhafter Gestalt (nahend) Still des Leidenswerkes dem „Sohne Gottes“ die Welterschicktheit vorpiegelt — geht der öffentlichen Wirksamkeit Jesu voraus (Mark. 1, 13; vgl. Matth. 4, 1 ff.; Luk. 4, 2 ff.). Dies eröffnet uns das Verständnis für die Tragweite des Sündenfalls, daß er, der Herr, dazu erschienen sei, die Werke des Teufels zu zerhauen (*ὡς λέγει τὸ βιβλ. τῶν ἀποστόλων* 1 Joh. 3, 8). Die Erklärung, wie das „Reicht über die Welt“ ist geradezu dadurch bedingt, daß „der Herr dieser Welt ausgetrieben werde“ (*ἐξουθενήσεται ὁ υἱὸς τοῦ κόσμου* Joh. 12, 31; 16, 33). Was im Eingangs sich abspielendes vollziehen soll (Matth. 25, 41; vgl. Off. 20, 10 ff.) besteht sich eben dadurch an, daß er, der Herr des Höllestriches, *ὁ πνεύματι* dem die Dämonen austreibt, indem der Elckere den „Strahlen“ (Matth. 12, 29) Sündel und seine Behausung zerhaut (vgl. Marc. 3, 27). Ja, Jesus nennt gerade bei dieser Gelegenheit seine überausreichen Gegner (indem er sie darauf hinweist, daß er das satanische Reich — dessen „Einigkeit“ nicht zerhaue wäre, wenn „ein Satans den anderen austreibt“ — durch den Geist Gottes austreibt) vor der Gefahr einer „Abfertigung des Geistes“ (vgl. Matth. 12, 31 ff.; Marc. 3, 28 ff.). Darin liegt mit ein Beweis für die zentrale Bedeutung der Lehre vom satanischen Geist, der zu solcher Abfertigung die „Kinder der Bosheit“ zu treiben sucht (*ὡς εἶπεν τὸ πνεῦμα* Matth. 13, 39; vgl. Joh. 8, 44 [1 Joh. 3, 10]; *τὸ πνεῦμα τῶν ἀσάβητων* mit Off. 2, 2; *ὁ υἱὸς τοῦ κόσμου* mit 2 Thess. 2, 1 ff.). So knüpft denn auch das, was der Herr in den Gleichnissen über das „Geheimniß des Reiches der Himmel“ seinen Jüngern insonderheit zu sagen hat, an die feindselige Wirkksamkeit Satans an. Der „Weg“ (*ὁ πνεῦμα*) ist es, der den uns Herr gestellten Samen des Gottesreiches wegreißt (Matth. 13, 19; vgl. Marc. 4, 15; Luk. 8, 12 *ὡς εἶπεν τὸ ἀσάβητος*). Er ist der „Feind“, der den Anfruchtjamen in den Aker der Welt jätet (Matth. 13, 29).

Und das sagt der Herr nicht etwa „gleichnißmäßig“ oder „bildlich“ (wie v. 24 ff.), sondern auf die ausdrückliche Bitte der Jünger (v. 21): ihnen das Reich zu deuten. Wenn irgendwo und wenn, so mußte er hier und in diesem Augenblicke ihnen die volle Wahrheit sagen.

Man hat wohl in diesen Zusammenhange — um die leiblich, „heimbelassende Personifikation“ in der Lehre vom Satans zu erklären — darauf hingewiesen (so neuerdings Wilh. Schmidt, *Zeugn. II*, 1898, S. 531 f.), daß Jesus einzelne Menschen — so den Judas (Joh. 6, 70: „Kinder von Sath ist ein Teufel, und soget den Petrus, wo er in verführlicher Weise ihm nahe, um seinen Herten vom Kreuzwege abzuwenden — als „Satans“ bezeichnet (Matth. 16, 23; Marc. 8, 23). Allein gerade in diesen beiden Fällen zeigt die nähere Motivierung deutlich, daß es sich um eine wirkliche „Eingebung“ Satans handelt, die bei Judas gelangt (Luk. 22, 3; vgl. Joh. 13, 27), bei Petrus, dem ethisch seinen Herrn liebenden, nichtigst (vgl. Luk. 22, 31 ff.; Marc. 14, 31). Daher wundert er auch seine Jünger so erschrecken, sich nicht der Versuchung Satans hingeben, sondern der „Wacht des Heilandes“ zu widerstehen (Luk. 10, 11: „im Glauben“ auszusprechen (Luk. 22, 32): sich auch nicht dessen zu freuen, daß ihnen „die Geister unterthan sind“ (Luk. 10, 16), sondern daß, daß „ihre Namen im Himmel geschrieben sind“, trotz der dämonischen Versuchung, die am Ende der Tage — wo es möglich wäre — selbst die „Anderwählten“ zu verführen befristet ist (Matth. 24, 24; Marc. 13, 22; vgl. Off. 3, 10; 2 Thess. 2, 1 ff.). Auch im Gebet des Herrn ist die Schlüssel-Bitte: *Alles dieses habe aus uns und vom bösen* (Matth. 6, 13) auf jenen *πνεῦμα* zu beziehen, den der Herr Matth. 13, 21 als den verführlich Wäsen und als den „unsauberen Geist“ kennzeichnet, der in jedes „müthige“ und unbeschnittene Herz wieder einzutreten droht, nachdem er einmal „ausgehoben“ ist (Matth. 12, 43 ff.; Luk. 11, 24 ff.). Darin liegt die ethisch-religiöse Bedeutung der wunderbaren Heilung Dämonischer. In diesen Zusammenhange gewinnt auch die Mahnung des Herrn an die schlafenden Jünger einen tiefen Sinn: „Wacht und betet, daß ihr nicht in Versuchung fallt“ (*εἰς παραπτώμας* Matth. 26, 41) — daß Jesus auch leibliches Reibel auf ein Wirken Satans zurückführt (Luk. 13, 16), entspricht nicht bloß der Analogie der apostolischen Lehraussagen (Kor. 10, 5; 1 Kor. 5, 4; 1 Tim. 1, 10; 2 Kor. 12, 7; Off. 2, 10, 13), sondern der eigenen Heilwirkung Jesu gegenüber jener „Beisehtheit“, zu deren Ueberwindung durch den Geist Gottes ein Glaube gehört, der — wie der Herr sagt — in „Weten und Hoffen“ sich als Uebermacht über den Argen bewähren soll (Matth. 17, 20, 21).

Tiefer Lehrer und Mahnung Jesu in Bezug auf Tugten und Wirken Satans entspricht man der jurchtbarer Ernst, mit dem die Apostel diese Frage ins Auge fassen. Amns (gegenüber der Lehre Jesu) bringen sie kaum vor. Denn daß Paulus die Dämonen mit den heidnischen Götterreinen in We-

gebung steht (f. a. S. 414; 1 Kor. 8, 2; 10, 16 f. vgl. mit Pl. 180, 27; Off. Joh. 2, 13 „Satans Stuhl“ in Bergamos), soll nur den seinem Beruf als Heidenapostel nachliegenden Gedanken zum Ausdruck bringen, daß die unter den Heiden grassierenden Sünden für den Wirkensfeld Satans als des *deus dei* *καὶ αἰῶνος καὶ αἰῶνος* (2 Kor. 4, 4; Eph. 2, 2; vgl. 1 Joh. 5, 19 f.), sowie dem Gericht Gottes (Röm. 1, 18 f.) überliefert (vgl. Matth. 8, 13). So bezeugt Ph. in der Apostel (26, 11), daß Jesus ihm befohlen habe, „den Heiden Augen aufzutun, daß sie sich bekehren von der Gewalt des Teufels zu Gott“. Der Christ aber weiß sich als Jünger Jesu, erstlich aus der Macht der Himmelsmacht\* (Kol. 1, 13), nachdem durch das „Kreuz“ der Sieg über die dämonischen Mächte erzwungen ist (*ἀνεκράτισμας τὰς δυνάμεις καὶ τὰς δυνάμεις* Kol. 2, 15). Durch seinen Tod hat Christus zu nichte gemacht den, der „des Todes Gewalt hat“; daß ist aber „der Teufel“, der die Menschenlinder „vernügte Todesmacht“ durchs ganze Leben in Sklaverei gehalten“ (Ebr. 2, 14 f.). Daher die dringend erste Mahnung: „in dem Herrn starr“ zu werden, um den „Schlingen des Teufels“ und dem „Geisteswelen der Bosheit“ in heiligem Glaubenskampf widerstehen zu können (Eph. 6, 11 ff. vgl. mit 2 Kor. 6, 14 f.). So warnt Paulus vor dem „Verfucher“ (*ὁ σαρκῶν* 1 Theß. 3, 2; vgl. 2, 18) und führt die schließliche Volltreffe der Sünde und das „Geheimnis der Bosheit“ auf den „Widerstreben“ (*ἀντιστάσεις*) zurück (*καὶ ἀντιστάσεις τὰς σαρκῶν* 2 Theß. 2, 1-4). Ich verweise auch auf das Barmherzig 1 Tim. 4, 1, wo von „irrgläubigen Geistern“ und „gefahrbringenden Lehren der Teufel, ἐν σαρκί τοῦ πονηροῦ“ die Rede ist (1 Tim. 5, 11 f.). Ob 1 Tim. 3, 2 (*ὅτι οὗτὸς ἐστὶν ἄριστος κληρικός τοῦ σαρκῶν*) vom Teufel die Rede ist, erscheint uns unentscheidend im Hinblick auf v. 11 (wo von der Frauen der Diakonen gesagt wird, sie sollen nicht *σαρκῶν* d. h. nicht „Auffreimen“ sein, wie Luther übersezt).

Mit dem paulin. Straußgedanken stimmt zusammen, was Petrus — der die Sünde des Ananias und Sapphira Wirkung herleitet (Apostel. 5, 2; vgl. Joh. 13, 2) — seinen Gemeinben and Pet. 1, 1 (1 Petr. 5, 2), nämlich höchstem und machsam zu sein, auf daß sie „im Glauben“ widerstehen können dem „Widerfacher“ (*ἀντιπίστον*) dem Teufel, der wie ein verblünder Köse umhergeht und lüchelt, wen er verschlinge (vgl. 2 Petr. 2, 4; Jud. 6). Ebenso Joh. 4, 1: *ἀντιπίστον τῶν σαρκῶν* und seiner *σοφία σαρκῶν* (Joh. 3, 1-11). Endlich weist auch der Apostel Johannes darauf hin, daß *σαρκῶν τῶν ἀμαρταν*, ἐκ τοῦ σαρκῶν τοῦ κακοῦ (1 Joh. 3, 8). Daher gelte es den Sieg über den „Welen“ bemerken und bis ins Ende bemerken (1 Joh. 2, 1; 5, 19 vgl. mit Off. 2, 13; 12, 9; 20, 1 ff.). Was sich alles tiefgründige Gedanken, für deren Tragweite unserer modernen „biblischen“ Chronologie jedes Werkstätten fehlt!

b) Wenn Schreiermacher (Gl. B. I. S. 44) in Bezug auf die „Vor-

stellung vom Teufel“ die Meinung ausdrückt, unsere Kirche habe niemals einen „doctrinaln Gebrauch“ davon gemacht, so ist das ein entscheidender Irrthum. Es spricht zwar in unserer Bekenntnisschriften kein besonderer articulus de diabolo. Das erklärt sich aber daraus, daß in diesen Kirchenbuche sämtliche Gattungsformen (Sitt auf die Seiten herab) zusammenkommen. Schon die Kirchenbücher (Christ v. Jerus. 3. B.) enthalten kirchliche gegen den menschlichen Gedanken, als die der Teufel ein ungeschaffenes Wesen (*αἰσχροπύος* oder *ἀψύχρον*). Wohlmein sei er ein — aus Genuß (Orig. Aug.) oder aus Neid (Tern. Racton, Orig. v. Paris) gefasster Engel, dessen furchterliche Macht in der jüdischen Weltanschauung Aug. nicht mehr wird, der ebrerischlichen Sündenauflassung des Pelagius entgegengehalten. Gleichwohl gelten die angeli mali als *bono non ratione essentialis*, sed habitu. Augustinus anerkennt, daß das esse des Teufels als einer gottgeschaffenen Gestalt gut sei. Die Frage nach der positiven Existenz seines Jales stellt er als eine unlogische ab: *Causam defectibus, cum efficiens non sit, sed deficiens, velle invenire tale est, ac si quisquam velit videre tenebras, vel audire silentium* (De civ. Dei XII, 7). Heinrich Exortius, Die 3. u. der 4. Rede I. S. 99.

In der Augsb. Conf. (Art. 13) wird die voluntas diaboli (et imbecillitas) a Deo ab avertens (mit Bezug auf Joh. 8, 44) als causa peccati begründet. In der Apologie (Art. II, S. 85) sagt Melancthon: *ipsa mundi historia ostendit, quanta sit potentia regni diaboli . . . quum autem datus sit nobis Christus, qui . . . regnum diaboli . . . destruat, beneficia Christi non poterunt cognosci, nisi intelligamus mala nostra etc.* Melancthon hat im großen Katechismus (Auslegung der 7. Bitte p. 482 f.): „Die ganze Summa alles Gebets geht wider unseren Hauptfeind (den Teufel). Denn er ist der, so solches alles, was wir bitten, unter und hinter: Gottes Name und Ehr, Gottes Reich und Willen, das köstlich Wort, schließlich gut Genschen“ u. Unter der „Teufels Reich“ (und regno diaboli) widersteht uns „aller unzeitiger Jammer und Herzeleid auf Erden. Denn der Teufel ist nicht allein ein Räuber, sondern auch ein Tödtflügel . . . der viele dahinterreißt, daß sie sich selbst umbringen und zu viel anderen schrecklichen thäten. Darum haben wir auf Erden nichts zu thun, denn ohne Unterlass wider diesen Hauptfeind zu bitten; denn was uns Gott nicht erleiht, werden wir keine Stunde für ihm haben.“ Daher soll ein Christ wissen, daß er „mitten unter Teufeln sitze und daß der Teufel ihm näher sei denn sein Kopf und Hande, so näher denn seine eigene Haut; daß er rings um uns her sei und wir also sitz mit ihm zu Haar liegen und uns mit ihm schlagen müssen“. Weiter ist beson. durch tägliche Erfahrung\* gewiß, daß „der Teufel uns wohl kann nieder schlagen, wo wir nicht wohl bewahrt sind im Glauben und Christum im Herzen haben“. Erhe

schwerlich ist in dieser Beziehung Luther's (auch lateinisch halb deutsch gefasster) Ausdruck in einer (bisher nicht bekannten) Predigt, wo es (Weim. Ausgabe Nr. XX, S. 580) heißt: *Vides imaginem veras fides, quod non tuas et dormiat, quia Satana non quiescit, esse et quotidiana durdybrengen — et vincit (fidus) omnes tentationes . . . ergo adternum kampff habes fidus (p. 526).*

Die Form. Conc. (I, 2 S. 554) sagt: *peccatum ex diabolo oritur: aber sic bestreitet (Sol. Decl. I, S. 579), daß der Satana aliquod malum substantiale creavit aut formasset. Vielmehr sei die seductio Satanae Ursache der Sünde (vgl. S. 582, 41). Und: extra Christum diabolus est Deus et princeps nosster. Originaliter et principaliter peccatum, est opus Satanae. Das Menschen Schuld liegt darin, daß er sich von ihm verführen läßt.*

Merkwürdiger Weise wird nun bei unsen a. 22<sup>d</sup> der hier hoch angebetete Unterschied lutherischer und menschlicher Sünde nicht eingeleitet und klargelegt. Angebetet ist er ja insofern, als die angekl. mal, qui in concreto sapientia et iustitia non perseverarunt — in status miseriae et indignationis sic habent, als dem ewigen Gerichte entgegengehen, während die Menschheit trotz der Sünde erlösungsfähig bleibt und in Christo theilhaftig aus der Macht Satana's befreit worden ist. Aber dieser Gedanke wird nicht weiter hergeleitet, wie mir scheint, in der wohlmeinenden Ansicht, den Ernst der menschlichen Sündenschuld und die Tiefe rühmbüchlicher Corruption (f. § 21, h) nicht abzumildern.

Was die Wirkbarkeit des „lutherischen Reiches“ betrifft, so ist es charakteristisch für die alttestamentliche Dogmatik, daß sie nicht bloß von einer durch den Teufel angeführten *habeactio gloriae Dei*, sowie von einer Verführung und Verführung menschlicher Einzelpersonen bis zur *obsessio spiritus* (in dem Besessenen) et *corporalis* (in den Tönnern), sondern namentlich seine verurteilende Macht auf socialen Gebieten hervorhebt. Denn die bösen Geister suchen den status economicus (Ehe und Hausstand), politicus (Welt und staatliches Gemeinwesen), ja selbst den status ecclesiasticus (Kirche und Priesterthum) zu vernichten, umzulichten und von Grund aus zu zerstören (sturbare, convellere penitusque evertere conantur). Anguzerkennen ist der tief religiös-ethische Ernst, mit dem die alten Kirchenväter (wie unsere Kirchenlieder) den Glaubens- und Gehirnskampf wider den Satana und sein Reich forhren. Zugleich aber lebten sie der fremden Gewisheit, daß sie durch Christus, den Satanaerwidrer, Herr werden können über das Reich des Argen. Daß bis ins 17. und 18. Jahrhundert hinein manche schauerliche Heberbleiber mittelalterlichen Aberglaubens (Magie, Exorcismen, Hegenbesorgung) auch auf protestantischem Boden Wurzel faßen und ins Kraut schießen konnten, ist ein handgreiflicher Beweis für den möglichen und

nabelnenden Mißbrauch dieser Lehre. Aber abusus non tollit usum. Auch die Gottesidee hat — wie die Religion überhaupt — Fanatismus und Menschenjocherei zur Folge gehabt, wo sie in abergläubische Verzerrung überging (coercitio optima pessima). Die zeitliche Gestaltung der Satanaologie wurde der Anklag zu dem Gegenstand, der sich seit dem 18. Jahrhundert geltend machte. Wir werden sehen, daß er — trotz seiner relativem Verächtligkeit — Gefahr lief, das Aind mit dem Bibe auszuflüchten.

e) Verechtigt erscheint der Gegenstand gegen die traditionelle Satanaologie insofern, als eine herrn tugendhafte (manichäische) Ausgestaltung dieser Lehre (z. B. bei Flacius) und die zunehmende Würdigung des verfehlungsüchtigen Aberglaubens (in den Hegenproceffen) den Widerspruch wachrufen mußte. In dieser Hinsicht gehört dem Juristen Thomafius (Diss. de crimino magiae 1701) ein hehres Verdienst, indem er mit voller Entschiedenheit dagegen auftrat (so schon vor ihm Spee in seinem berühmten gedruckten Liber ad insularum Germaniae: Causis criminalis etc. 1681; und Hallh. Weder, „Die geaugete Welt“. Aus dem Holländischen 1690). Aber erst der „Vater des Nationalismus“ Semler ging (f. o. S. 414) in seinem „Versuch einer freieren theol. Lehrart“ (§ 69) so weit, die ganze bibl. Lehre vom Teufel und „Kampfung an jüdische Zeitalter“ heranzuführen und somit wegzubrennen. (Vergleiche Prellschneider, I, S. 790; Wegscheider, Inst. § 106.) Bald war man in der Zeit der „Klärung“ so weit gekommen, daß man den alten Tönnenglauben verpöchtete, nebenbei aber in Hegenbergpredigten und allerlei Geistesheerei sich regte.

Für die neuere Theologie wurde Schleiermachers eingetragene Kritik (W. 2, § 44 u. 54) epochemachend. Die Angellehre (f. o. S. 423) galt ihm noch als etwas gleichsam positiv aufhaltendes. Der Satana aber ist ihm ein wirklicher Stein des Anstoßes, den er glaubt aus dem Wege räumen zu müssen, da „weder Christus, noch die Apostel diese Vorstellung irgend in unsere Heilskunde vertragen“ (f. o. S. 423). Vollends tönte von einem „Einfluß“ Satana's innerhalb des Reiches Gottes nicht die Rede sein. Wie viel tiefer blühten da ein Paulus und Luther, im Anknüpfen an das Selbstzeugniß Jesu und die eigene Erfahrung!

Allein Schll. schreibt nicht bloß bei jener Behauptung stehen. Er schlägt die Waffen hinter Kritik, so daß wir bei ihm alle Gegengünde beisammen finden, die in alter und neuer Zeit gegen die Lehre vom Teufel vorgebracht worden sind. Es sind — wenn ich recht sehe — drei Hauptargumente, die er bei dieser Gelegenheit vorbringt:

1) Die Idee eines persönlich Urböfen sei widersprechend; denn „ein absolut böses Sein“ könne es, da Gott „schlechthinige Allschickheit“ sei, nicht geben. Auch löse sich bei einem geistigen Wesen kein Aktus des Böses vorstellen, da so viele Böshheit mit „hoher Intelligenz“ unvereinbar

und bei etwaiger Annahme der „Tunmheit“ des Teufels eine erfolgreiche „Wirksamkeit“ dämonischer Macht, geschweige denn ein zusammenhängendes „Reich Satans“ schlechterdings unmöglich sei (ähnlich Biederstein § 604; der Satan als böse gemorenet spiritus parus sei ein „potenziertes Widersprechen“). — Allein hier verkennt Schl. (bei seinem Determinismus und seiner Auffassung der Freiheit als „potenzierte Kontaktbeobachtbarkeit“) die Möglichkeit ihres Mißbrauchs, sowie die thronische Geschichtsfrage, daß „höhe Weisheit“ der Wesen der Selbstüberhebung besonders ausgelegt sind (f. v. S. 467). Trotz der Borntheit ihres Hochmuths können sie doch eine große Gefolgschaft nach sich ziehen, wenn auch nicht zur Organisation eines geliebten Reiches, so doch zur Reorganisation alles dessen, was zum Bau eines Weltreiches dient. Daß schließlich ihnen gegenüber das Gottesreich hoch zum Siege gelangen muß, ist ja auch in der christlichen Satanologie selbstverständliche Voraussetzung (f. v. S. 470 f.).

2) meint Schl., die Annahme einer Erfindung des Teufels sei in religiös-sittlicher Hinsicht geradezu schädlich; denn diese Idee bewirke Abreglauben, und die Annahme einer Wirksamkeit Satans untergebe dem Glauben an „Gottes gültige Allmacht“, je erzeugt Reichthum und falsche Selbstschuldigung, da alles Böse dann auf die Ursprünglichkeit des Teufels gedehnt werden wolle. — Allein wir haben schon (f. v. S. 484 f.), daß der abergläubische Mißbrauch auch bei der Gottesidee möglich ist und daß die Wirksamkeit Satans, der providentialen Geschichtsleitung Gottes unterstellt, nicht nur nicht die Schuld der Menschheitsünde aufhebt, sondern den ersten Heiligungskampf der Christen wider das dämonische Böse nachzusetzen und zu heiligen geeignet ist. Ich erinnere hier an den bekannten Spruch Augustins, wenn er vom Satan sagt: *consentientia tenet, non invitus cogit*.

3) hebt Schl. hervor, daß — selbst wenn man von dem Widerspenstigen und Schädlichen einer Lehre vom Teufel absehen wolle — diese selbst irrelevant sei, also auch in der christlichen Glaubens- und Sittlichkeit keine wesentliche Stellung einnehmen dürfe, da jede Erfahrung in dieser Hinsicht dem „fremden Selbstbewußtsein“ fern liegt (ähnlich neuerdings J. Rastan, fr. Nihil., fr. selbst W. Schmidt, G. Schulz, Dogmatik im Abriß § 24, 2. A.). — Diese Behauptung widerspricht nicht bloß — wie wir gesehen — das biblische Zeugnis, sondern die Erfahrung aller Gotteskinder im Laufe der kirchengeschichtlichen Entwicklung. Für Schl. und seine Gefinnungsgenossen in der „modernen“ Theologie muß freilich die christliche Satanologie anständig sein, weil sie 1) die Herleitung der Sünde und dem Vorworte des „Anmaßens“ Selbstbewußtseins (so auch bei Kofke, Biederstein, neuerdings Klemen a. a. O. S. 128 ff.) unmöglich macht; 2) weil sie die Zurückführung der Sünde auf Gott ausschließt, da der Satan als der „Feind Gottes“ antritt; und 3) weil der dämonisch-trochenden Herrschaft der

Sünde (f. § 21) nicht des Menschen, „eigens Verunft und Kraft“, sondern nur die Heiligkeit und geistige Hebramacht Christi, des Satansüberwinders, gewachsen ist. Davin liegt — ich möchte sagen — die human-christliche Seite der Satanologie, wie sie z. B. Daub in seinen tieferrigen (wenn auch etwas großlich angelauteten) Bude: „Judas Ischariot“ (1846/48) hervorhebt, indem er das „Ueböse“ und die „Ursache“ nicht in erldungs-fähigen Menschen, sondern in der geistigen Macht jener Dämonen sucht und findet, die dem „Geiste Gottes“ widerstehen müssen. Selbst ein David Strauß (II, S. 15) sieht sich genöthigt zu gehen, daß die Dämonen als notwendige Bestandtheile der ganzen Weltanschauung Jesu und der Apostel zu begreifen seien, und fügt keineswegs hinzu: „Die ganze Idee des Reichs und seines Reiches ist ohne das Gegenbild eines Dämonenreiches (gleichfalls mit einem persönlichen Oberhaupt) zu wenig möglich, als der Vorwurf des Reichs ohne den Süßhol. Ist Christus gekommen, die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab. Würde es einen Teufel, aber nur als Personifikation des bösen Prinzips — gut, je genügt auch ein Christus als unpersonliche Idee.“ Wehlich Marxen-eder, Grundlehre der Christ. D. § 238.

In der neueren, positiven Theologie ist die Bedeutbarkeit der christlichen Satanologie mit mehr oder weniger Faltschuldigkeit hervorgerufen worden. Zwar finden wir selbst bei Martensen (I, § 100 ff. S. 219 f.) und Dorner (II, I S. 124 ff.) — ähnlich bei Schenkel (II, S. 254) und bei Ripps (§ 520) — die Neigung, den Satan als eine Art „moralischer Collectivmacht“ zu fassen, die nur „in den Werken verhalten werde.“ (Wgl. G. Schulz a. a. C. S. 65 ff.) Gleichwohl haben Zerner und Martensen tiefe Einblicke gelien in das Wesen satanischer Macht (ebenso Iwerken I, I, S. 266 ff.). Besonders aber tritt die weittragende Bedeutung der christlichen Satanologie hervor bei Philippi, R. W. II, 3. W. III, S. 281 f. Erhard, Christl. Dogm. I, S. 436 ff. K. Hahn, Lehrb. der Christl. W. 2. W. I, S. 885, II, S. 38. Frank, System der Christl. Wehheit I, S. 463 ff. Richardi, Christl. W. II, 1898 S. 240 ff. Hofmann, Schriftbew. I<sup>3</sup> S. 499 ff. J. Th. Brd. Schwab II, 2. W. S. 238 ff. W. II, S. 384 ff. Wgl. Weh, „Satanologie“ § 3, die gel. (Hist. Theol. u. 1851, S. 660 ff.). Auch in Köhler's „Wissenschaft der Christl. W.“ (2. W. § 25, 2) wird der Satan als „einselverhaltliche Spitze“ in jenen, die Welt unspannenden Zusammenhänge widergöttlichen Irthums“ hervorgerufen. Wehlich J. Waller in seinen trefflichen: „Etudes de la doctrine chretienne“ II, p. 375 ff.), wo die Lehre vom Satan, den grand éveillé, als un complément légitime du système chretien chutisen wird.

## Zweites Capitel.

## Die Herrschaft der Sünde in der Welt und die knechtende Macht der Fleischeslust.

(Sarkologie.)

## § 21. Die Sünde als angeborener Gattungszustand der Menschheit.

1. Wahre und tiefgehende Sündenkenntnis läßt sich nie und nimmermehr durch die bloße Beobachtung der in der Menschheitsgeschichte herrschenden Grauel hervorrufen (s. o. S. 429 f.), mag man noch so sehr — mit Freidrich d. Br. — auf die „injamé Race“ hinweisen. Der Einzelne wird vielleicht auf solcher Follie oder beim Blick auf die criminalstatistischen Tabellen in dem Maße sich selbst erhoben und gerechtfertigt fühlen, als er sich — in pharisäischer Verblendung, d. h. bevor der Staat ihm gestochen ist — für etwas „Besseres“ hält gegenüber der rohen Menge der sogen. „groben Sünder“. Nicht die grauenregenden Thatfachen der Weltgeschichte, nicht die gehäufte und beobachtbare Masse der Verbrechen, sondern die erschütternden Erlebnisse im innersten Gewissen, kurz die eigene persönliche Erfahrung unseres Sündenlebens muß uns das Verständnis öffnen für Sündenschuld und Sündenknechtschaft. Die Beobachtung der uns umgebenden Menschenwelt vermag nur dann in heilsamer Weise (d. h. ohne pessimistisch stolze Verachtung der „Andern“, der „gemeinen“ Masse) eine Ueberzeugung von der wirklich allgemeinen Sündenherzhaftigkeit zu begründen, wenn die Einker in's eigene Herz und die wirklich gekläuerte Selbstbeobachtung und Selbstbeurtheilung das eigne Ich zu der schmerzlichen Gewißheit gebracht hat, daß Ideal und Wirklichkeit, Gotteswille und Eigenwille, der kategorische Imperativ (das „Du sollst“) und die freie Selbstbestimmung (das „Ich kann“ und „Ich will“) sich nicht decken. Das fürchterlich Schmerzhafte an dieser Erfahrung ist aber die Thatfache, daß keine unserer, uns zum Bewußtsein kommenden Einzelsünden etwa als besonderer oder überlegter Willensentschluß (gleichsam atomistisch, als mehr oder weniger zufällige

Einzelsünde) sich uns darstellt, so daß sie etwa durch eine „gute“ Gegenwirkung (Vorfaß, Selbstzwang, Pflichtenfüllung) überwunden oder ungegesehen gemacht werden könnte. Es erweist sich vielmehr dem ersten Selbstbeobachter die Einzelsünde — sei es in Neigung oder Vollzug, in Gedanken oder Worten, in Belästen oder Thun — als Glied einer gewaltigen Kette, die ihn unter einem „Befehl des Bösen“ (s. o. S. 470 f.) gefangen zu halten scheint. Und — „wer zerreißt aus eigener Kraft der Gelüste Ketten?“ — Dabei ist die Einzelsünde meist so wenig durch bewußteste Ueberlegung (Reflexion) behängt, daß sie in der That als eine unzeitige Geburt bereits zu Tage tritt, noch bevor wir sie ahnen. Ja, sie schießt wie wucherndes Unkraut hervor aus Keimpunkten, die jenseits des Bewußtseins liegen und doch nicht „jenseits von Gut und Böse“ — weil sie sonst nicht im Bewußten des Christen als Nichtseinsollendes, ja als schuldbedingend und verdammlich empfunden werden könnten.

Ich sage — im Bewußten des Christen! Damit will ich nicht ausgeschloffen haben, daß jeder sich ehrlich prüfende sittlich-ernste Mensch zur schmerzlichen Selbsterkenntnis und Selbstanlage gelangen soll und kann. Aber doch wird jenes Gefühl des Gesichtslebens unter eine schuldbedingende Macht der Sünde erst dort zu gekläueter Selbstbeurtheilung und energischer Selbstverurtheilung anzureizen, wo man etwas erfahren hat von der richtenden Macht des Gottesgesetzes und der aufrichtenden Kraft des Evangeliums (s. o. S. 426). W. a. W.: die in jenem Geiße wohnende Sünde wird niemand in ihrer ebenso zähen, als schuldbedingenden Macht erkennen und verdammen, der nicht die Uebermacht des unsrer Sündenschuld tangenden Erlösers und seine überwindende Selbtsmacht im Heilswort erlebt und erfahren hat. So erweist sich auch hier unser Real- und Idealprincip: der „Christus für uns“ und „Christus in uns“ als der eigentliche Schlüssel für das ungeheure Mäthsel der Sündenherzhaftigkeit, namentlich sofern der Gattungsschuld die Gattungserlösung (der „Christus für uns“) und der Personalschuld in Folge fleischlicher Geburt die Personalfreieung in Folge

geistlicher Wiedergeburt („der Christus in uns“) gegenübertritt (f. Abschn. V, 2).

Ja, wie verhält es sich dem mit der „fleischlichen“ Neigung und mit der „Geburt aus dem Fleisch“? Ist die Sünde etwa doch (im Widerspruch zu allem bisher Dargestellten) eine mit der Sinnlichkeit des Menschen zusammenhängende Naturnothwendigkeit? Dann wäre factisch die Zurechnung unmöglich und das quälende Schuldbewußtsein unerklärbar. Alle damit zusammenhängenden Schmerzen gewinnen den Charakter einer an Bewußtseinsmachtung und Irrsinn freisetzenden Selbsteinigung, die merkwürdiger Weise, von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzend, den Menschen zu einer „feuchenden Eratur“ (*δακνόν τιμωγοεισέρον*), zu einem „unzulänglich Leidenden“ (innocenter patients, wie Augustin spottend sagte), ja zu einem tragischen Helden im Drama der Weltgeschichte stemeln würde! Berechtigter Vorwurf gegen den Schöpfer dieses Dramas und hoffnungsloses Mitleid mit dem armen unglücklichen (psychopathischen) „Verbrecher“ wäre dann das einzig berechtigte Gefühl; und Selbstüberwindung, sowie Selbstaufgabe müßte sich steigern zu acutem Selbstmord, indem wir uns nach höchster Regel einbilden durch gewaltthätiges „Abtöten des fleischlichen“ zu gottgleicher „Freiheit des Geistes“ uns erheben zu können (*patet exitus*). So steht aber die Sache thatsächlich nicht. Wir empfinden als gereifte Christen den „Widerstreit des Fleisches wider den Geist“ als etwas schlechterdings Nichtseinsollendes, sofern und weil in ihm sich eine egoistisch-begehrliche Willensrichtung kund giebt.

Der eigentliche Anfangs- und Ausgangspunkt (*terminus a quo*) für jene unruhige, uns beunruhigende und quälende Willensart und sündliche Willensbethätigung ist unserer Beobachtung ebenso entrückt, als der geheimnißvolle Anfang unseres persönlichen Daseins (nach dem *principium individualitatis*). Wir finden sie in uns bereits vor, wenn das stilkche Bewußtsein erwacht. Und wir können sie weiter verfolgen als eine durch Gewohnheit sich steigende Macht, als That oder vielmehr Unthat zeugende, gewohnheitsmäßig werdende (*habituell*) Willensrichtung des „natür-

lichen Menschen“. Es ist das nicht seine wahre (gottgewollte) Natur (weisenhafte Art), sondern seine wirkliche (selbstgewollte) Unnatur (krankhafte Entartung). Sie ist ein Erfahrungsbeweis dafür, daß der menschliche Wille in seiner einmal eingeschlagenen gottwidrigen Richtung nicht jeweilig (willkürlich) umkehren oder sich selbst befreien kann. „Nach dem Geleß, nach dem du angetreten“, wird und muß sich auch in pathologischer Richtung der Wille fortentwickeln (*Operari sequitur esse*).

Darin liegt der Erfahrungsbeweis, daß die Sünde thatsächlich ihren Wohnsitz in der niederen Seite menschlichen Naturlebens aufgeschlagen hat und nun „fortzeugend Böses gebiert“. Das mag immerhin tragisch genannt werden. Aber dies tragische Moment der Sündenherrschaft und Knechtschaft (f. o. S. 444 f.) schließt nicht die Freiheitsform ihrer individuellen Bethätigung aus, sondern ein (*non inviti tales sumus*). Geheimnißvoll oder wenn man will unheimlich bleibt dieser krankhaft-naturnothwendige Zusammenhang des Sündenlebens und des Sündenwachsthums (§ 22) allerdings. Aber er ist notorisch da und macht den Menschen nicht unzurechnungsfähig oder gar schuldlos, sondern zeigt ihm nicht bloß den „Unverth“ (H. Ritschl, neuerdings Hofks f. m. u.), sondern die Verdammlichkeit, ja die „Abgrundtiefe“ seiner sündlichen Neigung, so daß er nach Erlösung und Schuldtilgung, nach Freiheit und Frieden schreien und heißen leidet, um das „abgrundtiefe“ Erbarmen des erlösenden Gottes an sich selbst mit überströmendem Dank zu erfahren (Röm. 7, 23 f.). Und je ernstlicher er den Niesenkampf wider die Sündenmacht aufnimmt, desto tiefer wird die Sehnsucht nach Befreiung, desto schmerzlicher das Gefühl der eigenen Ohnmacht und Schuld.

2. Fragen wir nun aber weiter: wie hängt das eigentlich zusammen? Wie kommt es, daß wir uns schuldig fühlen in Betreff eines factischen Krankheitszustandes, den wir — wie es scheint — selbst gar nicht hervorgerufen, den wir vielmehr als ein „Erbstück“ von Vater und Mutter überkommen haben! Hier liegt zunächst eine mannigfach bezogene Erfahrungsthatfache vor, die wir auf dem

Gebiete des Natur-, wie des Personlebens verfolgen können. Ist doch das „Gesetz der Vererbung“ heute zu Tage allgemein zugestanden. Kein Naturforscher, kein Psycholog und Geschichtsfundiger, kein Erzieher und Menschenkenner wird es bestreiten oder auch nur übersehen (ignorieren) dürfen, wenn er den Einzelnen (moralisch oder physisch) richtig beurteilen will. Trotz der unübersehbar mannigfaltigen Verschiedenheit der menschlichen Einzelwesen nach Physiognomie und Temperament, Geschlecht und Anlage, Begabung und Belastung bleibt doch der wesentliche Typus derselbe. So ist es auch mit der gemeinsamen, bei jedem Einzelnen von Geburt an zwar in verschiedener Erscheinungsform (scheinbar auch graduell verschieden) zu Tage tretenden Sündeneinigung, bei der jedoch ein spezifisch gleicher Zustand und Charakter sündlicher Verderbnis und selbstlich-leiblicher Langes zu Grunde liegt. Wie wir auf geistigem (intellectuellem und ästhetischem) Gebiete nicht betätigen und ausbilden können, was wir nicht als Anlage (durch Generation) empfangen, so ist es auch notorisch der Fall auf dem Gebiete des sündlichen (fleischlichen) Begehrens, wo jene Entartung (Degeneration) eingetreten ist. Sünden der Eltern zeigen sich (mutatis mutandis) in den Kindern wieder, und auf Grund der Erzeugung wird die wahre Erziehung (als fortgesetzte Zeugung) zu stetiger jehemaliger Selbstkult. Volkssünden in eigenartig ausgeprägter Form wuchern von Geschlecht zu Geschlecht und machen sich in geradezu ansehnlicher (epidemischer und endemischer) Weise als Collectiofsünden geltend. Andererseits wirkt die persönliche sündliche Zuchtlosigkeit — nicht bloß auf dem Gebiete der eigentlichen Fleischesünden, sondern oft noch mehr in der sich selbst erhebenden Gottlosigkeit — vergiftend (contagios) in ganzen Generationen, Mag und die Massen- und Einzelbeobachtung noch so verschiedene Sündengrade und Sündenstufen unterscheiden lehren (f. u. u. § 22): die wesentlich gleiche Art oder Unart bleibt und läßt sich in all den mannigfaltig individuellen (mitheben oder Schrofferen) Formen der bösen Lust nachweisen, namentlich jene zähe Stetigkeit fleischlicher Begierde, die den Geist herabzieht und den freien Willen lähmt.

Das ist eben jener von Scherer an ankassende Gang zur Sünde, den ein Philosph und Menschenkenner wie Kant als ein unzerstörbar (tabulosa) Wesen erkannt und den wir eben als ein Zeichen der Degeneration zugestehen müssen. Wir mögen es nun bezweifeln oder nicht. Generation und Regeneration hängen im Väterleben aufs engste zusammen. Denn Zeugung (generatio) heißt nicht (s. u. § 16. a) ist nichts anderes als geschlechtlich bedingte Fortpflanzung der Gattung, wie sie sich beim Menschen (im Unterschiede vom Tiere) auf geistlichem Wege vollzieht und in geheimnisvoller Weise auf dem Grunde des Naturlebens ein neues, individuell gestaltetes Personleben ins Dasein setzt. Sollen angeboren krankhaften Zustand („Erbkranken“ wie Jungling ihn nannte) als „Erbfünde“ (peccatum hereditarium) zu bezeichnen, unterliegt zunächst erstens Menschen. Es genügt hier (bestimmlich unbillig) Anknüpfen an eine Naturalisierung der Sünde und scheint sie der geistig-moralischen Verarbeitung zu entziehen, was anderer ganzen bisherigen Darlegung (§ 19 f.) widersprechen würde. Man hat daher mit einem gewissen Rechte die altchristliche (besonders durch Augustin zuerst ausgebildet) Lehre von der Erbünde (in alter und neuer Zeit, von Pelagius bis zu H. Ritschl) aus dem eben genannten Grunde zu bekämpfen gesucht. Lassen wir aber das Wort in seinem tiefsten Sinne als Ausdruck für die mit der geistlichen Zeugung (dem traditio peccati) zusammenhängende Vererbung des sündlichen Gesamtzustandes der adamitischen Menschheit (toti peccatum originis oder originale), so wird sich bezeugen, wenn wir die Thatsachen eben lassen, kaum etwas einwenden lassen. Im Wesentlichen tiefer liegende und vollerechtigte Wahrheit jener Lehre liegt in dem Gedanken begründet, daß der Mensch als Einzelwesen nicht gleichsam „vom Himmel gefallen“ (f. u. u. a. u. b.), sondern aus „sündlichem Samen“ gezeugt, in Sünden empfangen und vom Fleisch geboren“ auch „fleischlich ist“ (Zah. 3. 4). Menschliche Sünde trägt eben frei — im Unterschiede von der reinen, § 20 — Sündungscharakter an sich, eine Folge sündlich gewordenen Vergattung! Jede Entartung der Individuen hängt naturgemäß zusammen mit der geistlichen Generationsfolge. Die Personfünde weht hin auf einen Mutterstock der Generationsfünde; und umgekehrt, diese bringt wiederum jene hervor, so daß da stets eine geheimnisvolle Wechselwirkung statt findet. Insbesondere zeigt uns die moralstatistische Massenbeobachtung, daß der Mensch als Individuum verwaschen ist mit der Gattung. Die sozialistische Genetik weiß uns auf eine sozialpsychische Anlage hin, die notorisch vorliegt und für die christliche Weltanschauung mit der unheilvollen (die Degeneration veranlassenden) Urfünde des ersten Adam (§ 19. a) zusammenhängt, dem die zweite Adam als der persönliche Heilbringer (die Regeneration bringend) gegenübersteht. Nur in diesem Zusammenhange werden wir im Stande sein, auch das Problem der Schuldfrage im Hin-

Bliz auf die in Adam mit besagter Gesamtmenge der Einzelindividuen an-nähernd zu lösen. Vgl. meine Monististik, 3. A. Abschn. I, § 7.

3. Es liegt auf der Hand, daß der Einzelne als solcher nicht direct zur Verantwortung gezogen werden kann für eine jenseits seines Bewußtseins, ja jenseits seines Daseins liegende That. Mag sie auch als That des Protoplasten, des natürlichen Menschheits-hauptes, in welchem alle Einzelnen mit befaßt waren, so gebietet werden, daß „in ihm Alle gesündigt haben“ (nos omnes fuimus ille Adam); immerhin muß es wie eine Ungerechtigkeitherrscherin, die Kinder für das Thun der Eltern verantwortlich zu machen.

Was die h. Schrift lehrt — wie wir sehen werden — Einsparung gegen sich eine Art der Zurücknahme (Es. 18, 2 ff.; 6 Mos. 24, 16; vgl. Joh. 9, 2). Es hieße die individuelle Sündenschuld, wie sie in der persönlichen Beziehung fleischer Lust liegt, aufheben oder verzeihen, wollten wir jene That ohne weiteres als Gesamthat Aller betrachten und so die Einzelnen von vorne herein als dem verdammenen Gerichtsurtheil Gottes anheimgelassen betrachten. Wir werden vielmehr sehen, daß Niemand um jener „Geltungsethat“ willen der Verdammniß anheimfallen kann und soll; wir müßten denn wider alle Erfahrung und mit Verzichtgebung eines gerechten sittlichen Urtheils, den Reizzustand des sich verfassenden Sündens, der durch egoistische Selbstbehauptung das Gericht heranzuführen (§ 22, 2), mit jener dem natürlichen Menschen anhaftenden und anhaltenden Sündenbeizung verwechseln, wie sie zwar stets eine Schuld mit in sich schließt, aber nicht ihren Schwerpunkt darstellt. Ich verweise in dieser Hinsicht auf die selbe Unter-suchung, die neuerdings (B. J. Th. u. R. 1899, S. 210 ff.) Kolfs in seiner Abh. über „Schuld u. Freiheit“ ange stellt hat. Nur kann ich ihm darin nicht zustimmen, daß er immer nur vom „Unwerth“ der Sünde und von „Entwertung“ der Person durch die angeborene böse Neigung spricht (wie A. Köstler). Statt ihrer Verdammtlichkeit und ihre geradezu todbringenden Folgen zu betonen.

Daß die angeborene Sünde wirklich Sünde (vers peccatum) ist, tritt in der eigenwilligen Beziehung der Fleischerlust zu Tage, wie sie uns von Jugend auf eignet. Die sogen. „Anschuld“ der Kinder ist nur eine relative, sofern die ihnen anhaftende Individual-sünde, als eine noch unbewusste, ihnen nicht wie eine volle „Selbst-that“ zugerechnet werden kann und darf. Aber — da alle einzelnen uns bewußt werdenden Individual-sünden aus jener Anlage inner-

lich motiviert, d. h. nicht gezwungenermaßen, sondern aus böser Lust in der Form des Willens (d. h. formal frei) zu Tage treten, so muß auch dieser „Neigung“ selbst ein Moment der Schuld inne-wohnen. Es nimmt gleichsam jeder einzelne, aus dem sündigen Geschlecht Herausgeborene theil an jener solidarischen Gesamtschuld.

Es muß jedoch dürfen wir das Schuldmaß der Einzelnen bei der Entstellung sündiger Neigung und sündlichen Thuns nie von uns aus (nach dem frühesten Augenblicke) beurtheilen, noch auch die Behauptung wagen, daß Dieser oder Jener vor allen Andern schuldbeladen sei (Lut. 12, 1; vgl. Joh. 3, 7; Eies 4, 7). Dies steht allein dem Herzensübigen zu. Die Schuldfrage ist stets eine psychologisch und socialistisch bedingte. Nur daß Niemand in dem sündigen und ethereischen Geschlecht unschuldig sei, dürfen wir be-haupten, und daß Jeder nach dem Maß der ihm vertheilten Gaben und erfüllten Aufgaben sein Urtheil empfangen wird, muß uns festhalten. Die Wahrheit und innere Rechtfertigung dieses Urtheils und jener Behauptung ergibt sich aber daraus, daß dem durch das göttliche Sittengesetz gemachten Bewußtsein des Einzelnen nicht bloß die zu Tage tretende spezielle Sünden-that, sondern die sie herausgeborene Fleischerlust als solche verdammtlich erscheint.

Im Lichte des „Du sollst dich nicht lassen gelassen“ erkennen wir jene böse Lust, die in unserem Fleische Wohnung aufgeschlagen, als die eigentliche Keimform, ja als die triebdrängende Wurzel aller persönlichen That-sünden (§ 22). Wäre jene nicht schuldbedingend, so könnten uns auch die mit einer gewissen historischen und psycho-physiologischen Nothwendigkeit aus ihr hervorgehenden Einzelver-schuldungen, bezw. das Wachsthum und der Fortschritt der Sünden nicht zugerechnet werden. Wir empfinden beide Momente als zu über-windende, d. h. als nicht-einkalkulierende. Und wir werden sehen (§ 22 f.), wie in der Stamm- und Geltungsethik mit der Collectivschuld die Individualschuld innigst verflochten ist, so daß jedes Sündenwachsthum im Leben des Einzelnen stets auch einen verhängnisvollen Beitrag zur solidarischen Gesamtschuld in sich schließt.

#### § 21. Zusammenfassung.

1. Die allgemeine Verkettung und knechtende Macht der Menschheit beherrschenden Sünde will (gemäß unserem Real- und Idealprincip) zunächst als eine durch die persönliche

Erfahrung des Christen beständige Thatjache erfährt sein. Der schmerzlich empfundene Widerstreit des Fleisches wider den Geist zeigt uns, daß die egoistisch-begehrliche Willensrichtung dem natürlichen Menschen (§ 19) als eine gewohnheitsmäßige (habituelle) anhaftet. Darin liegt der Beweis, daß die Sünde, ihrem Ansätze nach über unser persönliches Bewußtsein hinausliegend, in der niederen Seite menschlichen Naturlebens ihren Wohnsitz aufgeschlagen hat.

2. Die jährige Stetigkeit der fleischlichen Begierde weist darauf hin, daß bei jedem durch die Zeugung von Vater und Mutter ins Dasein tretenden Menschenkinde jener Hang zur Sünde ein Zeichen der Entartung (Degeneration) ist. Es kam daher jener sich fortpflanzende sündige Gattungszustand („Erbünde“) der von Adam stammenden Menschheit nur im Zusammenhange mit der heilbringenden Gattungserlösung (Regeneration) durch den zweiten Adam (Christus) richtig beurtheilt werden.

3. Obwohl der einzelne, sündig geborene Mensch für die Sündenthat Adams (§ 19, 2) nicht direct zur Verantwortung gezogen werden darf, so hat er doch von Kind auf durch eigenwillige (also formal freie) Bejahung der bösen Fleischslust theil an jener (solidarischen) Gesamtschuld. So ist für jedes, durch das göttliche Sittengesetz geweckte Einzelgewissen die Verdammlichkeit der sündlichen Begierde als der triebkräftigen Wurzel aller persönlichen Thattünden (§ 22), erwiesen.

a) Die biblische Begründung unseres Lehresages darf nicht von dem (streitigen) Problem der „Erbünde“ ihren Ausgangspunkt nehmen. Mag man sich — wie die a. T. thun — auf Pl. 51, 1; und Röm. 5, 12 (erh. Joh. 3, 2 f. und Gth. 2, 2) berufen: diese Stellen haben nur im Zusammenhange des Schriftsatzes wirkliche Beweiskraft. Tagern tritt zuerst in den Vordergrund der biblischen Auffassung: die allgemeine Herrschaft und der schuldbedingende Charakter der Menschheitsünde. Meides hängt für das Bewußtsein der alt- und neutestamentlichen Gläubigen aufs Engste zusammen. Laß Gebot: „gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht“ wird ergriffen durch den Ruf: „denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht“ (Pl. 143, 2). Das

stiefte persönliche Schuldgefühl, wie es sich ausdrückt in den Worten: „Ich erkenne meine Missethat“ und „an dir allein habe ich gesündigt“ (Pl. 62, 1; 41, 2; 51, 2) verknüpft sich mit dem Geboten: „aus stündlichem Samen gezeugt und von der Mutter in Sünden empfangen“ zu sein (Pl. 51, 5). Und das Bekenntniß des Apostels: „Ich bin fleischlich, unter die Sünde verkauft“ (Pl. 7, 1); „ich weiß, daß in mir, d. i. in meinem Fleisch wohnt nichts Gutes“ (Röm. 7, 18) stimmt zusammen mit dem Satze, daß „Alle unter der Sünde sind“ und „alle Welt Gott schuldig ist“ (Röm. 3, 2, 10; Gal. 3, 22). Die oft wiederholte Frage: „Da ist Keiner, der Gutes thut, auch nicht Einer“ (Pl. 14, 2; 53, 2; vgl. 1 Röm. 8, 20; Jer. 7, 10 f.) entleert nicht etwa den Einflüssen, sondern weist in ihm jenes vertiefte Schuldgefühl, das in den Worten zum Ausdruck kommt: „Wer kann sagen, ich bin recht in meinem Herzen und lauter von meiner Sünde“ (Spr. 20, 9; vgl. Job. 14, 1; 15, 1). Die Gewißheit, daß im Zusammenhange (ep'  $\omega$ ) mit der Sünde Adams „Alle gesündigt haben“ (Röm. 5, 12), rufen dem Apostel Paulus im Bewußt der Verdammlichkeit der Sünde (Röm. 5, 12) den Seufzer (Röm. 7, 14 ff.): „Ich elender Mensch!“ und jenes Bekenntniß, daß er der „erste“ (πρωτος) Sünder sei, schließt sich aufs Engste an den Geboten, daß Christus Jesus gekommen ist, *εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι* (1 Tim. 1, 1). Laß „die ganze Welt im Irren liegt“ (1 Joh. 5, 19) hat nothwendig zur Folge, daß wir unsere eigenen Sünde erkennen und bekennen (1 Joh. 1, 8 ff.) und aufstehen auf Christus den „Gerechten“ (1 Joh. 2, 1), der allein „ohne Sünde war“ (1 Joh. 8, 2).

Diese Gegenbildlichkeit zwischen dem alten und neuen, dem ersten und zweiten Adam (1 Kor. 15, 22. 45) ist von durchschlagender Bedeutung für die biblische Gesamtaufassung von der Sündenbereitschaft. Es handelt sich gar nicht um eine sonderlicher Erbsündenlehre. Im Gegentheil. Alt- und neutestamentliche Ausprüche scheinen ihr direct zu widersprechen. So 1. R. heißt es (5 Mos. 24, 16): „Die Väter sollen nicht samt dem Kindern, noch diese mit den Vätern getödtet werden, sondern ein Jeglicher wird für seine Sünde frechen.“ Wehlich Jer. 31, 20 und G. 18, 4, 20: „Der Sohn soll nicht tragen an der Schuld des Vaters“ (אָבִי יִרְאָה מִן־כִּי יִרְאָה). Und es soll schließlich ein Jeder gerichtet werden nach seinen Werken“ (Jer. 40, 10; Jer. 17, 10; Pl. 62, 12; Matth. 16, 27; vgl. Joh. 9, 1; Luc. 13, 2 f.; 1 Kor. 3, 2; 2 Kor. 5, 10; Röm. 2, 4; Off. 20, 13). Aber dennoch: die Menschheitsünde als eine allgemein herrschende wirkt sich fort und fort aus in jedem aus dem Fleisch und nach dem Fleisch Geborenen (Joh. 3, 2). Nur Christus, der „Knecht des neuen Bundes“, der als Stamm Gottes „die Sünde der Welt“ (ἐν τῷ σώματι τοῦ σῶματος) wegnimmt, indem er sie trägt (Joh. 1, 29; 1 Petr. 2, 24; vgl. Job. 53, 1), ist ohne Sünde — wie er selbst bezeugt (Joh. 8, 10; 14, 30) und die Apostel es bekennen (1 Joh. 1, 2).

8, 4; 1 Petr. 2, 12; 2 Kor. 5, 21; Ebr. 4, 14). Und das wird damit in Zusammenhang gebracht, daß er — obwohl dem Weibe geboren (Gal. 4, 4) — doch nicht wie alle andern Menschen, „aus dem Fleische erzeugt“ (Joh. 3, 6), sondern vom „heiligen Geist“ im Wasser geboren, wird deshalb auch (wie Kol. 1, 12) als „heilig“ (*ἅγιος*) bezeichnet wird (vgl. 1 Kor. 15, 48 *ἐκ γένεσος ἁγίου* *ἡλικίου* *αὐτῶν* *καὶ* *καρναίου* *αὐτῶν* mit Joh. 1, 13).

So wird auch Christus selbst in That und Wort Erkenntnisgrund für die allgemein herrschende Sünde und ihre Verurteilung. Von vornherein stellt er das ethische Verhalten als sämtliche Heiligungsvoraussetzung hin (Matth. 5, 20; vgl. v. 19). Er kennzeichnet die Menschen im Allgemeinen als „Müge“ (*σάρκα* Matth. 7, 11). Er fordert von Allen Sinnesänderung und Umkehr zu ihm (Matth. 11, 12; Matth. 15, 22), ohne selbst sich dieser für alle übrigen Menschen gültigen Forderung zu unterziehen (s. o.). Er redet von dem bösen und „ethisch-sittlichen Gesetze“ (*νόμος σαρκῶν καὶ πορνείας* Matth. 12, 10) und teilt alle „orgen Gedanken“, die den Menschen verunreinigen, aus dem „Herzen“ her (Matth. 15, 19 f.). Niemand aber ist ohne Sünde“ (*ὅτι πάντες ἥμαρτοί* Joh. 8, 3) und Jeder, der „die Sünde thut“, wird nach Jesu Lehre (Joh. 8, 54) die Sklave. Die Vollkommenheit einer „Wiedergeburt aus dem Geiste“ (Joh. 3, 5-8) ergibt sich ihm daraus, daß „das aus dem Fleische Gezeugte“ (*γεννησάντων*) Fleisch ist (Joh. 3, 6). Für diese innerlich zusammenhängende Gebantenreihe finden sich überall die alttestamentlichen Anknüpfungspunkte. Und durch das Zeugnis Pauli, des tiefsten Sündenverleugers, erhalten sie ihre beständigsten Siegel.

Für den alten Bund, dessen Signatur es ist: „du mußt sterben“ (Hl. 90, 2 ff.; Ebr. 14, 12 ff.), erscheint es charakteristisch, daß mit jenem collectiven, dem Volk als Gesamtheit geltenden Gesetz Gottes auch die Gesammthandlungen und Verfassungen innerlich hervorgehoben werden. Von der Hebräerwelt des alttestamentlichen Gesetzes (1 Mos. 2, 14; 3, 1 ff.) geht — wie wir sahen (S. 14) — die Sünde aus. Daran knüpft sich der dem ganzen Geschlechte geliebte Fluch (1 Mos. 3, 16 f.). In Rein und seinem „Samen“ legt er sich zuchtlos und verhängnisvoll fort (2 Mos. 4, 7-14). Und daß Adam ein Sohn (Sohn) erzeugte, der ihm als sein Abbild gleich (1 Mos. 5, 1) und doch in Nach ein Mann aus dem seltlichen Geschlechte geboren ward, der sie soll „aufzuzüchten“ lassen von der Arbeit auf dem Boden, den der Herr verflucht hat (1 Mos. 3, 23), schließt das gesammte Geschlechte nicht nur dem drohenden allgemeinen Verichte (1 Mos. 6, 7 ff.). Gott ließ das sündige Geschlechte sterben, indem er seinen (Lebens-)Geist ihnen entzog, weil sie in ihrer Verwirrung „Fleisch“ wurden (s. o. S. 448 über 1 Mos. 6, 2), weil ihre „Weisheit auf Erden groß war“ und „alles Gedulde der Gedanken ihres Herzens nur böse war allezeit“. Denn

nur so kann m. G. der Satz überseht werden: *οὐκ ἔστιν ἄριστος ἄριστος* (1 Mos. 6, 4). Die ganz allgemein geltende Wiederholung dieses Wortes nach der Einleitung (1 Mos. 6, 2) mit dem Zusatz, daß Gott die Erde nicht mehr also schlagen wolle, weil das Herzensgehülde des Menschen (*καρδιά*) böse ist von seiner Jugend an, kann uns als ein Motiv dafür geben, daß jenes Verhängnis nicht den Charakter eines Sündgerichts (resp. der Verhängnis) vgl. 1 Petr. 2, 20 f.) trug; denn Gott will nicht den Tod des Gottlosen, sondern daß er sich bekehre und irre (Ez. 33, 11 ff.; Jer. 18, 4). Aber das ergibt sich und gewislich, daß die Sünde das sündliche Verhalten in seinem Anfang und Fortgang unter dem Gesichtspunkte einer collectiven Verurteilung ansieht, die selbstverständlich die Personalschuld nicht aussondern einschließt. Nur so können wir es verstehen, daß dem aus dem „Samen Abrahams“ hervorwachsenden Volk der Verheißung, in welchem alle Geschlechter der Erde gezeugt werden sollen (1 Mos. 12, 2; 18, 18; 22, 17; 26, 4), auch das Gesetz gilt, nach dessen Maßstab Volkssünde und Einzelünde in ihrem engen Zusammenhange beurteilt werden, Fluch oder Segen über die Gesamtheit und ihre Glieder kommen soll. Vgl. 2 Mos. 20, 2 ff., wo das „Du“ zunächst, wie namentlich das 1. und 4. Gebot beweist, sich an das ganze Volk wendet; (vgl. 5 Mos. 4, 1 ff., 5 Mos. 5, 2 ff., 5 Mos. 29, 1-12). Nur so ist es verständlich, daß und warum die Missethat der Väter heringehört werden soll und kann „auf Kinder und Kindeskiner“ (2 Mos. 20, 2; 24, 7; 5 Mos. 5, 2). Denn der Welt ist Niemand ausnahmslos (Hiob 4, 17; 9, 2 f.; 14, 1; 25, 4). Auch hier trägt die „Heimzahlung“ nicht den Charakter des Sündgerichts, sondern der Vergeltung (s. u. § 23). Testat steht in Israel — obwohl, wie wir sahen, sündlich ein Jeder nur um seiner Sünde willen „sterben“ soll und (Ez. 18, 20 ff.; Jer. 31, 29 ff.) — das schmerzliche Bewußtsein: „Wir haben geirrt und sind unfern Vätern“ (Jer. 43, 22; Ps. 106, 2) und „wir tragen mit an ihren Verschuldungen“ (Hagel. Jer. 5, 1; 8, 22-23). So erklärt es sich und auch, warum die Einzelünde (s. B. Ahas's Diebstahl Jer. 7, 1 ff.) wie ein „Stein“ auf dem ganzen Volke ruht, und warum „der Horn des Herrn wider Israel entbrannte“ (2 Sam. 24, 1) und er „das Volk schlug“ (2 Sam. 24, 1) als sein dürgelich Haupt wider Gottes Willen es zu züchten begann. — Wir sehen es auch in dem weiteren Verlauf der Geschichte Israels, daß das Verhängen der Sündentäter für das Geschick der Nachkommen von durchschlagender Bedeutung wird (1 Mos. 9, 25 ff.; 49, 8 ff.; vgl. Ebr. 7, 9 ff.; zwei in Abraham mit begriffen), und daß die Propheten, wie alle gottverehrten Lehrer der Heiligschichte als „Ahas'se Jahwe's“ an ihres Volkes Sünde mittragen sollen (Hagel. Jer. 1, 8 ff.; 3, 1 ff.; 5, 12 ff.). Bis der einige Erbe Jahu's als Sündenträger und Sündentilger erscheint (vgl. Jer. 58, 3 ff.).

Wie nun das N. T. die Gesammthandlungen und Einzelünde in ihrem engen

Zusammenhänge dadurch begründet, daß sie offenkundig „Fleisch“ (f. o.), und wiederum die Einzelnen aus sündigen „Samen“ erzeugt worden sind (Gal. 5, 1. f. o.), so schließt sich im N. T. an Jesus abm heruntergehobene Werk Jesu: „was vom Fleische geboren, das ist Fleisch“ (Joh. 8, 4) die Paulinische Gedankenreihe an. Au und für sich ist ja — wie wir oben bereits nachgewiesen haben (S. 448) — das „Fleisch“ als Bezeichnung für die leiblich-sinnliche Natur menschlicher Existenz, durchaus nicht Sündenquelle oder gar Sündenursprung. Sonst könnte Gott nicht bereits im Paradiese — als im „Garten der Lusthaft“ (f. o. S. 384 f.) — Adam und Eva zu „einem Fleische“ (1. Mof. 2, 24; Matth. 19, 5) vereinigt haben; noch auch könnte Jesus sündlos (f. o.) „ins Fleisch gekommen“ und „im Fleische gestanden“ worden sein (Joh. 1, 14; 1 Tim. 3, 16). Weiblich als der Welt Herr hätte er „Fleisch und Bein“ (Mat. 24, 24); und dem Weinen soll sein „Fleisch“ (f. o. S. 400; Joh. 6, 51 ff.) die wahre Lebensnahrung werden, so daß mit Recht von einer jüdischen „Auferstehung des Fleisches“ die Rede sein kann (Joh. 5, 28; 6, 39; 1 Kor. 15, 52 ff.). Und wenn Paulus (Röm. 8, 3) sagt: Christus sei *in forma carnis* *carnis* *carnisque* *generatus*, so beweist dieser Ausdruck, daß der Herr in seiner Leibenseinheit die „Menschlichkeit“, d. h. die Erscheinungsform sinnlichen Fleisches an sich genommen, aber ohne Sünde (Ebr. 2, 14; 4, 15 f.). Erst das „nach dem Fleische wandeln“ (*secundum carnem vivere*) ist der begriffliche Ausdruck für das sündig-fleischliche Gebahren. Vgl. Röm. 7, 5; 2 Kor. 1, 5; 1 Petr. 2, 11. wo der Ausdruck: *carneus* = fleischlich, im Unterschiebe von *carneus* = fleischlos (1 Kor. 8, 3; 2 Kor. 3, 3) gebraucht wird. Aber auch die sogen. „Fleisches-Sünden“, wie Ehebruch, Hurelei u. kommen aus dem Fleische (Matth. 15, 19). Und andererseits werden als „Werke des Fleisches“ rein geistige Sünden genannt, wie „Abgötterei, Feindschaft, Haß, Eifersucht“ u. (Gal. 5, 19 vgl. Kol. 2, 20 ff.). Wo aber Paulus in der That das Fleische als Wohnort oder factischen, zöb und anhaltenden Träger der sinnlichen Begier (*involuntaria concupiscentia*) bezeichnet (Röm. 6, 12; 7, 5, 18 ff.; Gal. 5, 18 ff.) da meint er nicht die Leiblichkeit als solche, sondern den tatsächlichen Widerstreit zwischen Fleisch und Geist, aber die gattungsbegriffliche Unterordnung des Geistes unter das Fleisch. So werden nach Paulus allerdings die „Mitglieder des Leibes“ zu Sündenorganen, aber nur wenn und sofern sie der im Geiste verbotenen „Begierde“ dienen (Röm. 7, 7 ff.), während dieselben „Mitglieder“ in den Dienst der „Gerechtigkeit“ zur Heiligung sich ergeben sollen und können, wenn wie den „neuen Menschen“ im Glansen angezogen haben (Röm. 6, 12, 16). Heißt es doch (Röm. 12, 1): „Begehrt „reuz Leibes“ zu dem göttlichsten Opfer — ein Beweis, daß die sinnliche Natur nicht als solche Träger der Sünde sein kann (vgl. Röm. 8, 11 mit 1 Kor. 6, 11—12; 2 Kor. 5, 4; 1 Tim. 4, 1 ff.). Bezeichnet Paulus doch selbst die „Sündensorglosigkeit“ gegen den

Leib“ (Kol. 2, 20—23) als Zeichen „fleischlichen Sinnes“ (*modus eius carnis*). Wäre er doch die Galater, „im Fleische“ zu wohnen (Gal. 3, 3), obwohl sie der geistlichen Befreiung huldigten; und kennzeichnet er nicht ausdrücklich die „Belohnung“ des Fleisches (*proportio eius carnis* Röm. 8, 4) als Gottesfeindschaft und zwar bei denen, die gemäß dem Fleische sind (*secundum carnem sunt*, b. h. mit ihrem Intellekt (*νοῦς, φρονεῖν*) auf das Fleischliche sich richten (*τοὺς τοῦ σώματος φρονεῖν* Röm. 8, 6). Daher ist eben die *ἐπιθυμία* *καρνός* die eigentliche Erscheinungsform für die *συνουσία* (Röm. 6, 16; 1 Joh. 3, 4) und charakteristisch den *κακόδοξος ἄνθρωπος*, der sich aufweist in den Lüften des Betrages (Gal. 4, 12; Kol. 3, 3 mit Röm. 8, 6). So wird die *ἐπιθυμία* *τῆς σαρκός* auch von Johannes (1 Joh. 2, 17), Petrus (1 Petr. 2, 11; 4, 1 f.) und Jakobus (1, 14) als die verführerische Sündenmacht in dieser Welt bezeichnet. Nur das Paulus speziell die Frage der Zurückhaltung näher ins Auge faßt (Röm. 5, 12). Da tritt denn zur Ange, daß allerdings durch den „Ungehorsam des Einen Menschen“ die Vielen als Sündere hingeheilt wurden\* (Röm. 5, 18); aber daß erst durch das „Gesetz“ (ist doch nicht gelitten) die Sünde zum vollen Bewußtsein gebracht wird (Röm. 7, 4 ff.). Sie bringt zwar Allen das Gerichtsurteil (*eis κατάκριμα* Röm. 5, 18), wird aber erst durch das Gesetz zur Voll-*Schuld* (*κατὰ συνέστασιν ἐπιταγῆς* Röm. 7, 12 vgl. Gal. 2, 21: *ἀλλογούμενον ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάτας*; f. n. 4, 12).

So erst erscheint es verständlich, warum und inwiefern Paulus die Heiden in ihrer Fregensinnlichkeit (Eph. 4, 17; Kol. 1, 21; 2, 18), ja, alle Menschen, sich selbst mit einschließen, *ὅσοις ἐκείνη ὁργή* nennen kann (Eph. 2, 3 f.). Als Kinder Adams stellt er sie unter jenes *κατάκριμα*, nicht bloß weil sie (quia) factisch alle abgehören sind (Röm. 3, 19), aber in Adam (in quo) die That begangen, sondern unter dem seit Adam herrschenden Todeserkennnis (*ὅτι ὅτι*) alle gelähmt haben (vgl. Röm. 5, 18 mit v. 18). So müssen sie Alle in Adam sterben, um in Christus Alle lebendig gemacht zu werden (1 Kor. 15, 22); freilich unter der Bedingung der neuen Geburt von Oben (Joh. 3, 4) und des Glaubens, ohne welchen der „Zorn Gottes“ über ihnen bleibe (Joh. 3, 36), so wie der offbaren Weltentziffer der eigenen Sündhaftigkeit (1 Joh. 1, 9 ff.). Daß aber gleichwohl ein Unterschied unter den Sündern trotz ihrer gemeinsamen Gleichheit am abamtlichen Geschlecht besteht, und daß Niemand an dieser Sündensünde willen „sterben“, d. h. verdammt werden soll, wird aus die dittighe Beleuchtung in nächsten Paragraffen lehren (vgl. vorläufige Weisung 12, 22 ff.).

b) Für die kirchliche Lehre von der Ursprungssünde (*peccatum originis originum*), sofern sie zur Erbünde (*peccatum hereditarium originum*) geworden, und den verdammtlichen Menschentum durch die abamtlichen Menschheit kennzeichnet (*vere est peccatum damnatum*), erscheint es

bedeutam, daß sie sich im Gegenfatz zum moralisch-pekuniarischen und pragmatiko-optimistischen Extrem entwickelt und ausprägte hat (f. o. § 13, b S. 432). Während in der alten Kirche die manichäische Idee von der Dualität der Sünde — weil an der sündlich-sündlichen Natur bestehend — in den griechischen Kreisen Aufkang fand, suchten die griechischen Kirchenväter mit der Betonung der Willensfreiheit das Schuldmoment auch in der zugefallenen Allgemeinheit der Sündenbereitschaft herauszuheben (so Justin, Clemens XI., Origenes), wobei gleichwohl das Antebellum (bei Clemens, aber auch noch bei Tertullian, f. v. u.) gewissermaßen als ein Stand der Unschuld angesehen wird. Erst Athanasius und die an ihn sich anschließenden griechischen Väter haben entschieden die verhängnisvolle Wirkung der Sünde Adams für das ganze Geschlecht herbeigeführt, aber doch so, daß die Herrschaft des Todes und der sündlichen Natur dabei einseitig in den Vordergrund treten (Athanasius: *ὁ θάνατος ἕνεκεν αὐτοῦ Ἀδάμ κ.*). Am Abendlande ist es zuerst Zeno's, der — mit der Parallelisierung von Adam und Christus — die herrschende Gesamtsünde auf ihren Ursprungspunkt zurückzuführen sucht (adv. haer. III, 22, 4; V, 16, 3, 18, 7), während Tertullian bereits das vitium originis (de an. 41, 16) durch die Zeugung als den tradux peccati (weil tradux animae) auf alle einzelnen, künftig erzeugten Menschen sich fortplantend denkt. Doch er die „zur Laufe eilende“ Jugend in gewissem Sinne als immoens aetas bezeichnet, hängt mit seiner Auffassung des Tauf sacraments (als einer Abwäscherung oder Tilgung der bisherigen Todsünden, von denen ja die Kinder noch frei sind) zusammen. Ihm gilt der Satz ganz allgemein: Omnis anima eo uaque in Adamo censetur (Gurthoff, d. h. als schonig gefunden), donec in Christo recensetur (von neuem beurteilt, d. h. von der Sünde freigesprochen wird). Evident dachte sich die Personalsünde (personale delictum) mit der angeborenen Sünde (originale delictum) verbunden. Aber erst Augustin hat in seiner Bekämpfung des Pelagianismus jene Gedanken des Einflusses von der successio culpae, quia omnes (in primo homine) peccaverunt — eingehender begründet und entwickelt. Selbst jene bekannte Formel Augustin's (De civ. Dei VIII, 14): nos omnes fuimus ille Adam findet sich schon bei Ambrosius (Expos. in Luc. 7). Und des Andern: non inviti tales sumus wird auch schon von Ambrosius (ad Ps. 51) zur Erklärung des Schuld moments herbeigeführt (culpae ab uno in omnes transmissae successio). Eingebender aber spricht Augustin (De pecc. orig. 36) von dem vitium originis als mit der natura hominis notwendig zusammenhängend, (daher massae perditionis). Dem manichäischen Gedanken entgeht er nur dadurch, daß er diese vererbte Natur mit ihrer prava concupiscentia (im Gegenfatz zur gratia) nicht als Wesen (essentia, substantia), sondern als Verdrüßlich, Verleugung, Mangel (corruptio, defectus) aufzufassen (non efficiente,

sed deficiente voluntate, f. o. S. 452). Denn sine voluntate peccatum esse non potest, nec originale peccatum. — Immerhin steht jene Sündenlehre im Zusammenhang mit dem urchristlich prädestinationalen Gesichtspunkte (kann auch nicht supra-teleologisch gefaßt, wie bei Calvin, so doch infra-teleologisch f. o. S. 454). Deshalb kommt die pelagianische Grundannahme von der auch im sündigen Menschen noch vorhandenen (relativen) Willensfreiheit nicht ganz übertrieben werden. Wie sehen schon lt. o. S. 455), wie der Semi-pelagianismus (Guelphus) auch den natürlichen Menschen als capax utriusque rei (boni et mali) faßt, je bis zu dem Satz sich verdingt: posse hominem sine peccato esse; denn omne bonum et malum non naturae oritur, sed a nobis agitur; ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit (nämlich daß esse in der unverborenen nature, während das velle Product des Menschen sei). Ja, in pelagianischen Kreisen (Johannes, Epist. tractatoria) wendet man sogar von einer „natürlichen Heiligkeit“ (naturalis quaedam sanctitas), die erst durch das böse Beispiel (non propagatio, sed exemplum) verloren ging, während der Tod, als ein Naturmoment gefaßt, mit der Sünde Adams in keinem direkten Zusammenhange stünde (f. v. u. § 24, b).

Es ist daher nicht zu verwundern, daß im Mittelalter (bei den Scholastikern) die augustinische Lehre von der Sünde, in thesi accepti (besonders von Anselm gegen Rablaun, sowie von Lombarden und Thom. Aquin entwickelt) dennoch in praxi sich mit semi-pelagianischer Elementen vermischte. So bei Hans Sotus, der in Folge dessen auch (gegen Luther und Dominicaner) die Möglichkeit und Wirklichkeit einer immaculata conceptio Mariae virginis behauptete (seit 1554 zum katholischen Dogma erhoben). Zur Zeit abschließender Formulierung findet sich bei Bellarmin (De grat. prim. hom. c. 5; vgl. Conc. Trid. Sessio V). -- Darum ist nur jenes domus superadditum (f. o. S. 390) des ersten Menschen durch den Sündenfall verloren gegangen, so daß der status hominis post lapsum Adam noch christlicher Nachkommung nach gegenwärtig in puris naturalibus sich bestände. Die inclinato ad peccatum (concupiscentia als das materiale peccati originis) wird zwar nicht getrennt, aber sie ist — namentlich in remota — nicht wirklich und eigentlich (vere et proprie) Sünde, sondern nur Anlaß und Reiz zur Sünde (somes peccati), im Grunde aber — nach jehudischer Auffassung — ein Adiosphora.

Dagegen treten nun Luther und Melanchthon entschieden auf. Jener hob besonders hervor, daß die Sünde Adams' decant auf der Menschheit laste, daß die Sünden als principals et capitale peccatum (Art. Smalc. III, 1 p. 310) alle Sünden in sich fälte, weil die Einzelsünden aus jener Willensgrund hervorsprangen. Dabei die Behauptung eines aeternum arbitrium, wie sie bei Luther Herberging aus der tiefsten persönlichen

Sündensatzung und dem alleinigen Vertrauen auf die befreiende Gnade Gottes in Christo, die in der Taufe wohl die Schuld auslöscht (daß sie nicht „zurechnet werde“), aber nicht die böse Lust und Neigung auslöscht (daß sie „nicht mehr sei“). — Ursinischon, obwohl er später (seit 1535) zum Euergerianus neigte (s. u. Diet. Strigel), hat doch in den ersten Aufjagen seiner Aeci. sowie in der Apologie, mit Entschiedenheit die allgemeine Verderbnis und die vollständige, schuldbringende Gebundenheit des Willens im natürlichen Menschen behauptet, entprechend dem I. Art. der Augustana. Hier heißt es in ausgeprochenem Gegensatz zu den Pelagianen, qui vitium originis negant esse peccatum (so auch Zwingli „Gehreften“, nicht „Schuld“): Post lapsum Adam omnes homines, secundum naturam procreati, nascuntur cum peccato h. e. sine meta Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hoc vitium originis vere sit peccatum damnans. In diesen Worten (Sannans) liegt die Betonung des Schuldmomentes, aber auch — wie wir nicht verkennen dürfen — die Gefahr einer pessimistischen Zuspitzung des Verhältnisses. Nicht J. S. ging in seiner anschließenden Bekämpfung der altkatholischen Erbsündenlehre stets von der Annahme aus, daß hier die angeborene Sünde gleichsam als Summa und Höhepunkt aller Sünden und in Folge dessen als zur „ewigen Verdammnis“ führend angesehen werde. Gegen die in meiner Schrift De peccato in spir. s. (1856) ausgesprochene Ansicht, daß Niemand um der Erbsünde willen ewig verdammnt werde, hielt Nichts daran fest, daß jene Auffassung sich durch die ganze ältere Dogmatik unserer Kirchenteiler hindurchziehe. Nun heißt es freilich Conf. Aug. II (cf. Apol.), daß jensei peccatum originis auch sehr noch (nam quosque) Alle unter Gottes ewigen Pakt verdamme (aeternis aeternum mortem). Aber es wird hinzugefügt: his, qui non renascuntur oder (wie bei dem o. Zt.): nisi facta sit renatio. Es wird also das vere damnans nur dann zu begreifen sein, daß die sündig geborenen Menschen aus peccato constructi bleiben werden, falls sie „aus eigener Kraft“ sich hinauskriechen wollen, aus des Teufels Reich“ (wie es Apol. p. 78 ff. heißt). Die Verdammnis erscheint also nur als die letzte Konsequenz des sich selbst überlassenen Sünders, sofern eben „der faule Baum nur faule Frucht tragen“ könne. So ist auch wohl Luthers scheinbar hartes Wort (im großen Katechismus) zu verstehen, wenn er sagt, daß wie in Verhoff der Hiden oder ungetauft sterbender Kinder „keine Hoffnung“ haben. Es soll damit nur dasiebei ausgesprochen sein, was Paulus Eph. 2. o. hervorhebt, daß wie Alle „von Natur Kinder des Zorns“ seien, was aber nicht ausschließt, daß Gott der Herr Mittel und Wege hat — auch außerhalb der und bekannnt für das irdische Leben gestifteten Heilordnung (s. Absh. V. 3) — ihre (der Kinder) Bestimmung für das Reich Gottes (Matth. 19. \*) auch zu machen. Jedenfalls steht fest, daß

nach den ausgeprochenen Worten Jesu (Matth. 12. 21. \*) nur die Bitterung wider den h. Geist (s. u. § 22. \*), also die Volltreffe der Sünde im Zusammenhang mit dem Höhepunkte der geschult wachsenden Schuld die Vergebung zeitlich und ewig ausschließt. Die positive Einlösung und Darlegung dieser (soht humanen) Wahrheit liegt allerdings der alttestamentlichen Dogmatik jezt (vgl. Apol. p. 78. wo die Ansicht: neminem damnari morte aeterna propter peccatum originis abnegatum wird). Es bleibt — auch in der Apologie und Form. Conc. — ein gewisser pessimistischer Zug, obwohl man die Flacianische Idee von der Erbstenigkeit der angeborenen Sünde obwies (Sol. Doct. I, p. 578 ff. vgl. p. 519 ff.). Nicht daß hier (in der F. C.) der natürliche Mensch in Folge der ursprünglichen Corruption als ein trumescens, lapsus aut limas bezeichnet und ihm (im Gegensatz zum Euergerianus eines D. Strigel) die libertas in rebns spiritalibus vollkommen abgesprochen wird, ist das Vehrastliche (vgl. Ep. I, p. 519 ff. Sol. Doct. II, p. 594 ff.). Dem auch die h. Schrift (vgl. F. C. p. 592) redet von einem „Reinernen Herzen“, das Wert der Herr allein umwandeln kann (G. II. 102 ff. 103), sowie von der vollständigen Gebundenheit des natürlichen Menschen (Rom. 7. 15 ff. s. o. 500 f.). Vielmehr liegt die Gefahr in der Behauptung, daß die Erbsünde, obwohl sie (gegen Flacius) nicht als quiddam essentialis atque substantialis, sondern als ein accidentale (quod in alio est mutabiliter) gefaßt werden soll (s. 225), von der sich hergebenden und vererbenden (satanischen) Sünde nicht löset und bestimmt genug unterscheidet wird (s. u. § 22. \*).

Dieser pessimistische Zug findet sich auch bei unseren alten Dogmatikern, indem sie die dem Einzelnen anhaftende Gesamtschuld (culpa originis) und die durch zahllose Bethätigung des sündlichen Begriffens sich steigende Verjensehschuld (culpa actualis) bis zum peccatum mortale irremissibile, quod excludit sedem in eien beztzigen Zusammenhang bringen, daß die Grenze zwischen menschlicher und satanischer Sünde vermischt zu werden darf (der Mensch erscheint hier „von Natur“ als ein „Kind des Zorns“!).

In der altdogmatischen Lehre von dem peccatum originale (oder originatum, im Hintergrunde von der Einzeligt Adams — pecc. originis) wird zunächst der habitus der sündlich geborenen Menschen nach der negativen und positiven Seite (als defectus und affectus) beschrieben. Der Defect zeigt sich in der privatio nicht bloß concensus imaginis divinae (s. o. § 12, b S. 462 f.) näher in der amissio lucis in mente (ignorantia Dei) und in der aversio voluntatis a Deo (ohne fiduciam, non posso amare Deum, wie es in der Apologie p. 79 ff. heißt). Der Affect brücht aber (material) in der prava concupiscentia (Wiltstren, Fleischlust, Augenlust, Doffart), (formal) in dem Verlaß der wahren Freiheit, so daß nur eine libertas ad malum, resp. die Willkürfreiheit einer äußerlichen iustitia (in rebns civilibus) übrig geblieben ist. Das servum arbitrium schließt also nicht

eine Heilensmöglichkeit aus; diese sei aber eine *capacitas salutis mere passiva*. Von wirklich Gutem im geistlichen Sinne sei *no actualibus quidem* vorhanden. Erst die wiedergeborene Gnade schaffe im natürlichen Menschen ein *arbitrium liberatum* (f. n. u. Aufsatz, V, 3).

Dies Alles ergibt sich den a. Th. daraus, daß mit dem *pecc. origin.* nicht bloß ein visum seu morbus entsteht, sondern ein wirklicher *rotas* (*vero dominans*) verbunden ist. Bei dem altbaptistischen Schulbegriff handelt es sich nicht bloß um ein *Deo non reudere habitum* (Anselm), sondern um einen *rotas culpae* (Verfäulnis), mit dem ein *rotas poenae* (Verdammligkeit) notwendig verbunden sei. So stelle die Menschheit in der That — abgesehen von Erlösung und Gnade — eine *massa perditionis* dar (*natura sua esse sua*). Rectifiziert wird dieser Schulzustand durch eine *Act Imputation* (*imputatio culpae ad poenae primorum parentum*), die — in unverständer Analogie mit der durch den zweiten Adam erworbenen und dem Gläubigen zugerechneten Gerechtigkeit (f. a. S. 497 f.) — als eine *imputatio immediata* begriffen wird, sofern für Alle in Adam gesündigt, als *imp. mediata*, sofern sie per traducem Alle von Adam stammen. Daß hier das schwere Problem des Verhältnisses von Sündenschatz und Personalschuld nur verfährt, aber nicht gelöst wird, liegt auf der Hand.

c) Zur Klärung dieser schwierigen Schulfrage dient vielleicht die eingehendere Betrachtung des hier vorliegenden doppelten Gegenstandes. Von großer, ja entscheidend prinzipieller Bedeutung scheint es mir zu sein, wie man den Einzelmenschen (des individuellen Personales) in seinem Verhältnis zur Gemeinlichkeit (zum collectiven Sündenschatz) ansieht (vgl. § 18., S. 276 f.). Hier dreht sich alles die Befehle der rein personal-ethischen Betrachtung, die den „freien Willen“ oder die jeweilige betonte Selbstentscheidung der Persönlichkeit zum Anknüpfungspunkt für die Beurteilung der Sünde macht (so bei alten und neuen Pelagianern und Semi-pelagianern, wie die Socinianer und Arminianer, die vulgären und modernen Rationalisten mit christlichem Hintergrund). Von einem dominanten epistemischen und spiritualistischen Gesichtspunkte ausgehend, müßten diese Individualistischen schließlich dazu gelangen, den naturwissenschaftlichen Zusammenhang der Sünde zu verkennen und jeden Einzelnen zum (gewissermaßen dänonischen) Selbstzeuger der Sündenschuld und Verdammligkeit zu machen (f. a. S. 445 f.). Rechtsab schlägt jener ideologische Optimismus nur zu leicht in das andere Extrem des Pelagianismus um. Umgekehrt wird bei einseitig social-physiischer Auffassung, die den Einzelnen von der Haltung, aus der er geboren, schlechthin abhängig macht, die Naturnotwendigkeit des Bösen in Zusammenhang mit der stänlich gebundenen Eigenart des Menschen breitet, also das Freiheitsmoment entweder ganz bestritten oder als bloße „Naturfremdbildigkeit“ (Epimach-Schleiermacher) ge-

faßt. Dann aber kann höchstens von einer solchen Sündenschatz oder Collectivschuld die Rede sein, die im Grunde nicht ethisch, sondern physisch (resp. physikalisch) motiviert wird (so bei alten und neueren Quasifer oder Manichäern, sowie die pantheistisch gefärbte Naturphilosophie mit ihren älteren und neueren Ausläufern speculation und empirischer Richtung). Von einem dominanten personalistischen, resp. materialistischen Gesichtspunkte ausgehend, müssen die Vertreter dieser (collectivistischen) Weltanschauung dazu gelangen, den Einzelmenschen (ja selbst den „Verbrecher“) gleichsam als einen anspruchlos Lebenden (*innocenter patientis*) hinzustellen, der unter der Last ererbter Leibel leidet, im Grunde aber (persönlich betrachtet) ein Mensch ist, der für das ihm von „Natur“ anhaftende „Böse“ nicht zur Verantwortung gezogen werden kann. Er veranlaßt sich also hier bei natürlicher Persönlichkeits schließlich in das Gegenteil einer epistemischen Verflechtung des „armen Sünderes“! Jene beiden, scheinbar sich ausschließenden Extremes behaupten und verfestigen sich also gegenseitig.

Nur die reifere (individualistisch-personalistische) Anschauung wendet schon vor dem Aufkommen des vulgären Nationalismus die Socinianer und, ihnen auf halbem Wege entgegenkommend, die Arminianer ein. § Socin bestritt (Tractat, Theol. 4), daß jene einmalige Sünde Adams (*nam illud peccatum*) eine Macht des Verderbens (*corruptio vis*) sein könne, und hielt daher an der Willensfreiheit fest, trotz dem Zugrändnis einer durch Peinlich (exemplum) und Gemeinlichkeit (*consuetudo*) bedingten allgemein menschlichen Neigung zur Sünde. Der Arminianer Kimburch (Instit. theol. christ. III, 3, 27 ff.) meinte, daß ein *habitus peccandi*, wie dem ersten, so allen Menschen drohe, wenn sie dem Bösen nachgeben; aber dieser fünfjähige Zustand (*imperium physica*, non *moralia*, *atque* auch nicht eigentlich *peccatum*) schreie nicht die Unschuld des Menschenformens an (*potestatem contrarium operandi non exstinguat*). Eine jede Imputation der Schuld Adams sei die Vorhohnen sei unbedingt anzuzuschließen (a. a. O. III, 3, 20). Der zweite Nationalismus brach vollständig mit dem „äußeren Wahn“ einer Erbäbenbüchse; und des Neuplatonische „*retournement à la nature*“ wurde vielfach zum Ausgangspunkt der für „Menschenwürde“ und „Menschenrechte“ (egalität, liberté) kämpfenden Auffasser des vorigen Jahrhunderts. Die älteren Nationalisten konnten ihr eingebildetes Augenbild mit der Wirklichkeit der Vererbung in der „injanen Race“ nicht vereinigen. Wegscheider (Inst. § 117) meinte geradezu, commentum illud de *pecc. originali* perferre alio modo teatere Augenstehen; die Verigung von Bösen (*ad peccandum propensio*) werde nur da zur Schuld, wo man sie bewußtstrengen befolge. Im Wesentlichen stellen sich auch die Supra-naturalisten (Kimburch, Sterr, Steudel) auf diesen Standpunkt. Während Kant, wie wir gesehen haben (f. a. S. 456 f.), tiefer greift mit seiner Lehre

vom rabbinischen Wesen, ohne jedoch die Sattungsschuld als solche zum vollen Bewußtsein zu bringen; denn keine Idee von einem präexistenten Fall einzelner Seelen brockte die erfahrungsmäßige Sattungsgemeinschaft zu gestalten (vgl. Paul. Rom's 2. vom rabid. Wesen 1863 und Rom's Schritt: „Von Einwohnung des Wesen Principis neben dem Guten“). Die sog. Neo-Rationaler unter Führung A. Ritschl's (vgl. bes. R. u. B. III., § 84, S. 332 ff., Antec. in b. christl. Rel. A. R. S. 24 ff.) wollten selbst das „rabidale Böle“ nicht zugestehen, verwerfen auch die abstrakte, von Schelling (Abh. v. der Freiheit 1809) und von Jul. Müller (A. v. der Sünde II, S. 489 f. f. u. u.) wiederum aufgenommen, alt-rationalistische Idee von dem Sündenfall aller einzelnen Seelen in einem vorzeitlichen Zustande. Ritschl bestritt jede „physische“ oder gar „metaphysische“ Verleitung der Sünde (in Form der Gebirde) und wollte nur die „sittlich-ethische Macht der Versuchung“ zugreifen, um daraus auf eine gewisse „Gottesbewußtheit als Reaktant aller einzelnen Reigungen und Handlungen“ zu schließen. Daher gilt ihm die „Freiheit zum Guten“ als eine nur „bestrafte“ (anti-pelagianisch) und die Möglichkeit einer „sündlosen Lebensentwicklung“ trotz der unabwehrbaren (sittlichen) „Allgemeinheit des Sündigen“ nicht ausgeschlossen. Lebensfälle können Schuld und Verdamnislosigkeit, bezw. „der volle Laufgang des Daseins und des Nervenlebens der Sünde“ (II. in d. Rel. § 81) nach Ritschl nur dort möglich in Frage, wo durch ständige „Genugungen“ in der Verwirklichung der Reichgottesidee — also gegenüber dem christlich Guten im vollen Sinne — die Sünde (wie in ihrem Anfangspunkte als „Unwissenheit“ erscheint) zur „trotzigen Milderpassigkeit“ schließlich ausartet und Gottes Gnadenmacht hemmt (f. über den Jörn Gottes in eschatologischen Sinne a. a. D. II., S. 180 ff.; 181 ff.). In neuerer Zeit ist (wie Gtz in seiner Schrift: Die theol. Schule A. Ritschl's S. 246 ff. mit Recht betont) innerhalb der Ritschischen Schule die Sattungsgesamt der Sünde — also auch ihre angeborne Eigenart — stärker hervorgehoben worden (so bei J. Koffen, Z. § 85 S. 324 ff.; vgl. Wolffs, „Schuld und Freiheit“, in der Z. f. Th. u. R. 1899, S. 210 ff.) aber mit gleichzeitiger Bekräftigung ihrer (auch nur relativen) Schuldlorenz, was ein offenerer Selbstwiderspruch ist. S. a. Kipfins, Dogm., A. R., S. 379: Das Wort „Gebirde“ bedeutet, trotz des damit ausgesprochenen Verhättniswiderspruchs, doch treffend die Thatfache, daß der als sündig bewertete Willenszustand des Menschen wirklich beides zugleich ist: ererbte Willensmüdigkeit und eine durch persönliche, also freie und bewußtliche (?) That des einzelnen Individuums veränderte Willensrichtung.

Allen diesen älteren und neueren Richtungen, soweit sie sich durch einseitigen Individualismus und Optimismus ferngehalten, stehen nun diejenigen Ansichten scheinbar schroff gegenüber, die das Gemeinheitsmoment der

Sünde auf Grund der angebornen Natur stark betonen (f. o. § 19, S. 486 f.). Die ältere und neuere (gnostische) Speculation auf Grund einer traditionellen Sündlichkeitslehre in der Herleitung der Sattungsführer (f. o. S. 502) weichen sich hier die Front. Selbst feindselige Geister, wie Schellingmaacher und Hegel sind darin einig, daß es auf Grund des natürlichen (organischen) Zusammenhanges der Menschheit eine „Gesamtsünde“ und „Gesamtschuld“ (Ehrl., Chr. Gl. § 71) gebe, die (nach Hegel) mit dem „Sündigen-Mitden auf der Naturstufe“ wachse. Ad Siebermann (S. 709), der R. Kofhe (f. o. S. 488) scheinen mit jenen beiden Bestrebungen insofern sich zu berühren, als sie den „Gang zur Sünde“ mit dem „natürlichen“ geborenen Ich in Zusammenhang bringen, das zwar „potentiell Gift“, aber „actual Fleisch“ sei. Daß also im Menschen mit dem Erbenden des subjectiven Geisteslebens“ auch jener Gang bevorsteht, das habe seinen „natürlichen“ Grund in seinem Wesen als „endlicher Geist“ (Siebermann) oder im einseitigen Vorwalten der „Materie“, sofern sie sich nicht vorkristlichen lassen will (Kofhe). Die Sünde erscheint also hier gleichsam als ein die Sattung inkorporierender „Parasitismus“ (wie z. B. S. Dammann die „naturhafte“ geistliche). Da ist es dann nur noch ein Schritt bis zu jenem Schopenhauer'schen Pessimismus, der den Menschen im Hinblick auf seinen „natürlichen Zustand“ als in Egoismus „erloschen“ darstellt und sich zu dem scheinbar orthodox klingenden Spruch bekennt: „Und der Mensch erbe Sünde ist, daß er geboren wird“. Wenn so der natürliche „Wille zum Bösen“ als die Grundstappe des Lebens in dieser Welt hingestellt wird, so ist es natürlich, daß man das feiner Sentiment des Bewußtsein für die moralische Schuld einbüßt und mit Rücksicht das Collectiv und Personal-Bewußtsein (als einen Beweis innerer Ascendenz) überhaupt verwerthet! Denn bei dieser social-psychologischen Grundanschauung, die den Einzelnen schließlich zum Naturprodukt nach materialistischer Substanz („erbliche Belastung“) begreifen muß, hat weder das persönliche — noch das gemeinsame Schuldbewußtsein einen Sinn. Dies sehen wir in extremer Konsequenz dort zu Tage treten, wo bei social-psychischer Auffassung die „Vererbungstheorie“ den Ursachengrund für alle Verbrechen abgiebt (so Lombroso, aber auch Rögell, Mechanisch-phys. Abkammungstheorie S. 188 ff. Ribot, Erblichkeit, deutsch v. G. 1874; Koch, Die Frage nach dem „geborenen Verbrecher“, 1894).

Nur dem social-ethischen Standpunkt — wie ich ihn in meiner Socialpolitik (A. Kap., 1881) und Sittenlehre (1873) zu verteidigen versucht habe — läßt sich die innerliche Wechselwirkung von Sattung und Vererbung, ja das solidarische Verhältnissen von Collectiv und Individualschuld verstehen. Daß mit der angebornen Sündeneigung notwendigerweise der Schuldbegriff verbunden sein müsse, hat seinerzeit Jul. Müller

(a. a. C.) tief empfunden und schlagend nachgewiesen. Nur daß sein Erklärungsversuch für das individuelle Schuldbewußtsein bei gattungsmäßig sich fortsetzender „leiblich-psychischer Erdenbeschaffenheit“ durch Hinweis auf einen verallgemeinbaren Fall aller Einzelwesen (i. a.) mitsingen erscheint. Denn er streift auf diesem Wege gerade das, was er erklären will: den organischen, formalistisch zu denken und zu wertenden Zusammenhang des Einzelnen mit der Gattung. Ich verweise zum Schluß auf die mit anderer Auffassung im Wesentlichen übereinstimmende Behandlung dieses Problems bei J. Th. Sed. J. Forner, Thomajina, Pfl.-lippel, Kuthardt, Frank, W. Rähter u. A.

### § 22. Die Personfunde und die Sündenstufen.

1. Unter Personfunde verstehen wir — nach unserer bisherigen Darlegung des solidarischen Zusammenhanges zwischen Gattung- und Personleben (§ 21, 2) — nicht bloß die einzelne, mit dem göttlichen Sitzengebot in Widerspruch tretende Handlung (die sündliche That). Vielmehr erziehen uns bereits jenes sündliche Verhalten des Einzelindividuum, wie es durch unbewußte oder bewußte Einwilligung in die selbsttätige Begierde oder egoistisch gesteuerte Fleischeslust entsteht (§ 19, 1), als wirkliche Personfunde. Diese giebt sich in unheimlichem Fortschritt sündlicher Reizung und Selbstbethätigung bei jedem aus dem adamitischen Geschlecht stammenden Menschenkinde erfahrungsmäßig kund (§ 18, 2). Als eine wachsende Macht jüngerer Gewohnheit (Habituallität) läßt sie jede wahrhaft freie (normale) Willensbethätigung. Wir können es tagtäglich an heranwachsenden Kindern, wie an unseren gereiften Mitmenschen, vor Allem aber an uns selbst beobachten, wie das „Gesetz der Sünde“ in der „Schwachheit des Fleisches“ zu wuchern droht und uns gefangen nimmt. Freudige und volle Eingabe an das Wahre und Gute wird auch bei den Besten zu einem schmerzlich empfundenen Ideal, dessen Verwirklichung nie und nimmer auch nur annähernd von uns erreicht wird.

Zu vollem Bewußtsein und somit zu voller Zurechnung oder Schuld gelangt diese persönliche Sündhaftigkeit erst auf der Höhe des göttlichen Gebotes (s. o. S. 437 f.), sofern dieses uns die auf

Gesinnung und Handlung sich beziehende Norm des Guten (die Liebesforderung) immer wieder spiegelartig vorhält. Zur tiefsten Demüthigung in schmerzlicher Erkenntnis unserer eigenen Personfunde gereicht uns aber jenes Gebot erst dadurch, daß es, in Christo — dem zweiten Mann (s. o. S. 441 f.) — thatsächlich erfüllt, uns in der Gestalt seiner Person und durch das Evangelium vom Reich Gottes als einem Reich wahrer Gottes- und Nächstenliebe entgegentritt. Erst mit der „Tiefe der Gnade“ wird uns auch der Wille in die „Tiefe unserer Sünden“ geschärft. In dem „heiligen Gottessohn“ tritt uns der Gott wohlgefällige „Menschensohn“ als Erfüller des Gebotes vor das innere Seelenauge. In dem Maße, als der „geschichtliche“ Christus unserem zerquälten, sehnsüchtig anschauenden Herzen der „Christus für uns“ wird, der in aufopfernder Liebe selbstlos sein Blut uns zu gut vergoß, wird uns auf der Höhe jener schmerzlichen Unschuld auch das Blutrecht unserer Sünde in herzerschütternder Weise offenbar. So erscheint unser Realsprincip (s. o. S. 428) als der Schlüssel des Verständnisses für die wirkliche Größe unserer Sündenschuld. Und ferner: erst wenn der „Christus für uns“ durch den Gergensglauben ein „Christus in uns“, d. h. unter innerlicher Besitz geworden, bewährt er sich uns als Idealsprincip unserer Selbsteurteilung und Selbsterkenntnis. So gewinnen wir den rechten Maßstab für die Größe auch der sogenannten kleinsten „Schwachheitsünden“, die uns — im Hinblick auf die Macht der Gewohnheit — als verächtliche Schöpfunden oft am schmerzlichsten die Dummheit des im Fleisch gebundenen und gelähmten Eigenwillens darthun. Da spüren wir es erst, wie schwer es uns fällt, ja wie unmöglich es uns ist, jedes „Sündchen aus dem Gewissen zu waschen“. Erst im Anblick des Kreuzes Christi und im Anblick auf die gekrenzte Liebe werden wir wirklich „arme Sünder“, die da empfinden, daß sie „empfangen, was ihre Thaten werth sind“. Und das Höllnerbekenntniß entringt sich aus der unmachtigen Seele im Dürft nach Schuldentlastung und Sündenvergebung. Luthers aus tiefer Erfahrung herausgekehrtes Wort: „Theologia macht Sünder“ wandelt

sich uns dann in die Gewißheit, daß die theologia crucis eben deshalb theologia laevis ist, weil die Gnadenanbahnung und Gnadenzusage des Kreuzigen uns am tiefsten demüthigt, ja unsere Herzen am gründlichsten bricht, um sie auch gründlich zu heilen. Nur wer die Hölle im eigenen Gewissen erfahren, wer sich selbst als „vornehmster Sünder“ hat richten lernen, kann durch das Evangelium aufgerichtet werden. Das immer wieder sich geltend machende Mißtrauen gegen Gott statt des gläubig kindlichen Vertrauens, die selbstisch süßere Neigung statt der leidenswillig aufopfernden Liebe (s. o. § 19) erscheint uns dann als der unheimliche Hintergrund aller Engelsünden; und die zusammenhängende Kette jener Sünden, wie sie in Gebanken, Worten und Werken zu Tage treten, läßt unsere freie Bewegung.

So wird uns das „Gezetz“ nicht bloß eine äußere Norm für unser sittliches Leben und Streben, sondern im engsten Zusammenhang mit dem Evangelium ein fester Weder des demüthigenden Schuldbewußtseins, ja ein „Zuchtmeister auf Christus“. Da es nun im Lichte des Evangeliums vor Allen auf Herstellung eines neuen Kindesverhältnisses zu Gott ankommt, der Mensch aber als schuldbeladener Sünder von sich aus jählecherdings nichts dafür thun kann, die Schuld zu entfernen, so ist und bleibt er in seinem Thun und Treiben als alter Mensch ein Knecht der Sünde und unfähig zu wahrhaft sittlicher und geistlicher Selbstbelebung, die ein wäre mit Selbsterlösung und Selbstwiedergeburt. Der faule oder schlimme Baum kann nur faule und schlimme Früchte zeitigen. Operari sequitur esse (s. o. S. 401). Die angebliche „Freiheit zum Guten“ wäre im „natürlichen Menschen“ pure Selbsttäuschung. Die wahre (materiale) Freiheit (§ 16, s) ist verloren gegangen und die thatfächliche „sittliche Unfreiheit“ drückt ihn nicht etwa wie ein tragisches Geschick von Außen, sondern wie eine innere Fessel, die er immer wieder sich selbst schneidet.

Die Ethik hat nun diese pathologische Entwicklung und Verwilderung, diesen Knechtsstand des alten Menschen in Betreff seiner praktischen Lebensbethätigung, kurz sein sündiges Verhalten im

Lichte des Sittengesetzes und mit fester Beziehung auf das sündige Gemeinheitsleben (social-ethisch) durchzuführen. Die Dogmatik aber (s. o. § 18, S. 430) hat jene erfahrungsmäßige Thatfache religiös zu begründen. Sie hat darzulegen, daß und warum der „natürliche Mensch“ sein durch die Sünde gestörtes Verhältniß zu Gott nicht von sich aus ändern, d. h. weder die Schuld selbst tilgen, noch auch seinem Willen eine wesentlich andere Richtung geben kann, weil er seinerseits zum wahrhaft Guten schlechtereeds unfähig ist. In diesem Sinne, dogmatisch oder religiös-heilich betrachtet, sind in der That alle Sünden gleich (omnia peccata paria) und alle Sünder als solche in gleicher Verdammniß. Ja, gerade für den Christen muß es als eine innere Erfahrungsthatfache feststehen, daß alle Personen, jaßen sie mit der Collectivsünde zusammenhängen (§ 21, s) und diese in ihrer individuellen Lebensentwicklung fort und fort bejahen und bethätigen, vermöge ihrer fleischlichen Art oder Unart vor Gott gleichermaßen verwerflich sind.

Damit wollen wir weder die Mannigfaltigkeit der individuellen (resp. temperamentellen und charakterologischen) Sündenformen (s. v. u. sub 2) bestreiten, noch auch die Möglichkeit und Wirklichkeit eines Sündenwachstums und einer Schuldvermehrung in der Entwicklung der Einzelpersonlichkeit leugnen. Nur ist die generelle und individuelle Sünde derart ineinander verflochten, daß wir die scharfe Grenze zwischen Collectivschuld und Individualschuld nicht zu ziehen im Stande sind. Der Verbrecher und Vagabund, der in besonders ungünstiger Umgebung aufgewachsen und von fester Versuchung umgeben war, ist vor dem Forum des Herzens sündiger weniger schuldig, als der stolze Hellige, der sich in pharisäischer Selbstverblendung rühmt, über die „Anderen“ erhaben zu sein.

Es liegt ein tiefes Geheiß Wahrheit darin, daß ein Jeder, der die Sünden Anderer scharfer beurtheilt als die eigenen, nach dem Beispiel eingebildeter Selbstgerechtigkeit an der Siene tadel. Freilich muß der Christ als ein begnadigtes Gotteskind mit der Sündenlast innerlich gebrochen haben (s. v. u. sub 3). Das ist das Geheiß in jener „Revolution“ der Gesinnung des Wiedergeborenen, daß sie ihn zu Gott und dem Nächsten in jenseitiger (positiv) neuer Verhältniß der Liebe setze, wie es sich (negativ) im Sünden-

hast und Kampf wider das eigne Fleisch, wider die Welt und Satans Gewalt (§ 20) kund gibt. Ein solcherley Sündendienst ist also für den Christen unentbehrlich. Aber gerade in jenem Heiligungskampf erfährt er es aufs Schmerzliche, daß sich der alte Mensch in ihm noch immer regt. Ja daß die ihm anheftende Person- und Leiber aus Thatsünde auf der Seite erfahrener Gnade verdammtlicher ist vor Gott, als die Ausbrüche rohen Satans bei jenen Unschuldigen, die im Schmutz aufgewachsen, von Jugend an eine moralisch verpestete Luft geathmet haben. Wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel gefordert. An unsere eignen Thatsünden, die wir doch am genauesten kennen sollten, müssen wir als Christen den strengsten Nachsicht anlegen. Und wenn wir „nach unsem Werken“ sollten gerichtet werden, wer kann vor Gott bestehen? Wie wahr ist da das Wort des Richters: „die sich verdammen, heile die Wahrheit!“ Nur der Zusatz: „daß sie vom Bösen froh sich erlösen“ — widerpricht der christlichen Erfahrung.

Dazu kommt, daß jede Wort- und Thatsünde decer, die den Namen Christi tragen, einen gesteigert verderblichen Einfluß übt auf die umgebende Gemeinshaft. Dem Schein- und Heuchelwesen wird dadurch ein fruchtbarer Boden bereitet. Jede Personfünde wirkt ansteckend. Und die Gesamtheit wirkt wiederum durch schlechtes Beispiel und falsche Erziehung verderblich auf den Einzelnen. In Folge dieser verhängnisvollen Verkettung muß sich uns stets der Blick auf die persönliche (mikrokosmische) Einzelfünde erweitern zum Einblick in das allgemeine (makrokosmische) Verderben (§ 21). Kraft der Wechselwirkung beider wird auch die Gesamtheit in ihrer sündlich-keislichen Selbstbetätigung nicht anders können, als in falscher Selbstbehauptung (Autonomie) das egoistische Princip im Widerspruch zum göttlichen Gesetz der Liebe (Ökonomie) zur Herrschaft zu bringen. So erscheint der hohe und heilige Welsplan Gottes (§ 14) stets durchkreuzt und gehemmt durch eine sündige Geschichte, in der die Person- und Thatsünde zu einer Wucherung kommt, die den Fortschritt des Reiches Gottes in Frage zu stellen droht. Die böse menschliche Scheinfreiheit und Scheinflugheit, die sich als eingebildete Weltautonomie in „eigener Verunft und Kraft“ genügt, ja als „Willen zur Macht“ bis zum dämonischen „Uebermenschenhum“ steigern

kann, muß auch der einzelnen Person- und Thatsünde einen verhängnisvollen Collectivcharakter aufprägen. Die zuchtlose „Freiheit“ wird zum „Aedel der Bosheit“, und ihre Bekünder ahnen es kaum, wie sie „Knechte des Verderbens“ geworden sind — der stärkste Beweis für die thatsächliche (materiale) Unfreiheit und Unfähigkeit des „natürlichen Menschen“ zum wahrhaft Guten! —

2. Gleichwohl wäre es einseitig, ja geradezu irreführend, in dieser pessimistischen Betrachtungsweise zu verharren und an der Fälligkeit des Menschen, wider die Sündenmacht zu reagieren, gänzlich zu verzweifeln. Vom Standpunkte dogmatischer Betrachtung dürfen wir das unaußsichliche Freiheitsstreben und das tiefe Freiheitsbedürfnis auch des natürlichen Menschen nicht übersehen. Jene Person- und Thatsünden erwachen aus dem vergifteten Boden der Sattungsvorverdnis keineswegs in der Art und Weise eines bewußtlosen Naturprocesses oder einer zwangsweisen Nöthigung. Es ist zunächst der „freie Wille“ (liberum arbitrium) in der Form des Handelns nachweisbar (s. o. § 21, 2). Dem auch das sündliche Thun vollzieht sich in der Gestalt des Eigenwillens (also der formalen Freiheit). Ja, das durch das Sittengesetz gemachte Bewußtsein des Andersseins wird zum Zeugnis dafür, daß die Personfünde den Charakter selbstbewirkter (also in diesem Sinne obwohl abnormer, doch freier) Willensentscheidung trägt. Selbst dort, wo die Sünde sich im Personleben durch wiederholte Bejahung steigert oder bis zur Verstockung heranzieht (s. w. u.), vollzieht sie sich nicht durch einen Zwang von außen oder durch ein Naturgesetz, sondern durch Selbstentscheidung und Selbstbehauptung (autonom und autokratisch). Sodann zeigt sich aber neben der erfahrungsmäßigen Unüberwindlichkeit der Sünde (s. o. S. 491 f.) in dem gewekten Gewissen die Nöthigung, ja der stete Drang zur Bekämpfung der fleischlich-egoistischen Luht. So kann das göttliche Sittengesetz, vor Allem aber das Bild dessen, der es in Wahrheit erfüllt hat (s. o. S. 489 f.), auch in dem noch unmißgebotenen Menschen einen Versuch zur Selbstzucht wahrrufen, eine Art Widerstand gegen das Böse in pflichtmäßiger Berufstätigkeit und Treue,

die wir vom Standpunkt religiöser Beurtheilung unmöglich gleich Null ansehen können. Da handelt es sich keineswegs blos um eine räumlische Freiheitsbewegung (libertas locomotiva) oder gesetzlich bürgerliches Rechtthun (justitia civilis), sondern um edle Bestimmung und Belämpfung des Gemeinen. Auch für das Verhältniß zu Gott kann dieser Kampf und dieses Thun von tiefster Bedeutung werden. Ein ehrliches Streben, das Rechte zu thun, lehrt uns Gott fürchten. So kann jene Heilsfähigkeit (capacitas salutis) sich zu jener Heilsjucht entwickeln, die ja auch der sündigen Menschheit noch eignet (f. o. § 19, S. 444 f.). Jene drei „Ersurichten“, von denen Goethe spricht, vermag auch jeder tiefer blickende und ernst ringende Mensch in sich zu hegen und zu pflegen, um jenes „Gemeine“, das uns Alle zu „bündigen“ droht, niederzujhalten und der brutalen Niedertracht erfolgreich zu begegnen.

So ergibt sich uns in der That eine (graduelle) Mannigfaltigkeit der persönlichen Schuld- und Sündenhefen. Die gangbare Unterscheidung von Gedanken- und Thatfünden, von Unterlassungs- oder Begehungsfünden reicht hier ebenjowenig aus, als die von unabsichtlichen oder absichtlichen, unbewussten und bewussten Sünden. Denn eine juchtlos gehegte und gepflegte Gedankenfünde kann aus schlimmerer Gesinnung hervorgehen, als eine in Uebereilung oder momentaner Leidenschaft begangene Thatfünde (peccata praecipitaniae). Und die negative oder positive Form der Einzelfünde ist nicht entscheidend für ihren Schuldcharakter. Ob ich z. B. unterlasse, einen Menschen in drohender Gefahr zu retten, oder ob ich ihn selbst in die Gefahr stürze — kann je nach dem Maß egoistischer oder verzweiflicher Beweggründe sehr verschieden beurtheilt werden. Was aber die sogen. unbewussten oder unabsichtlichen Vergehen betrifft, so ist zwar für menschliches Rechtsurtheil die Schuldsteigerung bei bewussten und absichtlichen Gesetzesübertretungen selbstverständlich. Für den Herzenskündiger, d. h. vor dem Forum göttlicher Heiligkeit können aber unbewusste oder unabsichtliche und eben deshalb vielleicht auch unbedachte oder still gehegte Gewohnheits- oder Schoßfünden schlimmer und ver-

dammlicher erscheinen, als einzelne bewusste oder absichtliche Thatfünden, die, im Zorn oder aus momentaner Schwachheit begangen, die Reue oder erfolgreiche Umkehr keineswegs ausschließen. Daher ist es auch hinsichtlich, von „Lästlichen“ und „Tobfünden“ in dem Sinne zu reden, als ob jene feiner, diese gröber sind — wie etwa in der bürgerlichen Rechtsordnung Vergehen und Verbrechen. Vor Gottes Augen sind alle Thatfünden Tobfünden, sobald oder soweit sie die Ruhe und den Glauben ausschließen; und andererseits ist die wirkliche Tobfünde, die mit der Verstockung zusammenhängt (f. m. u.), nie eine einzelne Thatfünde, ja sie kann dem Menschenurtheil wie eine „lästliche“ Sünde (peccatum veniale) erscheinen, weil man ihre Abgründigkeit nicht zu ermessen vermag.

Entscheidend für den wirklichen Unterschied der Sünden- und Schuldhefen erscheint zweierlei: das eigene persönliche Entwicklungsstadium (als subjectiver Maßstab) und die dem Einzelnen zugänglich gewordene Offenbarungswahrheit (als objectiver Maßstab). Je mehr der Mensch zum Bewußtsein gelangt, je mehr ihm Gaben (der Anlage und Bildung) verliehen sind, je älter und reicher er wird an Erfahrung und Selbsterkenntniß, je mehr auf ihn die sittigenden Elemente seiner Umgebung Einfluß geübt haben, desto zurechnungsfähiger und verantwortlicher wird er, wenn er sich juchtlos der Sünde hingiebt und „nach dem Fleische“ lebt. Daraus erklärt sich die oben hervorgehobene stärkere Schuldverhaftung des Christen und des geistig wie sittlich Entwickelten gegenüber dem Heiden oder dem in roher Umgebung Verkommenen. So erscheinen — und sind in gewissem Sinne — die „Gerechten“ als Selbstgerechte, die „Gesunden“ als Sichere, die (geistig oder materiell) „Reichen“ als Unarmherzige schlimmer vor Gottes Augen, als die Huren und Zöllner, als die Kranken und Armen, wenn sie sich „nützlich und beladen“ im Gefühl ihrer Verdammtlichkeit nach dem Heile sehnen. Damit berühren wir schon den anderen (objectiven) Maßstab. Je deutlicher und wirksamer die Offenbarungswahrheit an den Einzelnen herantritt, desto mehr steigert sich seine persönliche Schuld, falls er ihr widersteht. Und da es Offenbarungs-

Rufen in stetigem Fortschritt giebt: Natur- und Heils offenbarung, alt- und neutestamentliche Selbstkundgebung Gottes, im Gesetz und Evangelium zu Tage tretend (s. § 28) — so wird auch demgemäß das Maß der Verschuldung im Fall sündlicher Widersprüche ein verschiedenes sein. Der Heide, als „natürlicher Mensch“, ist zwar nie unschuldig, weil auch ihn Natur und Gewissen (Röm. 2, 12 ff.) zu einem religiösen und sittlichen Verhalten drängen und die Selbsturteilung wachrufen (s. § 29). Aber der Mensch ist schuldiger, der an dem geoffenbarten, klaren Gottesgesetze sündigt. Nur dürfen wir nicht in äußerlicher Weise etwa die Sünden „wider die erste Tafel“ für schlimmer (weil wider Gott gerichtet) halten als die Sünden wider die zweite Tafel (weil gegen Mitmenschen sich richtend). Denn es ist derselbe Einige Gott, der als Gesetzgeber die Erfüllung der zusammenhängenden Gebote fordert (vgl. Jak. 2, 10 f.) und der die Pflicht der Nächstenliebe als Verhätigung der Gottesliebe gefast sehen will (1 Joh. 2, 9 f.). Dem klar erkannten Gesetz des Guten (der Liebe) gegenüber wird die egoistische und zuchtlose Befahrung der Freischheit auch eine größere Sündenschuld herbeiführen. Vollends wird und muß der Widerstand wider das holde Evangelium der Gnadenanerbietung in Christo, näher: die Ablehnung des Zeugnisses des heiligen Geistes im Gewissen die Gefahr der bis zur wirklichen Todsünde und Väterung sich heigenden Verschuldung und Verstockung herbeiführen (s. w. u. § 43, 1).

Wir berühren hier das vielbesprochene, schwere Problem der „Sünde wider den h. Geist“. Für die dogmatische Beleuchtung und Erfassung dieses unheimlichen Höhepunktes der Personensünde ist zweierlei von entscheidender Bedeutung: 1. daß die Offenbarungswahrheit, wie sie im Menschensohne gipfelt, wirklich und lebendig durch das Zeugnis des h. Geistes an den Einzelnen herangerufen sein muß; und 2. daß der Widerstand nicht ein augenblicklicher oder zeitweiliger (in Gedanken, Worten oder Werken), sondern ein dauernder, bewußter, die Nüchternigkeit ausschließender innerer Zustand ist, der sich äußerlich als „Väterung“ (Blasphemie) kund giebt. Daß sich eine bis zu satanischer Sünde sich steigende Verfestigung im Wider-

stand (wider besseres Wissen und Gewissen) möglich sein muß, ergibt sich aus dem Wesen böser Freiheit, ja ist selbst ein Zeugnis dafür, daß Gottes Geist nicht zum Guten zwingt, sondern zur Entscheidung drängt und durch die Gnadenmittel zwar den Willen bewegt, aber ihn nie und nimmer verzwängt (s. § 43, 1). Ob dann sich ein verfestigter Sündenzustand sich als vollendete „Sicherheit“ oder als bußlose „Verzweiflung“ kund giebt, ist nicht entscheidend. Beides ist möglich und wird sich nie in der endgeschichtlichen Entwidlung (eschatologisch, Abschn. VI, 2) als Gerichtstriebe und antichristliche Sündenvollendung (gleichsam als Collectivsünde wider den h. Geist) darstellen.

Eins ist aber von hoher, auch praktischer Wichtigkeit. In jeder, auch der scheinbar kleinsten gehegten Sünde lauert die Gefahr einer wachsenden und schließlich unüberwindbaren Verstockung. Nur muß kraft der ihm geliebten (formalen) Willensfreiheit auch der natürliche Mensch seine ihm eigene Heilsfähigkeit durch ehrliche Selbstüberwindung und durch Reaction wider die wilden Ausbrüche der Sünde zu bewahren suchen. Und das soll und kam er in der That, auch wenn wir ihm die Fähigkeit, sich selbst zu heilen und zu erlösen, unbedingt absprechen müßten (s. a. S. 490 f.). Gegenüber den ihm dargebotenen Gnadenmitteln werden wir auch das Vermögen, Gottes Wort zu hören und sich an der Eulturgemeinschaft in ehrlichem Drange nach Wahrheit (Joh. 18, 27) zu beteiligen, dem natürlichen Menschen nicht absprechen dürfen. Dazu kommt, daß in „allerlei Volk“, wer „Gott fürchtet“ und „Gerechtigkeit übt“, Gott „annehmbar“ erscheint (Apostl. 10, 25). Solche „Gerechtigkeit“ (justitia civilis) wird zwar immer nur den Charakter einer heilsamen Selbstsucht (Disciplinierung) tragen und von einem „Verdienst“ oder auch nur von einer wesentlichen Mitwirkung (Synergie) Gott gegenüber kann selbstverständlich nicht die Rede sein. Aber ein bewahrendes Element liegt doch in dem ersten, sittlich-religiösen Kampf des „immer strebend sich bewahrenden“ Menschen. Dieser Kampf schützt ihn vor Verwampfung und Verstockung und läßt die Erlösungsmöglichkeit offen (den

Können wir erlösen!); und jenes Streben, das in ihm jenes „Hüchlein“ des relativ Guten (scintilla) nicht erlösen läßt, liefert den Beweis, daß „ein edler Sklave in ihm ist, dem er die Freiheit schuldig ist“.

Wir können also schließlich auf die Frage, in wie weit die Personensünde sich verschieden gestaltet und ob im Zusammenhang mit dem gebliebenen Rest der Freiheit eine Schuldvergrößerung möglich ist und wirklich wird, antworten: Jede Personensünde erscheint in dem Maße schlimmer und verhängnisvoller, als sie durch zuchtlose Verhätigung jener egoistischen „Freiheit“ die Heilsfähigkeit mindert und jene scintilla zu erlösen droht. Die Sündenfette wird schärfer und die Schuldlast schwerer, je mehr die geistig fortgeschrittenere Entwicklung mit einer zuchtlosen und lasterhaften Selbstbehauptung Hand in Hand geht, und je mehr die klärende Heils- und Gnadenoffenbarung Gottes den trotzigsten Widerspruch wachruft. Wo aber die Grenze zwischen Heilsfähigkeit und Heilsunfähigkeit, zwischen Schwachheits- und Bosheitsünden, zwischen menschlicher Armseligkeit und satanischer Verblendung, zwischen vergebbarer und unvergebbarer Schuld liegt, werden wir in jedem Einzelfall dem Urtheil Gottes überlassen müssen.

3. Durch unsere bisherige Unterjuchung scheinen wir nun in eine schlimme Sackgasse, ja in einen bedenklichen Selbstwiderpruch gerathen zu sein. Als Einer, der immer wieder „Sünde thut“, ist der Mensch „unfrei geworden“ (sub 1), ein Sklave seiner fleischlichen Lust; und als Einer, der wider die Sünde und ihre zuchtlose Verhätigung kämpfen kann und soll, ist er einer gewissen freien Selbstbestimmung fähig und eben deshalb verantwortlich für sein jeweiliges persönliches Verhalten (sub 2). Aber dieser scheinbare Widerspruch löst sich für das christliche Bewußtsein dadurch, daß jene schmerzlich empfundene böse Neigung — trotz dem Gefühl des Nichtseinsollenden — den Charakter der Freiwilligkeit (formalen Freiheit) trägt; und daß dieser stete Kampf in uns doch immer wieder jenes Gefühl der eigenen Dignität, das wahrhaft Gute zu vollführen, wachruft und uns von der Unzulänglichkeit unserer Ver-

unft und Kraft (d. h. von der materialen Unfreiheit) überführt. Ja, in dem Christlich vertieften und geschärften Bewußtsein erscheint dieses Bewußtsein der Knechtschaft oder Unfreiheit verbunden mit jenem erquicklichen und durchaus nicht erfolglosen Freiheitsstreben. Darin liegt eben das tragische Moment unserer täglichen Erfahrung. Als ein aus Gnaden neugeborenes, der Sündenvergebung gewiß gewordenes Gotteskind weiß sich der Christ befreit von der Schuldlast und wird insofern als neuer Mensch „ein Herr aller Dinge“ im Glauben, so wie „ein Knecht aller Dinge“ in der Liebe. Darin erweist sich die wahre „Freiheit eines Christenmenschen“ (f. w. u. V., 2). Aber so lange ihm noch der „alte Mensch“, d. h. die alte Adamenatur anhaftet, steht er nicht nur im Kampf wider das Fleisch, sondern empfindet in Folge des steten Widerspielens zwischen Fleisch und Geist die Gewohnheitsmacht der Sünde (das „Gesetz in den Gliedern“) als eine schwere, schwere Last. Seine Personensünde, auch wenn durch Vergebung der Schuld die Scheidewand zwischen ihm und seinem Gott weggenommen erscheint, hängt ihm doch an wie ein Bleigewicht, dessen er in täglichem Heiligungskampf ledig zu werden sich vergeblich freut. Die Freude an der Sünde ist ihm zwar vergällt. Ein „Sündigen“ in der Art des fleischlichen Sünden dienkes ist ihm — so lange er im Gnadenstande bleibt — unmöglich (f. w. u. § 53, 2). Die Sündenlust hat sich ihm in schmerzlich empfundene Sündenlast gewandelt. Für jede sündliche Verjuchung von innen und außen hat sich sein sittliches Heimgesühl geschärft. Selbst beim Eintritt sogenannter Schwachheitsünden, geschweige denn in jedem Fall, wo die Gewohnheitsünde bewußt oder unbewußt zur That wird, weiß er sich doppelt schuldig und bedarf der täglich erneuerten Sündenvergebung. So wird das im Christen täglich wachsende persönliche Schuldbewußtsein ersärfbar. Es wandelt sich aber in ihm zum täglichen Gebetsruf: „Gott sei mir Sünder gnädig“. Gleichwohl bleibt er an das Kreuz seiner sündigen Natur mit eisernen Nägeln geheftet und lernt so aus der Tiefe schreien nach allerblicher Erlösung (f. w. u. § 54, 2).

Es wird uns also gerade das christlich vertiefteste Gewissen zum Interpreten nicht bloß der eigenen Personensünde und Personalschuld, sondern auch der in der Menschheit noch fort und fort wachsenden Sündenmacht. Wie seufzen Alle unter den furchtbaren Folgen der uns knochenden Sünde. Und die mannigfaltigen Uebel (§ 23), sowie alle todbringenden Gemüthsleiden des Lebens (§ 24) werden mit nur im Lichte christlicher Glaubens- und Weltanschauung recht zu bezeichnen im Stande sein. So drängt sich uns die Heilsbedürftigkeit Aller mit innerer Nothwendigkeit als schmerzlich empfundene Thatsache der Erfahrung auf. —

## § 22. Zusammenfassung.

1. Die Personensünde, wie sie in Gedanken, Worten und Werken bei allen Menschen, als Gliedern der sündigen Gemeinschaft, trotz individueller Mannigfaltigkeit in wesentlich gleicher Weise gewohnheitsmäßig (habituell) zu Tage tritt (f. § 9, 1, 2), erscheint im Lichte christlicher Beurtheilung des Sittengebots als Erweis der thatsächlichen (materialen) Unfreiheit und Unfähigkeit des „natürlichen Menschen“ zum wahrhaft Guten.

2. Gleichwohl zeigt sich je nach der Eigenart persönlicher Entwicklung und je nach dem Maß der ihm zugänglichen Gottesoffenbarung eine Verschiedenheit der Schuld- und Sündenstufen. Kraft der ihm gegebenen (formalen) Willensfreiheit (§ 9, 2) kann auch der sündige Mensch entweder durch pflichtmäßige Selbstzucht seine Heilsfähigkeit (§ 16) bewahren, oder aber durch zuchtlose und lasterhafte Selbstbehauptung bis zur heillosigkeit in dämonischer Verlorenheit (§ 20, 1), ja durch beruhte Lächerung des h. Geistes bis zur unergeblichen Todsjünde gefangen.

3. Durch das Bewußtsein jener Unfreiheit, verbunden mit dem unauslöschlichen Freisheitsstreben, steigert sich das schmerzliche Gefühl der Sündenlast, so daß mit dem wachsenden persönlichen Schuldbewußtsein sich dem christlich vertieftesten Gewissen die

Heilsbedürftigkeit aller, unter den Folgen der Sünde (§ 23) leuzenden Menschen mit innerer Nothwendigkeit aufdrängt.

\*) Die Allgemeinheit und die knochende Noth der Sünde ist uns bereits im Schriftbeweis für den vorigen Paragraphen (S. 496 ff.) entgegengetreten. Doch diese allgemeine Sünde als fleischliche Willensrichtung der Welt schuldbedingend, also zugleich Personensünde ist, ergab sich uns aus all- und mannigfaltigen Aussprüchen (vgl. Mt. 1 Kor. 6, 2 ff.; 8, 1, 2; 11, 1 ff.; 1 Kor. 5, 2, 3 mit Matth. 5, 21, 28; 7, 12; 15, 12; Joh. 8, 7; Kol. 6, 1 ff.; Röm. 3, 1 ff.; 1 Joh. 1, 4 ff. 10.). Wie aber die uns am weitesten Personensünde mit einer Art innerer Folgerichtigkeit zur Thatsünde (*ἔργον, ἡμάρτια*) wird, und eben deshalb den „der Sünde thut“ (*ποιῶν τῆς ἁμαρτίας*) zum Ansehn der Sünde (*ὁστέος*) macht (Joh. 8, 21 ff.), wird näher illustriert durch das Gleichniß zum saulen Baum, der jaule oder „böse“ Früchte trägt (*κακῶς καρποῦς* Matth. 7, 10 ff.; vgl. Luk. 6, 17 ff.). So gilt auch die Wortjünde als Thatsünde, die des Gericht Gottes herausfordert (Matth. 12, 28 ff.). Nur Gott der Herr kann das steinene Herz (Ez. 11, 10; 26, 24 f.) wegnehmen und ein neues, gutes Herz schaffen (Ps. 51, 12). Darum heißt es (Jer. 13, 23 f.): „Kann wohl ein Maule seine Haut vermaneln und ein Berber seine Kleider! So könnt ihr auch nicht Gutes thun, weil ihr das Böse gewohnt seid“ (Jer. 17, 9 ff.). Erst wenn der Herr — Jahwe — sein Gesetz ihnen „ins Herz schreibt“ und ihnen „ihre Verfehlung vergibt“ (Jer. 31, 22), können sie im wahren und weissen Sinne „sein Volk sein“. — Die *καρδιά ἀνόμη* (Luk. 8, 10) erscheint daher bedingt durch das Bösen. Aufnehmen und Behalten des göttlichen Wortes (Matth. 13, 12). Denn aus dem Herzen kommen nicht bloß „arge Gedanken“ (*δολοφροσύναι κακῶν*), sondern auch „Mord, Ehebruch, Diebstahl“ u. s. bis zur „Verfluchung“ (*ἀκαθαρσία* Matth. 15, 19). — Eher gehört nach Paulus der alte Mensch zusammen mit seinen Werken (*σὰρ τὸν σαρκατικὸν νότον* Kol. 3, 10). In, er erscheint todt in Sünden durch die „Beygerden des Fleisches“ und „Leberverirrungen“ (*νεκρὸς τῶς σαρκατικαῖς, πῶτον τῶ δολοφροσύνης τῆς σαρκὸς καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν* Eph. 2, 1–2; vgl. Kol. 2, 10). Die „Werke des Fleisches“ (*ἔργα τῆς σαρκὸς* Gal. 5, 19 f.) stehen in directem Widerspruch zu der „Frucht des Geistes“ (*καρπὸς τοῦ πνεύματος* Gal. 5, 22). Der „natürliche Mensch“ (*ἡσάρκατος ἄνθρωπος* 1 Kor. 2, 14) ist als solcher nicht fähig, daß, was des Geistes Gottes ist, in sich aufzunehmen. Seine Werke bleiben — so lange er unter dem Gesetz steht — „todte Werke“ (*ἔργα νεκρῶν* Ebr. 6, 1; 9, 14; *ἔργα τῶν ἀκόσμων* Röm. 18, 13). Das Gesetz selbst wird ihm zum „Abtönden Buchstaben“ und zur *δολοφροσύνης τῆς ἁμαρτίας* (1 Kor. 14, 22; 2 Kor. 3, 2; Röm. 5, 20); ja „die Sünde wird als Sünde offenbar“ und

„Aberaus sündig“ (*καὶ ὑπερβολικῶς ἡμαρτανῶδες*) durch das Gebot (Röm. 7, 13). Aber zwar nicht bloss in dem alten Menschen, der der Sünde dient, sondern noch viel mehr für die Erloshung des Christen, der nach seinem „inwendigen Menschen Freude hat an Gottes Gesetz“ (Röm. 7, 25), aber im Hinblick auf das ihm noch anhaftende „Gesetz in den Gliedern“ sich „gefangen sieht“ in dem „Gesetz der Sünde“, während er in seinem „Zwiesinn“ (*καὶ ἄλλο πρὸς πρὸς* Röm. 7, 25) dem Gesetz Gottes dienen will (v. 14 ff.). Daß Paulus hier nicht den eigentlichen (speziellsten und identen) Inhalt des Christen bezieht, ist selbstverständlich. Denn nach ihm kann der Christ als solcher, als gläubiger und wiedergeborener Mensch, nicht „dem Gesetz der Sünde dienen“, oder „in der Sünde leben“ (Röm. 4, 5 ff.). Er ist als solcher — sofern das Gesetz des Heiles, d. h. des Lebens in Christo ihm frei gemacht hat von dem Gesetz der Sünde und des Todes (Röm. 8, 5 ff.) — nicht mehr „im Fleische zu Hause“, sondern „im Geiste“, wann anders „Gottes Geist in ihm wohnt“ (Röm. 8, 9). Darin stimmt Paulus mit Johannes überein, wenn dieser (1 Joh. 3, 9) sagt, daß der „aus Gott Geborene“ nicht Sünde thut (*ἡμαρτίας οὐ ποιεῖ* — *ὅτι ὅτι ἐγενήθη ἐκ τοῦ* 1 Joh. 3, 10; 1 Petr. 4, 2). Daß aber hier nur der Sünderdienst — nicht die Sünde selbst — ausgeschlossen ist, ergibt sich aus 1 Joh. 1, 2: „So wir sagen, wir haben keine Sünde (*ἡμαρτίας οὐκ ἔχομεν*), so verfluchen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns (vgl. v. 10 ff.).“ Damit stimmt Pauli wiederholter Ausdruck, daß der Christ nicht der Sünde dienen oder in ihr beharren kann und darf (vgl. Röm. 6, 9; Gal. 5, 24; 6, 11; Eph. 2, 10 u. c.). Das schließt aber nicht aus, daß der Christ fort und fort die Erloshung macht von dem „Wirkheit des Fleisches wider den Geist“ (Gal. 5, 17), so daß er den (im Prinzip) bereits dem Reinstod übergebenen alten Menschen (Gal. 5, 24; vgl. 1 Kor. 15, 26) täglich wieder ausziehen und ablegen muß (Eph. 4, 22 f.), um her ihn allzeit „weshungsbunden Sünde“ (*συνεχόμενος ἡμαρτία* Kol. 2, 11 f.) Widerstand zu leisten und den „guten Kampf des Glaubens“ zu kämpfen (Eph. 6, 12; 1 Tim. 6, 12; 1 Kor. 9, 24 ff.; Ebr. 12, 4). Daher redet Paulus — der sich selbst als den „ersten Sünder“ bezeichnet (1 Tim. 1, 16) — Röm. 7, 11 ff. von der schmerzlichen Erfahrung jenes inneren, tragischen Zwiespalt (Röm. 7, 23) in präsenflicher Form, während er von seinem früheren Zustand „unter dem Gesetz“ im Präteritum spricht (Röm. 7, 5 ff.). Es wäre auch nach paulinischer Denkweise eine grobe und unrichtige Annahme, daß der natürliche, unweidgeborene Mensch sollte „mit Freuden dem Gesetz Gottes zukommen“ können (Röm. 7, 22). Der *εὐαγγελισμὸς* weist vielmehr darauf hin, daß Paulus hier von dem Christen spricht, nicht sofern er als Wiedergeborener dem Gesetz Christi dient (Röm. 6 u. 8), sondern sofern er sich noch als alten Menschen sieht und mit der Sünde täglich zu ringen hat (Eph. 4, 22 ff.;

Phil. 3, 12; 2 Kor. 12, 7 ff.). Daß er trotzdem sich als „neuer Kreatur“ weiß, sofern in Christo „Alles neu geworden“ (2 Kor. 5, 17 vgl. Kol. 3, 10), kennzeichnet nur das *schlechthin neue* Aindesverhältnis auf Grund der Verhütung, Rechtfertigung und Sündenvergebung (Röm. 5, 1 ff.; 8, 1 ff.; Phil. 3, 10 ff.). Daß und in welchem Sinne in der That der „neue Mensch“, sofern er „aus Gott geboren“, als solcher nicht sündig (i. u. 1 Joh. 3, 9 ff.; 5, 18 ff.), werden wird später — in der Folge von der Heiligung des Christenmenschen (Eph. 5, 26) nachzuweisen haben. Hier ersehen wir Röm. 7 als ein lauter biblischer Beweis dafür, daß Paulus seine Lehre im Lichte seiner christlichen Erfahrung die Sünde und ihre erlösende Macht tiefer zu durchschauen vermocht, als es der unter dem Gesetz stehende alte Mensch im Stande ist. Ich fühne also der von Hofmann bestrittenen und neuerdings von H. W. Hahn („Zur Paulinischen Ethik“ 1897 S. 231 ff. a. a. O.) so energisch und schlagend vertretenen Meinung von Röm. 7 im Besonderen bei (vgl. die meisten anderen Exegeten, speziell Kasl, Wernle, Clemens f. u. a. sub c.).

Die Frage nach der Stellung des Christen zur Sünde und ihrer Vertheilung weist uns aber auf die biblische Aufbaumung vom Unterschied der Sündenlusten. Zunächst wird der Unterschied zwischen böser „Lust“ und böser „That“ herbeigeführt. Auch der sündig gewordene Mensch soll und kann wider die Sünde kämpfen (1 Mos. 4, 1: *‘אָדָם קָמַח*). Gott stellt auch die „verborgenen“ (unbekannten) Sünden in das „Licht seines Ansehens“ (H. 90, 2; 10, 22). Aber gar nicht die Herrschaft über sie gewinnen will, der fällt aus Sünde in Sünde, d. h. da wird die angelegte Lust zur Sündenthat. In diesem Sinne sagt Jakobus (1, 15): *ἐπιθυμία σαρκῶν κλέπτει ἡμαρτίαν*, d. h. sie erzeugt die Sündenthat, welche als „fallender“ (*ἐπιπορεύουσα*), d. h. auf ihrem Gipfelstand gebracht, den Tod herabgeleitet“ (vgl. § 24, 8). Zwar ist jede Gelüstedrückung an sich gleichgültig (Schuldbringend) (nach Inf. 2, 2: *ἐπιθυμῶμενος οὐδὲν τοῦ νόμου ἄν παρασπίσει* vgl. Röm. 4, 12; 5, 12). Aber, dem, der da weicht (steht zu ihm und that es nicht), ist es Sünde in höherem Maße, als dem der „unwider“ sündig (i. u. die § 19, S. 450 angeführten Stellen). Gerade zu bezeichnen Jesus die Verschiedenheit des Sündenbusses und der Gerichtsweise. Im Gegensatz zur äußerlichen „Gerechtigkeit“ der Pharisäer (Matth. 5, 20) richtet der Herr den innerlichen Maßstab des göttlichen Gesetzes auf, das auch die böse Bestimmung richtet (Matth. 5, 21 ff.). Trotz der unbeschreiblich großen Schuld Gott dem Herrn gegenüber (Matth. 18, 23) wird es aber doch von dem Knecht, der „jenes Herren Willen tuget und nicht nach seinem Willen that“, daß er werde härter gestraft werden, als der ohne ihn zu wissen „gehau hat, was der Schläger weith war“ (Matth. 12, 41 ff.). Es gilt eben das allgemeine Gesetz: „wen viel gegeben worden, von dem wird

wird gefordert werden“ u. Daher werden die, die keine Thoten gesehen und nicht ihren Sinn geändert, größere Strafe erleiden, als die Heiden (Matth. 11, 20 ff.; Luk. 10, 13 ff.). Im Joh. Ev. redet der Herr wiederholt von einer durch das Maß der Offenbarung gesteigerten Sünde (*μαρτυρία ἀμαρτίας* Joh. 19, 11 vgl. mit Joh. 9, 21; 15, 22 ff.). So erklärt sich aus die an drei Stellen (Matth. 12, 31 ff.; Mark. 8, 30; Luk. 12, 10) ausgesprochene Warnung vor dem Gehirnwahl der Verleumdung, der „Käufung wider den Geist“. Der sichtlich und ausdrücklich als ein die Wahrheit insbesondere auf seine Stimme hört (Joh. 18, 37 f.); ja wer in irgend einer Nation „Gott fürchtet und Gerechtigkeit übt“ (Apostel, 10, 28), oder wie auch als Heide „Gott sucht“ (Apostel, 17, 20 f.) und das „von Natur ihm ins Herz geschriebene Gesetz“ zu befolgen sich bestrift (Röm. 2, 14 f.), ist vor Gottes Urtheil noch nicht verloren. „Daher vergeb' ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun“ (Luk. 23, 34) — das gilt für Alle, die nicht in der Sünde beharren wollen. Daher soll nicht bloß der ebenfalls unbewußt geschehnde Widerspruch gegen den Menschensohn (Luk. 12, 10), ja selbst die „Küftung“ Gottes (*κατακρίσεις* Matth. 12, 31; Mark. 8, 30) dem Menschen vergebung werden, sondern es heißt geradezu: alle oder jede Sünde (*πᾶσα ἁμαρτία*) wird Vergebung finden (Luk. *ἀφεθήσεται*), selbstverständlich unter Voraussetzung eintretender Reue oder Sinnesänderung (*ἀποτροπὴς καρτῶν* Luk. 15, 7 vgl. Matth. 9, 13; Luk. 5, 27). So erklärt sich aus das johanneische Wort von der *ἀμαρτία μὴ ἔσθαι θάνατον* (1 Joh. 5, 16 f.). Vgl. meine Schrift: *De peccato in spir. u. c.* 1856, p. 17 ff. und J. Reizen, *Die Sündenstrafen mit Beziehung auf die Offenbarungsbücher* 1892. Bei wirklich eintretender bußloser Verstockung — wie sie als möglich und wirklich auch Ebr. 6, 4 ff.; 10, 26 vorausgesetzt wird — tritt eben jener Sündenbühnenpunkt ein, den der Apostel Johannes (1 Joh. 5, 14) als *ἀμαρτία ἡγὼς θάνατον* bezeichnet. Wozu auch dem Menschen kein christliches Verheiß über den wirklichen Eintritt solcher sündigen Sündenverleumdungen zuzahlen: sie erweist als solche die drohende Heillosigkeit der Sünde und die unheilvolle Heilsbedürftigkeit Aller, die mit Paulus unter der Macht der Sünde freuzen (Röm. 7, 14). Vgl. Glanville a. a. O. S. 87 ff. Sprick über die Sünde wider den heil. Geist Schaf (1841), Lemme (1883), Reizen (Mitth. u. Nachr. 1888, S. 15 ff.). Schaller (Christl. Monatschrift 1894, S. 668 ff.).

b) Aus unserer Darstellung der sündigen Reue über das pecc. orig. (f. o. § 21 S. 501 ff.) ergibt sich von selbst, daß die a. D. das peccatum personale sive actuale, d. h. jede actio interior seu exterior pugnantem cum lege Dei als notwendige Folge (necessitates consequentiae) der allgemein im Fleisch herrschenden Sünde ansehen mußten. So erscheint der weltliche Verstand ad spiritualia inaptus. Nach Conf. Aug. (XVIII p. 48) heißt er nur eine libertas ad efficiendam civilem iustitiam et

utilitatis res rationi subjectas; sed non habet vim sine spiritu s. efficiendae iustitiae Dei seu spiritualium. Erna Allg. was nicht aus der Sünde Glauben geht, ist Sünde (Röm. 14, 23); daher muß dem außer der Sünde und dem Glauben stehenden nicht bloß die „Freiheit zum Guten“ (libertas ad bonum) abgegriffen, sondern auch ein hostiliter repugnare zugeschrieben werden. Jener ist in ihm aliquis scintilla notitiae Dei reliqua geliebte (F. C. II, 2 S. 589 f.), so daß der Geist die scintilla fidei in ihm erretzen kann (S. 601); aber dies ist doch lediglich eine capacitas passiva, an die die gratia excitans oder praeveniens anknüpft (vgl. Lutherol. D. 2 u. 3. Willen in f. Rech. zur Sünde 1863 S. 119 ff.). Er ist und bleibt für das Gute im geistlichen Sinne proventus amotus (mit Bezugung auf Eph. 2, 1 ff. u. Kol. 2, 13), gebunden durch das servum arbitrium (f. o. S. 503 f.) und unter ihm stehend mit Abneigung des prädestinationären Gebotens, der sich hier einzumischen braucht, die Form. Conc. II, p. 585 ff., 593 ff.). — So ist denn das peccatum naturae eo ipso auch peccatum personae. Das liberum arbitrium zeigt sich nur in rebus civilibus und in einer gewissen libertas locomotiva, die ihm auch Mühe macht, (höflich) Gottes Wort zu hören oder nicht zu hören (F. C. p. 594). Daher ist er in sofern nicht einem truncus, lapin oder limus, resp. einer statua gleich (f. o. S. 505), theils weil ihm das hostiliter repugnare möglich ist, theils weil er durch die Sünden- und Geisteswirkung nicht zwangsmäßig (per connotationem), sondern innerlich (per tractum) zum arbitrium liberatum hergeführt werden kann. Das ist aber jene capacitas non activa, sed mere passiva — die nicht bloß im Gegenfall zu dem alten und wahren Platonismus steht, sondern auch gegen die vom heiligen Mel. verteilte Jherosolimitische über eine positiven facultas sive applicandi ad gratiam oder eines concurrens bei menschlichen Willens im Prozeß der Erneuerung gerichtet ist (vgl. F. C. II, 2 p. 594).

Es wird also doch eine gewisse Reaktionsfähigkeit wider die groben Ausbrüche der Sünde auch dem homo naturalis zugestanden (im homi-napherum inferioris, wie Holas es nennt), resp. eine facultas audiendi verbi Dei (wie Luther betont). Und sowohl in malis, wie in rebus civilibus wird die voluntatis libertas angeschlossen. Aber erst die Sünde (resp. Tausch) bewirkt und erregt im betroffenen Menschen ein arbitrium liberatum, das aber freilich im ersten Kampf liegt und liegen muß wider die noch geübte concupiscentia carnis. Luther wird Röm. 7, 14 ff. in der Form. Conc. (II, 2 p. 603 ff.) direct auf die Befreiung des Willensbegehrens bezogen.

Eine gewisse Unklarheit bleibt aber doch in der altkirchlichen Lehre von der Personalsünde und den Sündenbühnen (bis zum Höhepunkt der Sünde wider den h. Geist), weil der Unterschied der formalen und materialen Freiheit nicht eingehender Berücksichtigt wird, und weil — wie wir schon oben schon (§ 21, b) — die Freisünde bereits unter dem Gesichtspunkt der

schlechthin „verdammtlichen“, resp. der „größten“ Sünde betrachtet wird. Der Unterschied von *peccata omissionis* und *commissivis* erscheint nur als ein formaler, sachlich nicht entcheidender. Ebenso ist die Einteilung in *peccata interna* und *externa* (*cordis, oris, operis*) oder *peccata in Deum*, in *proximum*, in *nomine ipsius* für die Schuldfrage von keinem Belang. Die römische Unterscheidung aber von *peccata venialia* und *mortalia* — als *peccata „levis“* oder „kleiner“ Sünden als Schwachheits- oder Uebereilungsünden (*peccata infirmitatis seu proavisitationis*); gar nicht verdammtlich, diese aber als große Vergehens (siehe *Procr.*, *Quarv.*, *Völkering* u.) nur durch besondere *satisfactiones* sühnbar — leuchte mit totem Recht hervor. *Peccatum mortale* sei vielmehr die Sünde überhaupt und jede Einzelsünde, sofern sie excludit *fidem*. Als *maligna* abgesetzt wird sie erst zum *peccatum irremissibile*, zu jener *accedit* (*haereticum, schismaticum*) wider Gottes Wort, wie sie als *damnosa pestis* dort lautet. Wo „der Trufel das Wort vom Heizen genommen“ (vgl. *Kultur*, *Car. maj.* p. 404 f.). In diesem Procr. der Verstockung kann die Sündenfruchtbarkeit (*servitus*) durch die Gefahr der Eicherheit (*securitas*) oder Heuchelei (*hypocritis*) sich steigern bis zur *induratio*. Der Wiederkehrere kann also nicht zugleich *venialis* in *peccato mortali* (Apol. S. 95, 107, 118), wenn er auch fort und fort wieder die Sünde im Fleisch — dem „Geiz in den Gliedern“ (Röm. 7, 11) — zu kämpfen und um Abregung zu bitten hat. Das für den, der die Gnade erfahren hat und die *contra conscientiam* widersteht, die Schuld sich steigert, verkennt die a. T. D. keineswegs (gegen A. Hilffl. R. u. B. III S. 320). Aber die Behauptung, daß nur der besitz Wiederkehrere das *peccatum* in *spir.* a. begehren könne — wie die katholischen Dogmatiker gegenüber der reformierten Ansicht, daß kein Wiederkehrere aus der Gnade fallen könne, sagen —, ist doch einseitig und irrtümlich (vgl. meine Schrift, *De pecc. in spir.*, p. 117 ff.). Denn es kann der sündige Mensch trotz jener *voluntas repugnans* (C. F. II, 2 S. 591 ff.) von vorn herein dem (nicht zwingenden) Wiederkehrer und zwar nicht bloß momentan, sondern dauernd widerstehen (vgl. *Form. Conc.* p. 598). Darin liegt ein farzisches Jugendsündlich der Schuldgrahation und der Sündenreue. Aber zu voller Reue gelangt hier die allgomartische Theologie bei ihrer allzu pessimistischen Beurteilung der allgemein herrschenden Gottungsünde nicht (vgl. die treffl. Abhandlung von *Cariculus*, *Die kath. Lehre vom Abändernden des freien Willens* 1821).

c) Der Gegenatz, der hier zu Tage tritt, ist nur die Folge der einseitigen pessimistisch-moralischen und optimistisch-pelagianischen Anschauungen, wie wir sie oben (§ 21, S. 506 ff.) bereits geschilbert und beurteilt haben. Seit der Zeit des Tertullianismus und Rationalismus schwand die sog. „moderne“ Geistesrichtung hin und her zwischen beiden Extremen, so

daß die tiefere (ethisch-religiöse) Auffassung des verdammtlichen Schuldcharakters der Personensünde und ihrer stufenweisen Steigerung vielfach gesährdet erscheint. Wird die Sünde als ein notwendiges Element des „endlichen Geistes“ gefaßt (Wiedermann), bringt man sie mit der physischen Naturanlage (z. B. beim Verbrechen, i. Romreise) in direct ursächlichen Zusammenhang, so muß nicht bloß die Zurechnung bestreiten, sondern auch die (formale) Freiheit im Handeln gelugnet werden (Söderbauer). Die Personensünde, als Product jener erbliden oder socialphysischen Bestimmung, erscheint dann wie ein unabhingiges Geschick, ist also nicht bloß unerschulbar, sondern wirkt das Mittel mit dem „erblich Belasteten“, den man zwar (durch die Strafe) unabhinglich zu machen sucht, der aber im Grunde nur ein „Unglücklicher“ ist. Mit dem lib. arbitrium fällt dann auch die Möglichkeit eines arbitrium liberatum. Die moralischen und religiösen Einflüsse von Seiten der menschlichen Gemeinschaft (Erziehung), wie der göttlichen Gnade (Gemeinung) sind vergriffen. Der Einzelne bleibt ein gleichsam *faciendum* und *degenans* Element in der *massa perditionis*! —

Dem gegenüber kann nur die Betonung des Freiheitmoments triftig in das andere (optimistisch-pelagianische) Extrem umschlagen. Dazu trägt in der großen und ganzen auch die neuere kritische Theologie. Zwar muß anerkannt werden, daß die Schuldtheorie im Zusammenhang mit der Personensünde tiefer und wahrer erfakt, als es dem bloßen „Geiz“ gegenüber der Fall ist. Ja, Kitzel gebietet das Verhören, daß die Volltreife der persönlichen Sündenkenntnis (resp. des Schuldgefühls) erst gegenüber dem Evangelium von der Gnade Gottes in Christo und innerhalb der Gemeinde Christi zu Stande kommen läßt (ähnlich J. Kaftan, Herrmann, J. Kitzel und neuerdings Freyabend in seiner ganz im Sinne kritischer Theologie gehaltenen Abhandlung „Gnade an die Bibel oder Gnade an Christus“ *Witt.*, u. *Procr.* 1898, S. 320), wo es heißt: „Wir können nicht vor ihm (Christus) stehen und in sein Angesicht schauen, ohne daß seiner Erziehung der Ebenbüch unseres Herzens in den Flammen des Kreuzschmerzes der Buße steht. Da sehen wir erst, was es um unsere Sünde und deren Schuld vor ihm ist. Er macht unsere Selbstgerechtigkeit zu nicht und entkühlt uns unsere ganze Verlorenheit“ (vgl. a. S. 320). So läßt und wohnt das ist, so sehr möchten wir doch wünschen, daß diesem tiefen Selbstgeichte nicht ein lächelnd optimistisches „Selbstgeicht des Christen“ an die Seite tritt. Hier dreht die Gefahr, daß man im Zusammenhang mit der Idee „christlicher Vollkommenheit“ eine besatzte Herrschaft über die Sünde annimmt, als sei der Christ von der Personensünde (sofern sie vergeben und bezogen ist) wegzantlich befreit. Man dreht dabei die gesteigerte Zurechnungsfähigkeit des Christenmenschen und den ihm noch anhaftenden Widerstreit des Fleisches mit dem Geist. Ja,

man geht so weit — wie in der „Christlichen Welt“ wiederholt zu lesen war —, daß für den Christen das „Amenübergehört“ ein Merkmal der Persönlichkeit sei, daß die Freudigkeit und der „Wille zur Macht“ in dem christlichen „Anerkennung“ die gesunde, vorwiegend Stimmung sein müsse. Man bemerkt sich dabei auf Pauli Behauptung und deutet Rom. 7, 11 ff. sowie Gal. 5, 16 vom Aneinandergeraten (so Witschl, B. u. N. II, § 35; III + S. 316 ff.; Kofian S. 323); ähnlich Wernle (Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897, S. 7 ff.); Klemen (a. o. O. S. 111 ff.). Man versteht aber, daß, wie bei Paulus, so durchgehend in der h. Schrift (f. a. S. 324 f.) der Satz gilt: je höher die Gabe, desto strenger das Uebel! Ja, man möchte diesem „christlichen“ Optimismus gegenüber, der mit der römischen Heiligungstheorie eine unerkennbare Verwandtschaft aufweist, an die Augustinischen *invidiosa vitia* erinnern, die auch so oft hinter den „glänzenden Tugendenschein“ des in seinem „Selbstgefühl“ sich wiegenden Christenmenschen lauern. Einmal jehru Christen, der von jener Rom. 7, 14 ausgesprochenen schmerzlichen Erfahrung Pauli nichts zu wissen erklärt, möchten wir mit Luther ein *peccata caritate* zurufen, damit er nicht mit dem Heiligenchein eines angeblich sündlosen Christenlebens sich umgibt und so in die Gefahr pharisaisch-folger Selbstbeurteilung hineingerathe. Das genüge, aber die wahre Wort Augustins von der *solus culpa Adam*, *quae laetam meruit redemptionem* und das Paradoxon vom „Segen der Sünde“ (Grotzsch) dürfte hier am Platze sein, um die Selbstaufhebung des in „heiliger Vollkommenheit“ oder „sicherem“ Glauben sich „sündlos“ fühlenden Christen zu Sünden zu machen. Dazwischen möchten wir von unserem Standpunkt aus jenen Optimisten zu bedenken geben: 1. daß wie nach Luthers Ausdruck „tätlich viel sündigen“, daher fort und fort der „tätlichen Tugend“ und der Gnade bedürfen; 2. daß gerade für den Christen die Gnade unerkannt, eventuell sich steigender Verjüngung eine doppelt große ist, und 3. daß der unter der Last seiner sündigen Natur schmerzlich seufzende und stetig kämpfende Christ auch fort und fort besser inne werden muß, daß der „Reiz dieses Todes“ ihm noch anhafte, daß das „fortzeugend“ Werk geliebt und daß der „Uebel größtes“ die Schuld ist, die als untergeordnete unter Gewissen bedacht.

## Drittes Capitel.

## Uebel und Tod als Folgen der Sünde.

(Thanatologie.)

## § 23. Begriff, Ursache und Zweck des Uebels im Zusammenhange mit dem Proceß des Sterbens.

1. Mit dem Problem des Bösen (§ 18) hängt das Uebel und der Jammer dieser Welt aufs Engste zusammen. Eine jede religiöse Weltanschauung, insonderheit aber der christliche Glaube muß sich mit dem nicht wegzulassenden Uebel so auseinanderzusetzen suchen, daß die Erklärung auf dem Grunde des dogmatischen Real- und Idealprinzips (§ 18, 1) und im Sinne einer wahren Rechtfertigung Gottes (Theodicee, f. a. § 14) möglich bleibt.

Die schon früher besprochene Erklärung einer allseitig guten oder „heilen Welt“ (wissenschaftlicher Idealismus) sowie jede oberflächliche Glückseligkeit (epikurischer Eudämonismus) zerfällt an dem harten Felsen der Wirklichkeit. Sie muß zu nichte werden an den qualvollen Widersprüchen des Lebens, insonderheit beim Blick auf den Proceß des Sterbens, wie er symptomatisch in der Herrschaft des Uebels zu Tage tritt. Der Tod (f. a. § 24) ist ja nur der letzte (acute) Akt des irdischen Lebens. Als „leiser Winter“ zeigt er sich bereits in dem stetigen (chronischen) Uebel, wie es unter geistig und leiblich Leben fort und fort zu kommen droht. Daher können und müssen wir die Lehre vom Uebel unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Todesherrschaft (Thanatologie) stellen, um sie in dogmatischem Zusammenhange zu verstehen. Wenn die harte Ergebung (Noth) oder buddhistische Resignation sich unter das unangenehme Wirklichkeits irdischen Daseins mit Hinweis auf seine Unumgänglichkeit (Determinismus) beugt, es gleichsam als *natura necessitudo* folgende irdisch-leiblichen Lebens ist, so wäre das Uebel mit jenem „zum Tode hin fortzuehen“, wie es sich diejenigen zum Aufschwung machen, die (mit Spinoza und Schopenhauer) den Weltjammer, nicht ihn zu befreien, als selbstverständlich zu „begreifen“ suchen! Ja, darin läge der verzeihte Bezicht auf ein Verständnis sittlicher Weltordnung und höherer Weltkenntnis (§ 14). Unter Voraussetzung göttlicher Heiligkeit und Liebe (§§ 6, 9) muß dem Christen die Thatfache der Sünde und Schuld (§§ 18–22) den Schlüssel barreichen zum tieferen Erfassen des Uebels. Auch hier erweist sich unser dogmatisches Real- und Idealprinzip als der einzige Weg zur Klärung des Problems. Das Christen heimlich das Uebel „für uns“ getragen in

Gehorsam und Ergebung gegen den heiligen Liebeswillen Gottes, daß Er, der Gottes- und Menschensohn, diesen leidenden Gehorsam besiegelt hat durch seinen Kreuzestod, daß er im geistlichen Ertragen des Leibes sich zur Lebensverklärung hindurchgerungen, ist der Inhabereis für jene mitleidende Liebe Gottes, die uns den Jammer des Leidens und die Bitterkeit des Sterbens zu mildern und zu verhüten im Stande ist. Und für Irden, der Christus im Glauben erlöst oder den Er aus Gnaden zu neuem Leben wiedergeboren, wird jener „in uns“ lebende Herr und Heiland alles Uebel und Anglist in das „liebe Kreuz“ zu wandeln im Stande sein (§ 20, u. sub 3). In dem Maße, als wir in keiner Gemüthsheit „länglich sterben“, außer Leben „berichten“ lernen, wird uns der im heilsamen Uebel zu Gefühl kommende Sterbeprozess ein Durchgang zum Leben (Joh. 5, 24; 8, 51; 11, 25; Matth. 10, 28; Gal. 17, 23). So erst werden jene, bei optimistischer und pessimistischer Weltanschauung sich aufblühenden Rätself ohne Selbsttäuschung und ohne Selbstverneinung auf ihren Wahrheitskern zurückgeführt werden können. Von diesem Erfahrungsboden aus sind wir auch im Stande, Begriff und Wesen des Uebels in der Welt richtig zu bestimmen und zu verstehen.

Mit dem Ausdruck „Uebel“ bezeichnen wir die Gesamtheit der Leiden, die uns als störende oder zerstörende Hemmungen leiblicher wie geistiger Lebensentwicklung und Lebensbewegung entgegenstehen. In diesem Sinne konnten wir bereits die Sünde selbst, sofern sie als Verderben bringende und knechtende Macht die gesunde und freie Lebensentwicklung der Menschheit hemmt (§ 21 f.), unter den Gesichtspunkt des Uebels stellen. Der Unterschied liegt nur darin, daß wir mit der „Sünde“ in erster Linie das schuldbedingende gottwidrige Verhalten (Abnormität § 19), mit dem „Uebel“ das verschuldete Verhängnis (Calamität) kennzeichnen. Zum Uebel rechnen wir all jene äußeren und inneren Mißgeschicke, wie sie theils aus der Gesamtheit (sahen, theils die Einzelwesen betreffen. Das leibliche Stichium (Krankheits- und Hungersnoth, Schmerzen und Schwächestände, Armut und Miße im Zusammenhange mit dem nagenden Wurm der Sorge) und die geistige Verkrüppelung (Leistungsunfähigkeit und sittliche Perfektheit im Zusammenhange mit dem auf der Seele lastenden Schuldgefühl) — dies sind die beiden Brennpunkte des Schmerzes, der die adamitische Menschheit durchzieht und in der „feujenden Creatur“ sich ab-

spiegelt. Die Naturverberbnis jaunt dem Aker, der Dornen und Dätern trägt und im Schweiß des Angesichts bebaut sein will, um ihm die nährende Lebenskraft abzurufen; sowie all die Seelennöthe, die uns die Freudigkeit rauben und den tragischen Zwiespalt mit uns selbst durch Hoffnungslosigkeit oder eingebildete Glückshoffnung (Sipore!) doppelt schmerzhaft machen; ferner die schweren, uns unbegreiflichen Schicksalsschläge, die oft Tausende fogen. „Unschuldiger“ dahintrassen. — Sie sind alleamt Zeugen des Uebels, das von der Wiege bis zum Grabe Allen, vorgangsweise aber den Blindlings nach dem „Glück“ Jagenden in verhängnisvoller Weise droht. Dazu kommt die unübersehbare Mannigfaltigkeit der persönlichen Leiden, die wir als das „Geisid“ des Einzigen zu bezeichnen pflegen, seien es nun leibliche oder seelische Mängel und Nothstände, oder tragische Verhältnisse der Umgebung, unter denen wir zu leuzen haben. Endlich die stete Wechselwirkung zwischen generellen und individuellen Plagen, die sich als am Leben zehrende Todesmächte erweisen und durch keine Selbsttäuschung oder zeitweiliges „Glück“, geschweige denn durch fogen. „Berstimmungen“ oder „Vergnügungen“ beseitigt, ja auch nur vergesen werden können. Jedes nagende Zahnweh mahnt uns an den Wurm, der nicht stirbt, und jeder große, erschütternde Unfall predigt uns die Vergänglichkeit irdischen Daseins. In jedem Freudendecker findet sich der bittere Tropfen, und bei aller Luft werden wir die Sorge nicht los, die selbst „durchs Schlüsselloch“ sich Eingang verschafft. — All diesen Menschheitsjammer in das richtige Verhältnis zu den Voraussetzungen einsamer und gemeinsamer Verschuldung zu setzen, ist nur dann möglich, wenn wir die Ursache (2) und den gottgewollten Zweck (3) des Uebels zu ergäuben suchen.

2. Es ließe sich bei stöcher Betrachtung das Uebel als ein verhängnisvoller Thatbestand fassen, dessen Unumgänglichkeit in dieser scheinbar so schön geordneten, aber durch „Schicksal“, „Zufall“ oder „Naturnothwendigkeit“ qualvollen Welt uns alles Nachdenkens über die Ursache des Jammers überhöbe. Dagegen spricht aber, daß im engsten Zusammenhange mit der menschlichen Saitungs-

und Personensünde (§ 21 f.) jener Verknüpfungsproceß sich vollzieht, durch welchen in jedem für das höhere, sittlich-religiöse Leben verantwortlichen Menschen das schmerzliche Bewußtsein des Widerspruchs zwischen Ideal und Wirklichkeit wachgerufen wird. Für das geschärfte, christlich geläuterte und vertieft gewissene (f. o. S. 489 f.) erscheint das Weltübel als im engsten Zusammenhange stehend mit dem Schuldgefühl. Denn die unmittelbare Folge der schuldbedingenden Sünde ist nicht bloß die Gottentfremdung des Einzelnen d. h. die Störung seines Kindesverhältnisses zu Gott (§ 22, a), sondern die Störung des normalen Weltverhältnisses Gottes. Nicht als äußerliches Verhängniß göttlicher Willkür, noch auch als bloßes (natürliches) Reizmittel für moralische Selbstbewährung (Schleiermacher) erscheint uns dann das Uebel, sondern als eine richterliche Selbstkündigung des heiligen Gottes, der das unverbrüchliche Geheiß seines ewigen Willens gegenüber dem Widerspruch des natürlichen Willens durchzieht. So gewiß Gott nicht als Ursacher der Sünde bezeichnet werden kann, ohne daß seine Heiligkeit angegriffen oder des Sünders Schuld gezeugnet wird, so wenig darf Gott der Sünde gegenüber bloß leidlich (passiv) oder zulassend (permissiv) gedacht werden. Dies ist für ihn das Königsrecht (Regale) weltregierender Allmacht abbrechen oder die Ehrenkrone (Aureole) alleiniger, gesegnetberherrlicher Welt Herrschaft entreißen. Ja, was wir als „Selbstbeschränkung“ Gottes bezeichneten (f. o. S. 251 ff.) und als notwendige Voraussetzung hinstellen gegenüber der Möglichkeit der Sünde (§ 18) und dem wirklichen Mißbrauch geschöpflicher Freiheit (§§ 19 ff.), das müßte uns als Selbstaufhebung seiner Allmacht, als Selbstvernichtung seiner Heiligkeit erscheinen, falls Gott der Herr jenseits reactionslos die Sünde wälzen d. h. ihr die Strafe nicht auf dem Fuße folgen ließe. Verschuldet ist das Uebel durch die sündige Creatur, verursacht und verhängt wird es aber nach einem heiligen Geheiß der Vergeltung und zudrübenden väterlichen Liebe von Gott als dem „Ordner der Sünden“ (ordinator peccatorum). Dies geschieht theils mittelbar durch die Natur- und Geschichtsordnung, in der das Böse kraft eines inneren, folge-

richtigen Geheißes Verderben bringend sich auswirken muß, theils unmittelbar in einzelnen richterlichen Schickungen seines strafenden und züchtigen Allmachtswillens. Die Penechtigung, ja die Nothwendigkeit des heil. Gotteszornes und Gottesgerichts über die Sünde offenbart sich schon hier auf Erden in den Heimjudungen, durch welche er ganzen Volksgemeinschaften, wie den Einzelnen den Fluch der Sünde zu fällen giebt. Und je entwickelter das Gottesbewußtsein und je tiefer das Schuldgefühl ist, desto mehr wird dieser Fluch als ein erzieherisches Moment, also schließlich doch als ein Erweis der heilig züchtigen und heimjudenden Liebe Gottes, namentlich im Zusammenhange christlicher Glaubenserfahrung erkannt. Wir lernen die That und das Unthat, die Reue braucht, und wissen uns bei allem Unglück in seiner Hut geborgen, ja als Kreuzträger in der Leidensgemeinschaft Jesu.

Dann hat es für den Christen auch nichts Verwunderliches oder gar Abfärendes, daß Gott der Herr, wie Er durch das Walten der Weisheitschoor sein Weltregiment ausübt (f. o. § 14 u. 17), so auch seine Heimjudungen und Gerichte durch satanische Vermittelung sich vollziehen läßt (f. o. § 20, s. S. 470 ff.). Wie Gott Sünde durch Sünde kraft nach einem inneren folgerichtigen Geheiß der Vergeltung, so wird ihm auch der Krige zum Werkzeug des zu verhängenden Uebels (Hiob), namentlich im Zusammenhange mit jenem heil. Gottesrathschluß, der durch solchen Vollzug die Macht und Uebermacht des Bösen brechen und zu Schanden machen will, wie das abschließend und vollendend durch Christum geschieht (f. o. S. 480 f.). Immerhin bleibt es Gott allein, dessen Hand die Geschichte der Menschen ordnet und leitet, so daß sich auch in der Verkettung des Bösen ein höherer Weltplan und ein tief begründetes Endziel (Teleologie, vgl. Abschn. III) erkennen läßt. Von diesem Gesichtspunkte aus wird für uns Christen — „im Kampfe um die Weltanschauung“ wie ein seiner Beobachter (Pf. Zimmer 1888 ff.) es nannte —, auch die Verhängung der Schicksalschläge über Schuldige und Unschuldige verständlich, sobald wir die Endabsicht Gottes dabei ins Auge fassen.

3. In Bezug auf den Zweck des Uebels müssen wir zunächst einem doppelten, weit verbreiteten Irrthume bezogen. Es kann nicht die Aufgabe des Uebels sein, Sündenschuld zu sühnen oder sie durch „Strafe“ aufzuheben. Denn das Schuldgefühl erscheint gerade in allem Uebel als dessen schmerzlicher Stachel (s. o. S. 531 f.). Das Leiden ist wohl die tragische, innerlich notwendige und in diesem Sinne „natürliche“ Folge der Sünde, hat aber an und für sich keine Macht, sie wegzuschaffen (zu annulliren). Auch darf das jeweilige Uebel nicht als dem Einzelnen auferlegte „Strafe“ daranzufgesetzt werden, daß dem persönlichen Schuldmaß auch das Maß der Leidenslast entspreche. Das Uebel soll zwar Jedem, der es zu tragen hat, auch die eigene Sündenschuld zum Bewußtsein bringen. Es giebt kein Leid, das der Einzelne, als Glied des bündigen, adamitischen Geschlechtes, schloßterdings nicht verdient hätte. „Behaule Jeden nach Verdienst, und wer ist vor Schlägen sicher!“ (Shakespeare.) Aber eben wegen der Kleinheit, für uns oft unmerklichen Verhinderung von Personal- und Gemeinschaftsschuld (§ 21, 2), sowie von Strafmaß und Zuchtmaß, von Läuterungs- und Bewährungsleiden steht auch die dem Einzelnen auferlegte Last nicht immer in geradem Verhältnis zur persönlichen Schuld. Als Martyrium und vollends die Leidensgeschichte Jesu beweis uns, daß auch hier der Gedanke der Stellvertretung und solidarischer Gemeinschaft sein volles Recht hat. Er bietet uns den Schlüssel für die erlösende und verfühnende Bedeutung und Tragweite des stellvertretenden Leidens, z. B. der Eltern für die Kinder, der Vätern für die früheren Generationen, des für seine Volksgemeinschaft sterbenden und sich aufopfernden Selben x.

Dies Alles erklärt sich ferner daraus, daß dem von Gott verhängten Uebel, positiv betrachtet, ein doppelter Zweckgedanke zu Grunde liegt. Einerseits ist es Kundgebung göttlicher Strafgerechtigkeit; andererseits will es pädagogisches Zuchtmittel sein zu heilsamer Läuterung und Bewährung im Glaubenskampf. Als vergeltende Strafe erscheint es, sofern wir uns auf den Boden des „Gesezes“ — des Natur- und Eittengesetzes — stellen und

die innere Folgerichtigkeit in dem Verhältnis von Sündethun und Strafleidens und vergegenwärtigen. Diese schmerzliche Erfahrung wird Keinem erspart, der sich in der hegehetischen Luft egoistischer Art hat gehen lassen. Als Züchtigung und Bewährungsmittel stellt sich aber das Uebel dar, wenn dem äußeren und inneren Leid gegenüber der Mensch sich auf den Grund und Boden der Gnade, der Gotteskindschaft gestellt weiß. Mit der Gewißheit der Schuldentlastung wandelt sich ihm durch das Evangelium alles Leid in eine Liebeskumbgebung des väterlich achtenden Gottes. Es wird — wenn auch in tragischer Weise — zum Mittel der Verkärnung und Bewährung in der Schule der Entlastung und Selbstverwindung.

Selbst dort, wo das schwerste Leid nicht mich, sondern den Nächsten trifft, wird es durch das Mit-Leid stichlozender Liebe ein Weg zur rechten Selbstbewährung. So ist — wie der Dichter sagt — „ein Geist des Guten in dem Uebel“; es bewirkt vor Verwöhnung, es löst vor Verweichlichung in behaglichem Genuss. Es ruft den Kampf wach und regt die sonst so leicht erschlaffende Thätigkeit an. Freilich kann der sich häufende oder langwierige Schmerz den verzagten Menschen auch in Verwiltung, ja in Wegweilung, Verflistung und selbstmörderische Gedanken treiben. Aber dies ist nicht der getyrwalts Zweck, sondern nur der tragische Erfolg des Uebels bei falscher, innerer Herzstellung. Für den Heiden wandelt sich auch das schwerste Leiden — ja selbst die mit dem allen Menschen immer noch verknüpfte Fleischnatur und Sündelast — in das heilsame Kreuz, das er bis an sein Ende zu tragen hat. Das Läuterungsgüter der Trübsal erscheint ihm von Gott geordnet, um die Schranken des alten Menschen wegzuschaffen. Und bis im kühnsten Glauben erlahmte Leidensgemeinschaft mit dem Guten lehrt ihn „täglich sterben“. So wird — neben dem „geistlichen Uebel“, wie Schleiermacher es nannte — einem Jeden sein heilsameres Kreuz und seine Kreuzgehülfe zu Theil, damit er zur Selbstkenntnis komme und statt der irdischen und verglichenen Güte noch dem gleichenden und läuternden „Gute“ durch ernste Einsicht in sich selbst zu lernen, unter Gottes genantige Hand sich zu demüthigen und in „gottgeheiltes Trostlosigkeit“ (süccubals desperatio) das irdische Leben als „getrübtes Gutes“ voll kindlicher Ergebung und Dankbarkeit hinzunehmen. Ja, wo die Noth am höchsten, wird der Christ aus tiefstem Herzen zu Gott schreien und nach dem überirdischen Heil, der vollen „Freiheit der Kinder Gottes“ in christlichster Selbnerleuchtung aussuchen und verlangen. Ohne Christlich vor dem Leid wird das Zehren ungenügend und führt zu göttlicher Verwerfung am Leben (Kand);

und ohne Sehnsucht nach dem endlichen Ziel der Befreiung wandelt sich die Gehorsamkeit in kalte Resignation oder Selbstbehauptung des „Aberwärtigen“ (Nietzsche). Die kindliche Ergebung in das Leid ist der einzige Weg zum wahren Glücksgefühl in der Gemeinschaft dessen, der das schwerste Leid für uns und um unserwillen ertragen, damit wir durch ihn und in ihm, erfüllt von seinem Geiste durchs Kreuz zur Krone, durch Nacht zum Lichte bringen. Ansonstheit wird, da mit (Apostel 14. v.) „durch viele Trübsale ins Reich Gottes eingehen müssen“, unsere persönliche Kreuzes-Erfahrung uns stets daran erinnern, daß die Reichsgemeinde Christi eine Kreuzgemeinde ist und bis ans Ende hießeßen soll, daß aber auch die „Leiden dieser Zeit“ nichts werth sind gegen die Herrlichkeit, die sich künftig an uns offenbaren soll (Röm. 8. 18).

So individualisiert sich jenes Gemeingefühl des auf der Menschheit lastenden Uebels für den im Glaubenskampf erprobten Christen zu vertiefter Erkenntnis der Wege göttlicher Vorsehung d. h. seiner heilsam strafenden und züchtigenden Liebe. Aber — wie alles Uebel uns als eine Mahnung zum „Sterbenmüssen“ erschien (s. o. S. 531), so stellt sich bei aller Mannigfaltigkeit der Trübsal die Gemeinamkeit des Leidens in der allgemeinen Herrschaft des Todes dar. Es wird zum Abschluß unserer (hamartologischen) Untersuchung nötig sein, darzulegen, inwiefern in der Thatfache jener Todesherrschaft die Heilsbedürftigkeit der sündigen Menschheit zum intensivsten Ausdruck gelangt.

### § 23. Zusammenfassung.

1. Uebel nennen wir die Gesamtheit der Leiden, wie sie als schmerzliche Lebenshemmungen leiblicher oder geistiger Art mit dem allgemeinen Proceß des Sterbens innerhalb der sündigen Menschheit (§ 24) im enghen Zusammenhange stehen und im Sondergeschick, sei es der einzelnen Personen, sei es ganzer Volksgemeinschaften zu Tage treten (§ 14).

2. Im Hinblick auf das durch das Schuldgefühl (§ 22, a) gesteigerte Sündeneid erscheint dem christlichen Glauben das Uebel als von Gott verhängt, d. h. als strafende und züchtigende Kundgebung seines heiligen Allmächts- und Liebeswillens (§§ 6, 9).

3. Der Endzweck des Uebels ist einerseits: dem sündigen Menschen die verderblichen Folgen des Bösen zu Gefühl zu bringen; andererseits: dem Gotteskinde als Mittel der Läuterung und Erprobung des Glaubens zu dienen, der sich innerhalb der Kreuzgemeinde Christi durch Leidenswilligkeit bis in den Tod (§ 24) bewähren soll.

Weil Uebel und Lob, Leben und Sterben eng verflochten sind, so bringen wir — um den Zusammenhang unserer dogmatischen Darlegung nicht zu unterbrechen — den Schriftbeweis, die Kirchenlehre und die Beleuchtung des hier vorliegenden Gegenstandes erst am Schluß des nächsten Paragraphen.

### § 24. Der Tod als „der Sünden Lohn“.

Obwohl wir Menschenkinder „mitten im Leben mit dem Tod umfungen“ sind, so giebt es doch kaum eine Thatfache, die trotz ihrer Unleugbarkeit so tief geheimnißvoll, und kein Begriff, der trotz seiner Gemeingiltigkeit so schwierig zu bestimmen wäre. Das erklärt sich theils aus der Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen des Todes (s. sub 2), theils daraus, daß uns das wirkliche Sterben so lange ein verschlossenes Rasterium bleibt, so lange wir es nicht an uns selbst erfahren haben.

Das gangbare Geräch von der Narkosität und Selbstverleumdlichkeit des Todes ist insofern schon künstlich, als man dabei auf kein Wesen einzugehen und keinen tiefen Grund zu erforschen vergißt. Doch „alle Menschen sterben müssen“, wird zur platten Redensart, und die Behauptung, daß der Tod der „Erblöh“ sei vom allem Uebel, ist nur ein Zeugniß oberflächlicher Betrachtung dessen, was „Leben“ heißt. Selbst vom rein naturwissenschaftlichen Gesichtspunkte betrachtet, ist der Tod ein undeutbares Räthsel, wie z. B. R. G. von Baer nicht müde wurde hervorzuheben. Die Auslösung des organisch Lebendigen (Mortalität) bleibt für den ersten Forscher in daselbe Räthsel gestellt, wie der feimartige Anfang und zugungstättige Ueberzug alles Organischen (Vitalität). Für die psychologische und moralphilosophische Betrachtung erscheint aber das Sterben deshalb wie eine heimliche, uns fremde Gewalt, weil keine menschliche Willensenergie der unauflösbaren Majeität des Todes gewachsen ist. Wie tief hat Goethe dieses „geheimnißvoll-offenbare“ Problem empfunden, wenn er den Prometheus

(der sehenden und sehenden Pandora gegenüber) jenes gemaltige Wort:  
„das ist der Tod!“ folgenbereinigen erkennen läßt:

Wenn aus dem innerst tiefen Grunde  
Du, ganz erschüttert, Alles fühlst,  
Was Freud' und Schmerzern jemals dir ergossen,  
Im Staum dein Herz erschüllt,  
In Thränen sich erleichtern will  
Und seine Gluth verwehret;  
Und Alles klingt an dir und töbt und jähret  
Und alle deine Sinne dir vergehen  
Und du dir zu vergehen scheinst  
Und jährest,  
Und Alles um dich her verfinst in Nacht — — —  
Dann spricht der Mensch!

„Und nach dem Tod?“ so fragt er weiter. Leben wie da wirklich anf,  
„von Keinem zu fürchten, zu hoffen, zu begheuen?“ Ist es ein bloßer  
„Schlaf?“ Und wissen wir, was „in dem Schlaf für Räume kommen  
mögen?“ Gewißheit des Todes allüberall — und Ungewißheit über das,  
was da kommen soll! „Ungewißheit“ aber „ist Hölle“ — sagt Dr. Luther.  
„Warten in dem Tod ansicht uns der Höllen Rachen; wer will uns aus  
solcher Noth frei und lebig machen? Das that bu, Herr, alleine. Es  
jammet beim Varnherzigkeit unsere Sünd und großes Leid. Heiliger Herr  
Gott — laß uns nicht verzagen vor der tiefen Höllen Gluth, Syrierteilun.“  
— Auch hier wird sich dem in der Gewissheit! Gottes Lebenden der  
„Christus für uns“ als das Reaprinzip der Todesüberwindung, der „Christus  
in uns“ als das Idealprinzip der Sterbensüberwindung erwiesen müssen.

Die Ethik hat den moralischen Tod als den verhängnisvollen  
Endpunkt der (pathologischen) Entwicklung des „alten Menschen“  
zu betrachten und zugleich das geistliche Sterben (in der Ruhe)  
als Bedingung der (therapeutischen) Wiedergeburt des „neuen  
Menschen“ verständlich zu machen. Die Dogmatik stellt ihn dar  
unter dem Gesichtspunkt der durch die Sünde hervorgerufenen  
Trennung von Gott, dem Quell alles Lebens. Als directer  
Gegensatz zum „Leben“ bezeichnet uns also das Wort „Tod“, be-  
grifflich betrachtet, weder die Vernichtung des Lebenden, noch  
seine Verwandlung in eine andere Daseinsweise. Als Vernicht-  
ung darf er nicht vorgestellt werden, weil Aufhebung des Seienden,  
als „Vernichtung lebendiger Kraft“, schon vom Standpunkt des

exacten Naturforschers (Rob. Mayer) ein Widerspruch in sich selbst  
wäre. Ist doch das, was wir „Leben“ nennen, durchaus nicht ein und  
daselbe mit dem Sein oder Dasein. Vielmehr bezeichnen wir damit  
ein bestimmtes Sosein, das sich als (organische) Selbstbewegung  
durch die Wechselwirkung von Empfänglichkeit (Receptivität, Sensi-  
bilität) und Thätigkeit (Activität, Spontaneität) kennzeichnet. So  
kann auch der Tod, als Störung oder Aufhebung der selbstigen  
Lebensbewegung, nur der Uebergang der bisher im Lebendigen ver-  
einigten Bewegungskräfte in eine andere Zuständigkeit sein.  
Dieser „Uebergang“ und jene „Aufhebung“ vollziehen sich aber nicht  
als „naturgemäße“ Umwandlung, wie etwa die Raupe in den  
Schmetterling sich wandelt. Denn ein stetiger Proceß der „Wand-  
lung“ (tägliches Stoffwechsel und Neugehaltung) ist unser Leben  
fort und fort. Der Tod ist also nicht ein Vorgang der Ein-  
pappung (Involution), aus dem das Lebewesen etwa neu verher-  
licht in höherer Stufe der Entwicklung (Evolution) wieder empor-  
blüht. Wäre der Tod ein bloßes „Entschlafen“, wäre er — wie  
der heidnische Idealismus sich's erträumt — eine „Erlösung“ von  
den hemmenden Banden des Leibes und des Siechtums — woher  
kame dann die eingewurzelte Sehne, ja die mehr oder weniger  
allgemein-menschliche Angst vor dem Tode? Ist doch mit dem  
Sterben immer auch ein Verderben, mit dem „Entwiesen“ ein  
dem Lebendigen und lebenwollenen Zielen widerprüfendes „Ver-  
wiesen“ gesetzt. Und ist doch — wie wir oben gesehen (§ 16,  
S. 366 ff.) — die Leiblichkeit ein „wesentliches Moment“ für den  
Begriff „Mensch“. So muß uns denn der Tod als Zerrennung,  
als Auflösung des seiner Idee nach organisch Zusammengehörigen  
erscheinen. Alles, was eine selbständige und selbstzweckliche  
Lebensbewegung (Entelechie ein — würde Aristoteles oder Goethe  
sagen) in sich trägt, vermag diese nur durch den gleichigen Zu-  
sammenhang mit dem großen Ganzen, zu dem es gehört, zu be-  
wahren und zu entwickeln. Ein vom Leibe abgetrenntes Glied  
vermag nimmer zu leben oder sich selbst zu bewegen. Ueberall wo  
Zerrennung (Dislocation, Atomisierung, Dismembration) des jenseit

Wesen nach für lebendige Wechselwirkung Bestimmten und Organismen eintritt, spüren wir den beginnenden und allmählich sich vollziehenden Proceß des Todes (der Entwertung oder Desorganisation). Daher ist — wie wir schon in der Lehre vom Nabel (§ 23, S. 532) sahen — der Tod nicht bloß ein bestimmtes, einzelnes Geschehniß (actus), sondern zugleich ein Zustand (habitus), eine unheimliche Macht (potentia), die wir als Auflösungsproceß unseres Lebens fort und fort, namentlich bei wachsendem Wachstum und zunehmendem Alter an uns selbst erleben und erfahren.

So wird uns das Sterben müssen ein Zeuge mangelnder Wesens-Selbstständigkeit. Nur in Gott ist das „Lebwesentliche“ (Krause); nur ihm, dem Quell alles Lebens (§§ 6 ff.), kommt in vollem und wahren Sinne Unsterblichkeit zu. Die Creatur fristet ihr Leben aus Gott. Sie lebt nur so viel und so lange, als sie getragen und durchdrungen wird von dem Lebensprincip seines Geistes (s. o. S. 120 f.). Daß der Mensch als solcher „unsterblich“ sei, wissen wir nicht und können, ja sollen es gar nicht wissen oder behaupten. Denn das millenweise tägliche Sterben straft uns Lügen. Und daß der „Geist“ oder die „Seele“ — etwa als unzerstörbare „Entelechie“ — unsterblich sein müsse, können wir schlechterdings nicht beweisen, ja es erscheint bedenklich, es zuversichtlich zu glauben, falls sie ihr „Leben in Gott“ nicht bewahrt oder wiedergewonnen hat. Das Sterben, der Tod ist der Thatbeweis für die „schlechtthinige Abhängigkeit“ des auf sich selbst gestellten Menschen, ein grauenvolles Zeugniß dafür, daß wir — die wir uns nicht selbst erzeugt oder geschaffen — auch nicht „das Leben in uns selber“ haben können und sollen. Das wird uns noch handgreiflicher vor's Auge treten, wenn wir das Sterben nach seiner verschiedenen Eigenart näher betrachten.

2. Die Erscheinungsform des Todes ist demart mannigfaltig, daß es kaum möglich erscheint, alle Arten jener zerstörenden Macht, die wir mit diesem Wort zu bezeichnen pflegen, unter den oben dargelegten Einheitsbegriff zu sammeln. Wir reden von einem leiblichen (somatischen) und seelischen (psychischen), von einem

allmählichen (chronischen) und plötzlichen (acuten) Hinsterben; wir unterscheiden den zeitlichen vom ewigen, den irdigen vom unirdigen Tode — ein Zeugniß für die Vielgestaltigkeit der Glieder jenes Niesenleibes, den wir „Tod“ nennen (Röm. 7, 2).

Die zunächst liegende Form ist die des leiblichen Sterbens, wie es im Stochthum (Morbidität) beginnt und als Absterbeproceß (Mortalität) in dem wirklichen Tode d. h. der Trennung des organisch bedingten Wechselverhältnisses zwischen Körper und Geist, Natur- und Personleben zu Tage tritt. Eine mehr metaphorische Bedeutung liegt dem Begriff des geistigen Todes zu Grunde, obwohl die Idee der inneren Desorganisation auch hier die wesentliche Voraussetzung bildet (ebenso wie beim „rechtlichen oder bürgerlichen Tode“ dessen, der aus der geistlich bedingten Culturgemeinschaft ausgeschlossen wurde). Der geistige Tod kann entweder nach der intellectuellen Seite als die gänzliche Verdunkelung des Erkenntnisvermögens (des Wahrheitsfinnes) oder nach der moralischen Seite als volle Lähmung der Willenskraft (des Tugendfinnes) gefaßt werden. Im geistlich-religiösen Sinne kann der Tod eintreten, wenn der Mensch in eigenwilliger Selbst-Hoheit sich von Gott und Menschen ablösend, die Lebensbedingungen für seinen unwendigen Menschen gerächt und durch „Todsünde“ zur vollen Gerichtsreise gelangt (s. o. § 22, S. 518 f.).

Der physische sowohl als der moralische Tod kann als acuter Eingestalt oder als chronischer (Verwahnungs-)Proceß (s. o.) als zeitlicher oder ewiger gefaßt werden. Acut tritt der physische Tod auf in jenem erschütternden Moment, wo das Herz still steht und die Scheidung von Seele und Leib sich durch die Wunde vollzieht, so daß die Seele noch und bloß vor den Richter und Altbewahrer gestellt wird. Chronisch zeigt er sich in jenem Absterbeproceß, den wir als fortwährendes Stochthum von der Wiege bis zum Grabe beobachten können (s. o. § 23, S. 532 ff.). Ebenso tritt der geistige und geistliche Tod theils als allmählich fortschreitender Proceß in dem religiös-sittlichen Verfall von guttunferndem Menschen, theils als vollendete Verstockung (§ 22, 1) in dem unirdigen Gefühl der Gottverlassenheit zu Tage (was die Schrift dem ewigen oder anderen Tod nennt vgl. z. B. Joh. 8, 21 ff.; Off. 2, 11; 3, 1). Heillos ist der Tod als solcher stets, weil in jedem dieser Fälle eine Störung oder Verstörung des

Lebendigen, Gottlosen vorliegt. Hellstem erscheint es mir unter der Voraussetzung, daß der Mensch wider Sünde und Tod ringend, durch das geistliche Sterben in der Auferst. d. h. durch die Wdhm der neuen Geburt in Christo, dem Todesüberwinder, zu wahren und vollen Leben in Gott gelangt. Aber auch hier wie überall ist das Sterbemüssen, der Tod als solcher, nie ein Gut (bonum), sondern der intensivste Ausdruck des auf uns lastenden Übels (malum molostan; § 28), ja der „letzte Feind“, der Überwunden sein will (1 Kor. 15, 26).

3. Fragen wir schließlich nach der „Räthe“ des Todes, so läßt sich bei all seinen verschiedenen Erscheinungsformen die eine gemeinsame Wurzel aufweisen: mit der Auflösung des gottgesetzten Lebenszusammenhangs (§§ 19 ff.) ist auch der Tod in der adamitischen Menschheit zur Herrschaft gelangt (Röm. 5, 12 ff.), das Sterben zu einer allgemeinen und unumgänglichen Nothwendigkeit geworden. Und wir lernen es ahnen, was das ungeheure Wort bedeutet: „der Tod ist der Sünde Sold“ (Röm. 6, 23)! — Die gangbare Frage, ob der Tod etwas „Natürliches“ sei oder seinen Ursprung in der Sünde habe, ist im Grunde eine schief gestellte. Denn es läßt sich in gewissem Sinne Beides bejahen. Da die Sünde — wie wir gesehen (§ 21) — zur gattungsmäßigen Naturbestimmtheit geworden, so wird und ist die thatsächliche (empirisch-physiologische) Unentrinnbarkeit des Todes zum Kernsinn für die thatsächlich (empirisch-moralische) Unentrinnbarkeit der Sünde (§ 22). Aber ideal betrachtet kann die zerstörende und zerstörende Macht des Todes — mögen wir den Grundbegriff (sub 1) oder seine verschiedenen Erscheinungsformen (sub 2) und veragewärtigen — nie und nimmermehr der ursprünglich-gottgewollten Natur- und Schöpfungsordnung (f. o. § 12) entsprechen. Die Sterbensmöglichkeit (hoc posse mori) lag — wie die Möglichkeit des Sündigens (posse peccare) — schon in der ursprünglichen Anlage des Menschen, als eines geistlich beschränkten, irdischen Wesens (§ 16, 2). Ohne den Eintritt der Sünde wäre ein stetiger Entwicklungs- und Verwandelungsproceß — eventuell durch Uebergang der individuell zeitlichen Daseinsform in höhere, dem allendlichen (zeitlichen) Verklärungszustande (§ 36, 2) ähnliche Erlebensweise — wohl denkbar

(ich erinnere an den „Lebensbaum“, f. o. S. 379). Nur dürfen wir eine solche Wandlung (durch Involution oder Evolution) nicht Tod nennen, es sei denn, daß wir die Begriffe verwirren und den schrecklichen Proceß des Sterbemüßens (des „Entwerdens“) mit dem erquicklichen Vorgang fortschreitender gesunder Lebensentfaltung verwechseln. Lebensfall wäre es eine müßige, weil nicht zu beantwortende Frage, bezw. eine fürwizige Hypothese, die in der Luft schwebt und deren Haltlosigkeit auf der Hand liegt, wollten wir aus der gegenwärtigen erfahrungsmäßigen Todesherrschaft auf eine an sich feindliche und ursprüngliche Nothwendigkeit des Sterbens (auf ein non posse non mori) schließen. Vielmehr muß auch dem „natürlichen Menschen“ der Tod wie ein Verhängnis erscheinen.

Jeder ernste Mensch ehnt etwas davon, daß mit dem „Geist der Sünde“ (f. o. S. 470 f.) auch das „Geist des Todes“ — der „Usterbe-Ordnung“, wie der ethische Sühnlich es nannte — auch Engste verknüpft ist. Vgl. meine Moralkritik (S. W., 1882, S. 21 ff. u. den Abshn. III, 1: „Süchthum und Sterblichkeit“ S. 656 ff.), wo es heißt: Das unerbittliche Geis des Todes ist tief und unabweisbar wie mit Kapibarstift den Tafeln der Geschichte eingepreßt. So trivial der Gedanke ist, daß alle Menschen sterben müssen, so wenig ist es bisher gelungen, den Schleier zu lüften, der das Geheimniß des Todes umhüllt. Noch hat keine Psychologie den Tod als „natürliche Erscheinung“ zu erklären vermocht. Zeugung und Tod sind die sich bedingenden Pole in der riesigen Katalisationsbeziehung des menschlichen Makrokosmos. Und der individuelle Mikrokosmos, die Einzelpersönlichkeit erscheint von diesem Proceß schlechterdings abhängig, unterworfen der schrecklichen Nothwendigkeit, gegen die der Mensch mit tief eingewurzeltstem Naturinstinct in rastlosem Selbsthaltungskampfe zu ringen tadet. . . Je tiefer wie aber den Zusammenhang des Todes mit der menschlichen Collectivschuld zu erfassen vermögen, desto herrlicher wird auf dieser Seite einer unvertretbaren Sterblichkeitsordnung die Heils- und Lebensordnung der vom Tode durch den Lebenskämpfer bereiten Menschheit erscheinen. Wenigstens vermag ich mir in dieser Gedankenverbindung jene „vergründete Bewunderung“ nachzuempfinden, in die der alte Sühnlich durch die „Werblichkeit“ der Regeln der Sterblichkeit“ versetzt wurde. . . Ideal betrachtet ist der Tod nicht Ordnung, sondern Unordnung, nicht Entwidlung, sondern Zerstörung, nicht Organisation, sondern Desorganisation, beargwöhnt unter der Regide des Gottes, der selbst in seinem richterlichen Jozne ein Gott heiliger Ord-

nung ist, auch der gigantische Verwesungsproceß einer dem Tode und der Sünde unterworfenen Menschheit nicht ohne fittlich und physisch gearteten Gausalzusammenhang gedacht werden kann. . . . Mit anderen Worten: jedes Sterben ist zugleich eine Art von Gemeinleiden, ein Symptom der zerstörenden Macht der Sünde, eine erfahrungsmäßige Anknüpfung des Sühns: daß der Tod der Sünde Sold sei" (Röm. 6, 21; 5, 12). Weil im Tode sich die Gesamtheit der Uebel concentriert, sieht das "Sterben so strafungsähnlich aus" (F. Deligly)! Welches wird dem christlich empfindenden Gottesbewußtsein der Tod nicht als ein rettender "Engel" oder als ein die Hölle lösender "Jüngling" erscheinen, wie ihn der frommelnde Pietismus oder das abgeklärte Heidenthum sich denkt. Das drohende Gespinn mit dem Stundenglas und der unabweisbar mächtigen Seele dürfte ein dastehendes Bild sein. Und der "Rausch des Todes", der drohend dahinter steht, der als Aushebung des heilig strafenden Gotteszornes wird in dem Wachethum der Sünde, so in den Schrecken des Kommenden und wirklich eintretenden Gerichts seine "Gewalt" übt (I. o. § 20), kann nur durch den überwinden werden, der "das Leben hatte in ihm selber" (Joh. 5, 26), und was die erlösende Liebe Gottes des Vaters durch freiwilliges Verleiden des Todes kund gethan hat. — So allein kann der Pfuch des Todes durch den "Christus für uns" gebrochen und die verhängnisvolle Angst vor dem Tode durch den "Christus in uns" zu freudig-süßreicher Lebensgenusslichkeit schon hier auf Erden gemindert werden (Röm. 7, 24). Aber auch für den Christen, der den Tod nicht scheuen soll" (Joh. 8, 50), setzen er "aus dem Tode zum Leben hindurchgebrungen ist" kraft der Sündenvergebung und Sakramentsgemeinschaft mit dem lebendigen Todesüberwinder (Joh. 5, 24; I. o. —) ist und bleibe der Tod als solcher ein "Feind", der nie abgemessen sein wird, mit dem wie alle Tage ringen müssen (wie gegen Satans Gewalt), bisweil wir noch immer jenen "Reiz des Todes" an uns zogen und den alten Menschen (obwohl er getrennt ist, Gal. 5, 24; Röm. 6, 2) täglich in den Tod geben müssen (I. Kor. 15, 21 vgl. 2. Kor. 4, 10). Daher hat jenes parabolische Wort eines alten der wählten Prediger (H. Willigerodt) seine volle Berechtigung, wenn er — um die Herrlichkeit der Osterbotschaft ins hellste Licht zu stellen — in seine Gemeinde hineinriet: "Veracht ist, wer den Tod nicht haßt!" Denn er droht zu zerreißen, was Gott zusammengefügt hat: Leib und Seele, Gott und Mensch, ja die einzelnen Glieder des Menschheitsorganismus in Haß und Feindschaft. So erklärt sich uns das Wort: wer seinen Bruder haßt, der ist ein Todsküßler (I. Joh. 3, 15). Die Sünde ist an sich todbringende und tödtende Macht (I. o. §§ 19 ff.). Sie ist der eigentliche "Schlaf" des Todes (I. Kor. 15, 21 f.). Und das tödtische Sterben ist nur der unabweisbare Ausdruck für den richterlichen Gotteszorn über die Menschheitsünde.

In diesem Zusammenhang betrachtet, trägt jeder Tod des Einzel-

Individualiums zugleich stellvertretenden Charakter. Wie Niemand sich selber leben soll, so stirbt auch Niemand ihm selber (Röm. 14, 15.). Es stirbt ein Jeder für den Andern, sofern er als Glied der alten Menschheit auch an der Gemeinheits-Teil hat (I. o. § 21.). Der Tod ist "eine Justiz für das ganze Geschlecht", und "jeden Augenblick dieser Zeit weisen verblühend Strafbeweger ohne Zahl" (S. 23 f.). Der Tod Christi ist nur Prototyp für alles stellvertretende Leiden. Insbesondere erscheinen die früh Sterbenden Kinder, diese "kleinen Märtyrer des Todes" — wie Heiligwig (Zur Apologie des Christenthums, S. 398) sie nannte — als Opfer der todbringenden Macht der Sünde. Die Lieblosigkeit und Selbstsucht wirkt Feis und allüberall erlösend, dem Tode "Frucht bringend" (Röm. 6, 12, 21). Man sagt mit Recht: der Mensch lebt so viel, als er liebt. Man kann auch sagen: er lebt so viel, als er geliebt wird. Warum sterben z. B. die außerordentlich geborenen Kinder in so massenhafter Dimension im Verhältnis zu den irdischen (I. meine Monatshefte, 3. H., S. 700 ff.)? Weil jenen das die Lebensstamme nähernde Oel der vollen Mutterliebe fehlt. Und wie viel Tausende und aber Tausende sterben eines frühzeitigen und geradezu unartikulierten Todes, weil sie ihr Leben durch Wollust oder Trunksucht zerlösen und so dem chronischen oder acuten Selbstmord anheimfallen (I. o. S. 787 ff. und meine Schrift: „Ueber acuten und chronischen Selbstmord" 1881).

So sehen wir denn, daß der Tod nicht etwa ein Zeugnis des äußerlich strafenden und richtenden Gotteszornes ist, sondern eine innerlich wohl motivirte Folge der Sünde. Mit jeder sündlichen Zengung wird auch der beginnende und drohende Tod eingefügt von Neuem ins Dasein geführt (inaugurirt). Und mit der Sünde wächst, wie der Schmerz des Todes, so die eigene Dornmacht und Unfähigkeit der Todesüberwindung. Selbst dort, wo die krankhafte Lebenslust sich über ihn hinwegsetzt und in blasste Todessehnsucht ausartet, aber wo die sich über ihn hinwegsetzende leichtsinnige Weltlust ihn zu vergessen oder mit dufenden Wunten zu umhüllen (zu positiviren) sucht, ist der sündige Mensch schädlich passiv dieser unheimlichen Gewalt gegenübergestellt. Auch der frivole oder verzweifelte Selbstmörder erleidet den Tod. Und selbst der resignirte Weise, der wie Sokrates den Giftbecher "sächelnd" an den Mund legt, muß den Weg alles Fleisches gehen. Nur Christus hat im tieferen Sinne freiwillig den Tod erlitten und ihn so



wird mit der Erfüllung oder Nichterfüllung des göttlichen Willens in directe Beziehung gesetzt (3 Mos. 11, 20; 30, 16). Dem heiligen Gott gegenüber erscheint der sündige Mensch als ein „Sterbendrußender“ (2 Mos. 10, 10 ff.); und der Tod als eine Heimführung aller Menschen (צָרָרָהּ צָרָרָהּ 4 Mos. 16, 26 ff.; 27, 2). Wir verwiesen auch auf Jer. 21, 1, wo der „Weg des Lebens“ in Gegenjag gestellt wird zum „Weg des Todes“. Zwar ist hier in erster Linie der Verlust oder Gewinn irdisch-gelegener Lebens gemeint (so auch Ez. 18, 2; 33, 4). Aber für die alttestamentliche Anschauung ist das geistliche Leben und der geistliche Tod eben das am der Sünde willen von Gott verhängte Strafgericht, das auch nur Er selbst — Jahwe — aufheben kann (vgl. gegen Fr. Schmalz: Das Leben nach dem Tode nach der Schrift des alten Israel (1896) besonders Fr. Frey: Tod, Seelensande und Seelensall im alten Israel, 1898, S. 19 ff.). Wie Gott Eruch und Gies, ohne daß sie den Tod sterben (Ez. 3, 10 ff.) ein Beweis, daß die Väter des alten Bundes an ein Leben nach dem Tode glaubten (1 Mos. 25, 29; 49, 29) —, so ist Er es auch allein, der lebendig macht und lebendig erhält (1 Mos. 30, 10; Jer. 2, 12; 17, 14). Die Gewißheit einer sozusagen lebendigen Auferstehlichkeit fehlte zwar dem alttestamentlichen Bewußtsein, sofern und solange der Gedanke im Vordergrunde stand, daß der Tod die Jounfandhebung Gottes sei (1 Mos. 90, 2 ff.). Eigentlich hnden sich nur in den Apokryphen directe Annahmen über die Auferstehlichkeit der Seelen (3 A. B. Weis. 4, 7 ff.; 8, 10 ff.; 15, 2). Es heißt: „Gott habe den Tod nicht gemacht“ (Weis. 1, 23), sondern „durch Solans Reich“ sei er in die Welt gekommen (Weis. 2, 4). Es ist der alte Bund: du mußt sterben (Ez. 14, 2). Erst im Lichte der Prophetie tritt das jene Glaubensbewußtsein entgegen, die sich in den Worten laud gibt: „Er — der Herr — wird den Tod verschlingen ewiglich“ (1 Pet. 2, 6) oder „Tod, ich will dir eine Preß sein“ (1 Kor. 15, 54). Es heißt zwar: die Lebten werden nicht lebendig — denn du hast sie heimgesucht und verzehrt (1 Pet. 14, 12 ff.; 20, 1). Der Trost liegt aber in dem prophetischen Wort: „wenn du sie schlingest, so ergossen sie leises Gebet“ (26, 1) —, und „heine Lebten sollen wieder lebendig werden“ (1 Pet. 26, 10; 1 Pet. 10, 25 ff.; vgl. Ez. 37, 5 ff.); und die, so unter der Erde liegen, sollen wieder aufwachen zum ewigen Leben (Dan. 12, 2). Wie dahin unsucht je aber die „unsterbliche Liebe“ (Ez. 26, 20). In der „Scheit“ harren die „Seelen“, kraftlos und matt (Jer. 14, 10 ff.) des Herrens, der sie allein erretten kann (1 Pet. 18, 3 ff.; vgl. 1 Pet. 17, 25; 49, 10; 78, 28). Dem alttestamentlichen Bewußtsein erscheint der Tod als „eine durch Gott gewirkte Stiftung menschlichen Lebens, durch welche die Seele, der Lebenskraft (des Leibes) beraubt, in eine befristete Warte, elende Gefängnisse verlegt wird“ (3 Frey a. a. O. S. 229 f.). Leben und Tod sind die genaueren Willkürsbedingungen, deren gigantische Anlehnung die Menschen — auch die alttestamentlichen Frommen

— lange werden lassen. Jedem selbst ist es, wie er das Heil wirkt, auch das Unheil oder das Uebel (27) schaffend (Jer. 45, 7), indem er die Verschuldungen heimfucht (3 Mos. 5, 1; Amos 8, 1 ff.; Jer. 2, 30; 1 Mos. 1, 3, 22–24). Daher wird in den Psalmen das glückliche „Schicksal der Frommen“ als ein Scheinglück hingestellt (1 Pet. 49, 14 ff.), während die Frommen, obwohl sie wissen, daß Gottes Born sie heimfucht (1 Pet. 90, 1 ff.) und daß Er, der Herr sie „viel Sott und Maglich erleben“ läßt (1 Pet. 71, 20), doch der Gewißheit sich gefreut, daß Er sie „nun befreien und aus dem Tiefen der Erde wieder emporgreifen werde“ (1 Pet. 116, 2, 11). Auch das geistige Uebel (bis zur Verstockung und Verblendung) wird unter der Gesichtspunkt göttlicher Heimführung und göttlichen Straichts gestellt (3 A. B. 1 Pet. 6, 1 ff.; 29, 14 vgl. mit 2 Mos. 9, 10; 14, 1 ff.; 5 Mos. 28, 29; 29, 1; Matth. 18, 14; Luk. 8, 10; Röm. 9, 17 s. i. o. S. 526). So spricht der Herr zum Volk Israel: „du mußt des Todes sterben“ (Ez. 3, 10 ff.) um deines geistlichen Lebens willen“ (Ez. 18, 4; 33, 9 vgl. Jer. 31, 20; 5 Mos. 24, 16); aber er „will nicht den Tod des Gottlosen, sondern daß er sich bekehre und lebe“ (Ez. 18, 20, 26; 33, 11). Daher ist für das alttestamentliche Bewußtsein Leben und Tod auch als ein Buchstabe zu betrachten, das zur Erprobung und Bewährung die Anrechte Jahwes trifft. So wird der Grundgedanke des Buches sich und verständig, im besten Glauben Wirklichkeit im irdischen Leben unter Gottes Zustimmung zum Beherrschungsmittel des Frommen dient. Ja, selbst der „Roch Jahwes“ (Jer. 53, 4 ff.) sollte er anders die erlösen, die da schon „in Finckerniß und Schatten des Todes“ (Jer. 9, 2; Luk. 1, 1; Matth. 4, 14) — müde Leben und Tod über sich ergehen lassen, um „in die Länge zu leben“ (1 Pet. 53, 10 vgl. unter den Psalmen, welche die „Leben des Gerechten“ schildern, 1 Pet. 16, 3 ff.; 22, 10 ff.; 77, 33 ff.). Der Zusammenhang gemeinsamen und einjamen Lebens im Hinblick auf Stellvertretung und Solidarität, so daß Einer für Alle und Alle für Einen leben und sterben, ist bereits dem alttestamentlichen, auf Jahwe vertrauenden Bewußtsein gewiß (1 Pet. 41, 21; 43, 10 ff.; 68, 10 ff. s. o. S. 497 ff.). Aber diese Gewißheit kommt erst in den Worten und Taten Jesu zu neuteamentlicher Klarheit und Vollendung.

Jesus selbst hat Leben und Tod in ihrer Tiefe. Das Leben müssen und sein Leben verlieren“ gilt für ihn, wie für die Seinen als Bedingung des Lebens (vgl. Luk. 24, 50 mit Matth. 10, 28; 16, 24; Luk. 17, 32; Joh. 12, 24). Gott sterben sie „Loben“ im geistlichen Sinne (Matth. 8, 20; Luk. 9, 24). Das irdische Uebel heilen (Matth. 8, 16 ff.) die Magd der Welt überwinden (Joh. 16, 25), mit dem Tode tiefer eingehen (Matth. 26, 30; Luk. 22, 44), um zu werden die Wesen des Todes“ (1 Pet. 1, 10; 1 Pet. 1, 10; 1 Pet. 1, 10; 1 Pet. 1, 10). In diesem Sinne stellt er Uebel

und Tod in das rechte Licht. Er breitet zwar, daß leibliche Leiden (z. B. beim Wunden Joh. 2, 7 ff.) oder schwerer Mißgeschick (z. B. Auf. 13, 1) Gottes Strafe sei für sonderliche (vererbte oder eigene) Sünde. Aber er betont doch ausdrücklich, daß es Sünder sind, die also unkommen, und daß die Krankheit mit Salans Wittern zusammenhängt (Auf. 13, 10). Ja, er warnt den Lebenden, den er am Reich Helgedra heilt, daß er hinfort nicht mehr sündige, damit ihm nicht „etwas Schlimmeres widerfahre“ (Joh. 5, 14). Freilich trägt er selbst als „Lamm Gottes“ die Sünde der Welt, um sie „wegzunehmen“ (Joh. 1, 29) und hat „unser Schwächeiten und Krankheiten“ (*καταστας ημων και ασθενειας*) auf sich genommen (Matth. 8, 17), um zu dienen und sein Leben hingeben zum Preiselb anstatt vieler“ (Matth. 20, 28), damit sie es lernen, als „Mühselige und Beladene“ zu ihm zu kommen (Matth. 11, 28), ihm das „Kreuz“ nachzutragen (Matth. 10, 37 27.) und ihr Eigenleben in den Tod zu geben (Matth. 16, 25; Auf. 17, 20 21). — Namentlich aber tritt im Selbstzeugniß Jesu bei Johannes der Contrast von Tod und Leben ins volle Licht. Gegenüber der furchtbaren Gefahr, in der Sünde zu sterben (Joh. 8, 21. 24), wird er den Seinen der Weg zum Leben (Joh. 5, 21; 11, 25 ff.; 14, 6). „Von Tode zum Leben hindurch zu bringen“ (Joh. 5, 24 ff.), ja des „etwigen Lebens“ schon hier auf Erden gewiß zu sein (Joh. 6, 10), das ist es, was Er den Gläubigen verspricht, die in seine Leidensgemeinschaft eintreten (Joh. 11, 25; 12, 25 ff. 22 ff.) und den Tod nicht „schmerzen“ sollen eriglich (Joh. 8, 51). Vgl. E. v. Scharf, „Die johanneische Anschauung vom Leben“, 1898, S. 63 ff.

So sind es auch seine nächstfolgenden Jünger Johannes und Petrus, welche die Lebens- und Leidensgemeinschaft mit ihm als Verbindung der Todesüberwindung hinstellen. Derleite Apostel, der von dem Hirten sagt, daß er „im Tode bleibe“ (1 Joh. 3, 14; 2, 11) und vor der „Sünde zum Tode“ (1 Joh. 5, 16) warnt (1. o. S. 528), freut sich der Gewißheit, daß wie „am Tode in das Leben gekommen sind“ (1 Joh. 3, 14) durch den, in welchem „das Leben erschienen ist“ (1 Joh. 1, 1). So wird auch in der Off. Joh. das „Sterben“ mit der Sünde in Zusammenhang gebracht (3, 2) und der Tod als die Plage des Gotteszornes (nicht Hunger und Krankheit Off. 6, 8; 2, 11; 20, 11; *ὁ θάνατος ὁ δεύτερος*) schließlich durch den überwunden, der da „Leben im Eigentlich“ und hat die Schlüssel der „Hölle und des Todes“ (1, 18; vgl. 21, 6.).

Petrus stellt das Leiden des Christen als notwendige Erprobung des Glaubens hin (1 Petr. 1, 6), sowie als gottgewolltes Mittel der Leidensgemeinschaft mit dem Herrn (1 Petr. 2, 21; 3, 17 ff.; 4, 15 ff.); aber er weiß auch, daß sich darin „das Gericht Gottes“ nicht bloß über die sündige Welt, sondern auch über das „Haus Gottes“ vollzieht (1 Petr. 4, 17). — Nach Jakobus (1, 12) gebiert die vollendete Sünde den Tod, ist die sündige

Junge ein lobbringendes (*θανεραγορος*) Gift (3, 8). Durch die Befehrerung wird die Seele „vom Tode errettet“ (Joh. 5, 25).

Beim Apostel Paulus treten uns nun um alle diese biblischen Grundgedanken in ganz besonderer Weiseung entgegen. Namentlich enthält der Römerbrief eine vollständige Darstellung über Wesen, Ursache und Folgen des Todes, gleichsam als Hölle für die durch das Sündentum in Christus dem Glauben dargebotene Lebendigkeit (Röm. 1, 16 ff.; 5, 17). Grundhaft wird im Zusammenhang mit dem Hebel der Born Gottes über die heidnische Sünde (Röm. 1, 18, 21, 22 *ὅτι ἄνομιαν καὶ ἀνομίαν εἶπεν*) und das gerechte Gericht (*δικαιοσύνη* Röm. 2, 5), als sich kundgebend in der *ἀνάστασις* für „Alle, die Males thun“ hingestellt (Röm. 2, 2; 3, 10; vgl. S. 202). Es werden auch die „Gefährde des Zorns, die zum Untergange zurechtfinden sind“ (Röm. 9, 22; 10, 21; 11, 2) von ihm als solche bezeichnet, die Gott „mit vieler Langmuth ertrug“, um dabei kaum zu thun den „Reichtum seiner Gerechtigkeit an den Gefährden des Erbarmens“ (vgl. Röm. 11, 21). Durch Christi Leiden und Tod sind wir nicht nur „errettet vom Zorn“ (5, 9), sondern räumen uns auch der Evidenz (5, 9), als des Gedulds widerstehen Mittel der Leidensgemeinschaft mit dem Herrn (Röm. 5, 17; 6, 5 ff.; 12, 12 vgl. mit 2 Kor. 1, 4 ff.; 4, 10 ff.; *τοῦ ἰσχυροῦ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ αἵματι ἀναστασεως*; 1. o. 2 Kor. 6, 4, 2; 12, 10; Gal. 2, 19; Phil. 3, 10). — Hier tritt uns nun die große Parallele zwischen dem ersten Adam und seiner todbringenden Sünde und dem zweiten Adam als dem Erbenpender entgegen (Röm. 5, 12 vgl. mit 1 Kor. 15, 22). Wie die „Vielen“ sterben durch die „Einen“ Sünde, indem der Tod „zur Herrschaft kam“ (*ἐπαύλειεν ὁ θάνατος*), und ihm nun *ἐπιμα* als *κατακύματα* gereichte, so soll und wird nun die *δικαιοσύνη* (5, 21) durch Christus herrschen über Alle, die in seinen Tod getauft (Röm. 6, 1) in ihm sterben können, um nicht mehr der Sünde zu dienen, also auch nicht mehr *κατακυματίζονται τῷ θανάτῳ* (6, 11 ff.; 7, 2), sondern als auch den Lebten Lebendigmachende sich zu bemerken (6, 11 ff.). — So sehen wir, daß Paulus zwar den (sittlichen) Tod selbst als Sold der Sünde (*τὸ ὄψωμα* aber *τὸ τέλος τῆς ἡμετέρας* Röm. 6, 21, 22) faßt, aber — indem er von verschiedenen Todesarten (*θανάτοις* 2 Kor. 11, 9) erbel — theils das ganze Leben als ein tägliches Sterben (Röm. 15, 21; 2 Kor. 4, 10) sich denkt, theils den eigentlichen Stachel des Todes (*ἀσπὸς τοῦ θανάτου* 1 Kor. 15, 55) in der Sünde sieht, die durch das Gesetz „überaus sündig wird“ (Röm. 7, 10 ff.). Daher ist ihm das Gesetz (im Unterschied von der Sündenverhinderung) tödlicher Wuchstabe (2 Kor. 3, 6 ff.). Ja, es giebt, wie ein „Gesetz der Sünde“, so ein „Gesetz des Todes“ (Röm. 8, 1 ff.), von dem auch Christus allein frei machen kann und bei gemacht hat (Röm. 7, 25; 2 Kor. 3, 17 ff.). *Τὸ πρόνομα τῆς ἀνομίας* ist also *θανάτος*, weil Sündigkeit wider den Gott, dessen Gesetz uns allein lebendig macht (Röm. 8, 5 f.;

vgl. Joh. 6, 51; 2 Kor. 3, 17 f.) und auch unsere sterblichen Leiber in Christo zum Leben bringt (Röm. 8, 11 ff.). So wird der Tod von Paulus in hohem Sinne geistig gefaßt: einerseits als ein *κατά σαρκος θάνατος* (Röm. 8, 13), resp. als ein *κατά σάρκα θάνατος τοῦ ἀνομιώματός μου* (Eph. 2, 1, 5; Kol. 2, 13; vgl. 1 Tim. 5, 6; *κατὰ σάρκα* und die *κατὰ σάρκα* (Ebr. 9, 14); andererseits als ein mit Christo sterben (im geistlichen Sinne), um Gatte zu leben (Kol. 2, 19; Phil. 1, 20 f. mit Röm. 6, 5 ff.). Für die in der Gemeinschaft des lebendigen Christus stehenden und Sterbenden (Röm. 14, 9 f.) wird kaum die Hebr. 9, 6, die mit der *συνάγωγα* zusammenhängenden „Verden dieser Zeit“ nichts werth gegen die Herrlichkeit, die an uns soll offenbar werden (Röm. 8, 13 ff., 23 vgl. Aposk. 14, 18). Gemäß dem Worte vom Kreuz (1 Kor. 1, 2) sind und bleiben sie zwar *ἐκ θανάτου* (1 Kor. 6, 2). Wie wissen aber, daß der *καρπὸς τῆς θανάτου ὁ ζωὴν* (1 Kor. 15, 54) überwinden werden wird durch Christum, ja, daß der Tod schon jetzt verschlungen ist in den Sieg (1 Kor. 15, 54 vgl. mit Joh. 26, 6; Röm. 8, 35). So sind denn die Menschen nach dem Sündenbrieff (2, 14 f.) durch Furcht des Todes *κράται* ihr Leben lang (gegenüber dem Sotat. der „des Todes Gewalt“ hat). Ihnen ist gefehlt, einmal zu sterben und darnach das Gericht (Ebr. 9, 27). Aber mitten in aller zeitlichen „Büchtigung“ (*παιδεία* Ebr. 12, 11) sollen sie dessen gewiß werden, daß Christum den Tod zu nichte gemacht (2 Tim. 1, 10: *καταργήσας τὸν θάνατον*) und uns aus aller Todesangst befreit hat (2 Kor. 5, 1—10, 17 ff.).

b) In der altkatholischen Kirchenlehre findet sich kein besonders lucas de morte — merkwürdiger Weise auch in Engelhardi's Compendium nicht, während er in der oben erwähnten Glaubenslehre (1898, S. 301 ff.) diese Frage, wenn auch nur flüchtig, berührt. In seiner Referatsschriften weisen nur gelegentlich (z. B. Aposk. 11, 1, S. 85; Form. Conc. II, 1 S. 577) im Gegensatz zu der pelagianischen Idee, daß der Tod etwas „Natürliches“ sei, darauf hin, daß die *mors* (sowohl als *aliae corporales*, *spirituales*, *temporales* atque *aeternae aeternarum* et *miseriae* etc. lang: Hebel und Tod Folgen und Strafen der Sündhülle (*poenas peccati originalis*) seien. Dieser Satz ist speciell gegen die Ansicht der Pelagianer gerichtet: *Adamus vivo peccavit, vivo non peccavit, mortuus factus est* (f. v. u. s. u. b. c). Pelagianisten entwickeln — wie auch Luther häufig — im Gegensatz zur heidnischen und epikuräischen Auffassung die christliche Stellung zum Hebel und zum Tode (*de calamitate seu de cruce et vario consolatioibus, sicuti non de causa miseriaum*). In der Hebel von der Jungfrau Mariä distributiva et punctiva (f. o. S. 278 f.) wird die Frage erörtert, worin die Strafe bestehe. Die *poena* wird definiert (Hollaz) als *quodcumque malum cum legis violatione conjunctum (malum molestum)*. Sie gestaltet sich negativ als *poena damni* (Verlust des Weltbildes und des

mahren Lebens), positiv als *poena sensus* (Erfahrung des Schmerzes und Leidens bis zum Tode), beides gesteigert durch das Weiseth (Röm. 7, 11) und sich vollendend im jüngsten Gericht (Heb. 9, 27). Speciell vom Tode handeln die a. A. D. nur im Abschnitt von den letzten Dingen (*de novissimis*, f. v. u. § 55). Sie unterscheiden im Anschluß an Augustin's verschiedene Strappirung (*de civ. Dei* XIII, 12) *mors temporalis corporis* (*animae et corporis unione solvens*) et *aeterna* (= *dammatio*, *mors secundae*); ferner *mors spiritualis*, in *malum partem* bei den infidelis (*indamatio*), in *bonam partem* bei den fidelis (*poenitentia*). Die *immortalitas animae* ist dabei die selbstverständliche Voraussetzung. Der eigentliche Begriff des Todes und der Unterschied des Straf- und Suchtstufels wird dabei nicht eingehender ins Auge gefaßt (vgl. übrigens in der Lehre von der providentia § 14, b).

c) Der hier zu Tage tretende Gegenfatz ist, wie sich von selbst versteht, bedingt durch die Auffassung der Sünde (f. o. § 21, c) und des heiligen Gotteszornes (f. o. S. 165 ff.). Die pelagianisch-heidnische Ansicht telamnt sich (mit Leibniz) hinein in eine „bessere Welt“, trotz des herrschenden Todes in diesem „Jammertal“. Im Hinblick auf die tragischen Wäpfele menschlicher Lebens- oder Todescheidung erscheint dann das Hebel nur als Schatten im Gesamtgemälde menschlichen Daseins. Und der Tod wird zur „natürlichen“ Folge irdisch-materieller Beschränktheit oder Endlichkeit, ja schließlich zum natürlichen „Gelöser“ von den irdischen Hebeln. Diese auf heidnisch-heidnische Grundanschauung ruhende Auffassung widerpricht aber direct wie den biblischen Voraussetzungen (f. o. S. 349 f.), so bei christlichen Glaubens-erlebung. Irgend diese das Hebel und den Tod nicht als bloße „Reinigung“ (Schleiermacher), noch auch lediglich als „Bewehrungsmittel“ des Glaubens (Nitzsch) der christlichen Weltanschauung einzufügen vermag, sondern vor Allen dessen innere wird und werden muß, daß der heilige Gotteszorn über die Sünde auch Hebel und Tod zunächst als Strafe der Geseßesverletzung, und zu Gefäß bringen will. Was ist ein Zeichen pelagianisirender (epikurischer) Auffassung, wenn A. Nitzsch das Hebel als die „nothwendige Weltbeschaffenheit“ bloß unter den Gesichtspunkt der christlichen „Ergebung“ und des „Vorsehungsglaubens“ gefaßt sehen will (Unterricht u. c. 3. A., § 52 f., N. u. B. III, § 42); oder wenn J. Rajian (Zogm. S. 309) behauptet: „das irdische Sterben“ gelte „zu dem nothwendigen Elementen der von Gott gegebenen Weltordnung“. Nur der „ewige Tod“ (verbunden mit dem ungelögten Schuldgefühl) sei das „einzige wirkliche Hebel“ (S. 368, vgl. § 29). So ertheilt geradezu das Hebel — wie bei Schleiermacher und Wiedermann (S. 574) — „für den Menschen, wie er ist“, als „ein unentbehrliches Mittel des ewigen Lebens“ und damit als „ein nothwendiges Element der Weltordnung“, ja „als Stoff (Reinigung) des irdischen Daseins“ (Rajian a. o. C. S. 356 f.), daß sich unter dem „Kreuz“ bekehren soll (f. v. u. S. 358 f.).

Hier streift der pelagianisirende Optimismus an das andere Extrem des naturalistisch-pantheistischen Pessimismus, der auch das Leben als notwendiges Moment des Weltprocesses ansieht, aber in Folge dessen zur höchsten Resignationstheorie — der Reifeite der epikurisch-epidamionischen Glückseligkeit — gelangt. So jagte Spinoza im Hinblick auf das mit dem Bösen (der Leidenschaflichkeit) verbundene Menschensein, man solle es weder bejammern noch beweinern, sondern es zu „begreifen“, d. h. als notwendig mit diesem leidlichen Weltlauf verknüpft zu erkennen suchen. Das „zum Tode hinführen“ oder „den Willen zum Leben negieren“, wie Schopenhauer in seinem Pessimismus es fordert, wäre dann die einzig mögliche und richtige Konsequenz. Mit Sokrates „Schädel“ den Giftbecher nehmen, wäre das zu erstrebende Ideal. Die ganze Welt gleichsam ein Kranz, der seine Ränder freigt! Da ist nur noch ein Schritt zu jenem materialistischen Nihilismus, der die necessitas mortis so „ingreiflich“ zu machen sucht, daß „der Geburten zahllose Plage“ (Wortz) unbegreiflich erscheint. Alles — Natur- und Mensch — der große Körper lebt und lehm geworden — verstopft ein Loch wohl vor dem rauhen Herd! Der Mensch — wie alle Vieh — wird zu Kammerde und Ammoniak, ein großer, gewaltthätiger Proceß des Sterbens und der Vermothung! Wozu? — Zur Erhaltung der „Kraft“ im „Stoff“ oder: als Dazwischen für das Wachthum neuer Lebensformen! —

Dah so die optimistische, wie pessimistische Weltanschauung höchlichlich in die consequente materialistische auseinander, so ist die Berechtigung des alten Spruches: principis obsta immer wieder zum Bewußtsein bringen. Die „moderne“ Theologie will nicht wissen von dem Führen des Todes, der „des Todes Gewalt hat“ (I. o. S. 482). Daher fehlt ihr auch das volle Verständnis für den heiligen Joren des Gottes, der Leib und Seele verweben kann in die Hülle“ (Matth. 10, 2; Luk. 12, 5). Diefem Ernst des im Tode selbst uns zu Gefühl kommenden Gotteswesens werden Theologen wie Bahr, Keener, Studel, ja selbst J. Nippisch und Gul. Müller nicht in vollem Sinne gerecht. Vgl. Man: „Vom Tode, dem Solche der Sünden“ (1841). Dagegen hat Krabbie (Die Lehre von der Sünde und dem Tode, 1896) tiefer gegriffen und die „Immatur“ des Todes ins wahre Licht gestellt. Genauso Philipp, R. M. L., 2. Aufl., S. 355 ff.; J. Dörner, M. L. II, S. 217 ff.; J. E. W. Lehmann, P. S. 292 ff., M. L. II, S. 400 ff.; W. Schlier, Die Welt, der Hölle, Verh. 2. N., S. 20 u. 28; Frank, Eul. d. Schrift, Wahrheit 1<sup>o</sup> S. 432 ff., wo es u. A. heißt: „Bei Abwendung von dem Lebensbrunnen (H. 36, 1), bei Hinwendung zu außerweltlichen (creaturalen) Gütern, die nur Sünde sind, je länger sie Gottes sind, wandelt die Creatur notwendig den Weg des Todes“. Denn „es entfällt ihr diejenige Realität, welche die allein wirkliche und ständige war auch in allen Gütern und Realitäten dieser Welt; und es bleibt nur eine Schattenhülle, wesenlose,

trügerische Realität, der äßende Schim, der immer zuwiderweicht, wenn sich die Sünde nach ihm als nach einer Wahrheit und Wirklichkeit umfassen“ (vgl. J. E. W. 14, 2 ff.; 29, 1). Nur „der Wiederstein der Sünde umflammt jene dunklen Heiterwolken, aus denen die Donnerworte des Gerichts über die Sünde herniederrollen“ (S. 459). —

Auf die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit des „ewigen Todes“ oder der Verbannung (im Gegensatz zur Kopulation) oder Wiederbringung Aller zum Leben in Gott! Einzu wir erst in der Eschatologie (Abschn. VI, 3) eingehen. Die nachfolgenden Abschnitte unserer „Systeme der kirchlichen Heilswahrheit“ werden — unter dem Gesichtspunkte der Eschatologie (III), Christologie (IV) und Pneumatologie (V) — die göttgewaltige Lebensbestimmung der dem Tode verfallenen sündigen Menschheit auf Grund unseres Real- und Idealprincips näher darzulegen haben.

### Nachtrag zu den §§ 23 und 24.

ad a) Als Ergänzung zu unserm oben (S. 549 ff.) durchgeführten Schriftbeweis möchte ich hier noch anhangsweise bemerken, wie sich die Vertreter der „modernen“ Theologie der Macht des biblischen Zeugnisses über den Zusammenhang von Sünde, Leben und Tod zu entziehen suchen. A. Ritschl geht 3. B. zu, daß Paulus ungenügend seinen Zusammenhang betone (H. u. B. II, S. 87 ff.; III, S. 42 S. 418 ff.); aber er spreizt jene paulinischen Ansätze die Bedeutung einer theologischen „Vorsetz“ ab und erklärt geradezu: von der Wirklichkeit der paulinischen Auffassung des Todes könne sich nicht Jedermann überzeugen! — am wenigsten Ritschl selbst, dem der Tod — wie den alten Pelagianern — als naturnotwendiges Moment gilt. — J. Kasten verfährt in dieser Beziehung derselben. Er hebt ausdrücklich hervor (Dogm., S. 281), daß nach Gen. 3 Leben und Tod „als Strafe des ersten Sünde in die Welt gekommen“ sei. Ja, die damit angehängene Verurtheilung der Lebens (und Todes) als Strafe der Sünde gilt ihm als „allgemeines biblisches“ Anschauen. Gleichwohl betont er, daß in besserer Hinsicht „u. u. R. E. nicht unrichtig differenz“. Die Sentenzierung im N. T. sei eine andere, sofern der überhanzt „der Gesichtspunkt auf das irdische Leben beschränkt“ sei (S. 288). „Ein Fortleben im Schoß“ — soll wohl heißen in der Schoß (femin.). — „dies ist nach alttestamentlicher Anschauung nicht“ (vgl. dagegen J. E. W. 16, 1.; J. E. W. 14, 2; 26, 1.; I. o. S. 550). Auch scheint ihm ein Selbstwiderspruch im alttestamentlichen Zeugnis vorzuliegen. Während nach Gen. 3 (d. h. 1. Mof. 2, 17) der Tod als Strafe gedroht werde, gelte sonst nur der „strafwürdige Tod“ als wirkliches Leben. Derjenige hingegen, der „lebenseitig zu seinen Vätern verbannt“ werde, empfinde nicht jenes „unmögliche Grauen des Lebendigen zur Tod und Erde“ (S. 369). Die kirchlich abgeleitete Verurtheilung — meint Kasten S. 365 — lasse sich nur dann „sicherer biblisch begründen“, wenn man Gen. 3 eine „absolute“ Bedeutung zuschreibe. Wir dürfen aber die Schrift

nicht im Sinne eines ihr übergeordneten Auslegungsprincips — hier des Dogmas — deuten.“ Dies verleiht sich nicht mit dem „evangelischen Schriftprincip“ (§ 5), nach welchem wir „auf ein geschichtliches Verständnis der Schrift“ angewiesen seien. Daher konnte B. nicht als „unabhängig“ gelten, wohl hier eben „die Schönheit ältestenanthlicher Frömmigkeit“ (sic!) umfassen. Aber wenn man — wie wir oben gesehen — die ganze B. Schrift und insbesondere der Apostel Paulus im offensbaren Rathschlag an Gen. 2, 17 u. 3, 15) Tod und Sünde in so engen Zusammenhang stellt, wie dann? Kaffan geht selbst ausgenommen zu (S. 25), der Apostel Paulus habe an der Stelle Rom. 5, 10 ff. (oder 1 Kor. 15, 20 ff. „bistiehl.“) auch Rom. 6, 23) den Tod als „Strafe der Sünde“ angesehen. Deshalb bedauere er auch seine Sünde vor dem „Entlebenswerden“ (2 Kor. 5, 1 ff.). Andererseits aber habe derselbe Paulus „das leibliche Elend als den Eingang zu einer innigern Gemeinschaft mit dem Herrn, also als Gehalt hingestellt“ (Phil. 1, 21). Beides trage jedoch „unermittelt neben einander“. Lediglich die rine Stelle Rom. 8, 20 leidet — wie Kaffan a. a. O. S. 853 sagt — „die Unterwerfung der Schöpfung unter die Verhängnisse des dem Fall des Menschen her“. — So wird dem Apostel ein Selbstmitleid sprach zugewandt, während doch auf der Band liegt, ob er Phil. 1, 21 jenseit Sag: *κατάρασι ζωής* eben dadurch, ja nur dadurch begründet sich, daß ihm Christus das Leben ist (*χριστός το γινε ζωόντες διτ. Gal. 2, 20; Röm. 14, 9; 1 Thess. 5, 10*). An und für sich ist und bleibt ihm das „Entlebenswerden“ etwas Schmerzliches; ja, der Tod gilt ihm als „der letzte Feind, der aufgegeben werden soll“ (1 Kor. 15, 26, 28) und jenseit allein „durch Jesum Christum, den Herrn“ (Röm. 7, 25 f.).

ad b) Im Bezug auf die Sünde der a. Th. (f. a. S. 501 f.) möchte ich noch ergänzend darauf hinweisen, daß (seit Joh. Werkhard) die wesentlichen und secundären Ursachen von Uebel und Tod unterschieden wurden. Principales causae, propter quae homo mori et obnoxius, erat tres: diaboli nequitias malitia, hominis deliquentia culpa, Dio vindicta ira. Schon unterschied man die causae secundariae, wie Vorküftung, Straft hat, physische Gewalt etc. In den letzteren liegt die auch von den Kfren zu gekundene (empirische) Naturnotwendigkeit des Todes begründet, die aber als solche nicht der ursprünglichen Schöpfungsordnung angehört (f. o. S. 12, b; 16, b).

ad c) Was den Wegensatz gegen diese altkirchliche Lehre betrifft, so möchte ich nachträglich hervorheben, daß nicht bloß Augustin gegen die pelagianische Ansicht von dem Tode als einer ursprünglichen Schöpfungsordnung unerschöpflich Einpruch erhob, sondern daß schon Origenes (cf. contra Celc. 4, 65) Mißlich fand, die allwissende (speziell epistatische) Natur von der „Verstand und Befreienden Macht“ des „natürlichen“ Todes zu widersprechen (nähend bekanntlich die Stoffe mit ihrem Subj: *pates exitus*) — mehr den jüdischen Charakter des freiwilligen Todes vorherzusehen). Inneere modernen Theologen sind sich dessen wohl kaum bewußt, daß sie mit ihrem von der „Rationalität“ des Todes dem alten und neueren Materialismus in die Hände arbeiten. So ist noch kürzlich von dem ostent vertrieb der Dominikaner (Gädel in seinem von ophibitischen, unmissenhaftigen Behauptungen Strohden Buche: „Weltidylle“ c.) der Tod als die selbstverhängliche Auflosung und Vernichtung des individuellen Lebens hingestellt worden. „Der Glaube an Unsterblichkeit der Seele“ sei ein „Dogma“, das „mit den strengsten (?) Forderungsgesetzen der modernen

Rationalienlehre (d. h. der „vorgezeichneten Anthropologie, Psychologie und Kosmologie“) in unauflösbarem Widerspruch steht!“ — Wgl. hierüber die zu treffende (populäre) Beschreibung des jüde vornehmsten Problems in dem Artikel von Fr. Willig: „Die der Tod ein Naturgesetz“ (in „Der alle Glaube“ 1899, Nr. 8 f.). S. a. W. Küssel, Artikel „Tod“ in RHE. 2, 1, 1869. Bd. XV. S. 697 ff. — Splitzgerber: „Tod Fortleben“, 2. A., 1869.

Es sei mir gestattet, zum Schluß noch aus meiner „Christl. Sündenlehre“ (S. 507 ff.) den betreffenden, vor 25 Jahren alsbesehendem Abschnitt (über die sozialtheologische Bedeutung von „Uebel und Tod“) herzusetzen: „Das Uebel ist nicht anders als das Symptom der allgemeinen Todesherrschafft, die nicht erst aus dem Sterbetheite, sondern bereits in jedem Schmerz, der am Markt des Lebens nagt, geföhrt wird. Die Losung von Gert, dem Quell des Lebens“ (Bl. 36, 10; Jer. 2, 13; 17, 15) muß auch notwendig den Tod als die gewalttame Auflösung des gote- und weltverwandten Elementes im Menschen mit sich ziehen. „Der physische Tod, als Höhepunkt des geistlichen Strafbußes, ist daher mit ein Ausdruck für den widersprechenden Ernst des göttlichen Urtheils, der sich dem lähmenden Menschen in dem Sterben müßen zu fügen ergibt (vgl. 1 Hof. 2, 13 mit 2 Hof. 20, 1; 19, 15; 5 Hof. 27, 28 und Eyr. 12, 17). wo es heißt: „wer den Weg des Herrschs anzieht, soll des Todes sterben.“) — Wenn man trotzdem den physischen Tod, hiefern verhängnisvollen Abschluß des irdischen Lebens, als einen schlechterdings natürlichen Proceß bezeichnen hat, so brauchen wir den christlich-socialistischen Gesichtspunkte aus dem nicht unbedeutend zu widersprechen. Denn das „Geseh der Sünde“ hängt mit dem „Geseh des Todes“ so notwendig zusammen, wie Ursache und Wirkung, Grund und Folge. Wir sind deßhalb auch weit davon entfernt, dem in Tode geschehenden Proceß des Uebels die empirische Naturnotwendigkeit abzuschreiben. Der Tod ist mit dem gegenwärtigen Zustande der corruptensten Menschheit untrennbar verknüpft, daß ein Jeder verlohrt werden würde, der ihm nicht entgegen gehen zu können. Ja, wir können in Folge der „Gemeinheit des Todes“ die collective Form des Lebens nicht verkennen, die ein Fortschritt ist für die collectives Form der Sünde und daher ohne den Gehalten der Seelverwertung Collectivschuld der Sünde und daher ohne den Gehalten der Seelverwertung Collectivschuld nicht in ihrer Lirte ersetzt werden kann. Aber wir müssen dazu auch das Strafmaß unter diesen Gesichtspunkte das naturnotwendigen Zusammenhang stellen, da die Strafe nicht ein unparlamentarisches Eingelberhängnis, sondern die tost göttlichen Geistes und trauer Welterlösung notwendige Folge (Kenntnis) der Sünde ist.“ Daher die Behauptung von Gehlecht zu Gehlecht (2 Hof. 20, 1; 34, 1) und der irdische (verderbliche) Charakter des Uebels! Das höchste Geseh Gottes seit sich eben in eigenmächtiger Form durch, auch wo es allezeit beständig aus sich als mögliche Freiheit der Gerecht. Nur von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich verstehen, daß der Tod sein herrenschaftlich *hooveris* (Röm. 5, 13 f.) ist, besteht, daß der Tod sein herrschaftsreich *hooveris* (Röm. 5, 13 f.) ist, ist ein gemaltiger Fürstent (agave von *hooveris* Joh. 12, 31; 14, 31; 16, 11) jenseit vom Geseh Gottes richterlichem Willen keine unbedeutende Einwirk, doch hier noch Gottes richterlichem Willen seine unbedeutende Macht ausübt. — Deshalb wird auch, ohne die für das Leben in der Gerechtigkeit bestimmter Menschheit der Todesherrschafft ignorieren können. In idealem Sinne) Naturnotwendigkeit der Todesherrschafft ignorieren können. Die heidnische Religion gestattet der Todesherrschafft, die den Tod wie einen erfüllenden Befehler von den Händen der Beschicktheit zu verzeichnen sucht.

Der schreckende, schauerliche Charakter des Todes wird dem natürlich bewußtlichen Selbsterhaltungstrieb gegenüber stets ein Reagiren der Natur widerständig sein, wenn wir den Begriff der „Nalux“, d. h. des Verderbens (mass) im idealen Sinne der normalen Lebens-Entwicklung nehmen. . . In welcher Weise sich die Naturordnung für das Leben und die Entwickelung der einzelnen Individuen in der Gattung ohne Eintritt der Unbilllichen Gleichzeitigkeit gestaltet hätte, ist eine vollkommen unauflösbare, weil unserer Erleuchtung fernliegende Frage. Mag der unter die Todeserfahrung gekündete Mensch sich immerhin das Problem zu beantworten suchen, ob der Fortentwicklungszweck der Gattung an und für sich mit einem Verschwinden oder Verwandeln der Individuen verbunden gedacht werden muß; jedenfalls meinten wir mit dem Ausdruck „Tod“ nicht jene ideale, Schmerzlose Umwandlung (3 Kor. 5, 4; 1 Thess. 4, 14), sondern den tiefstschmerzlichen Reiz in die organische Entwicklung. Und diese pathologische Form des Todes ist für unser irdisches Dasein mit keinem Begriff und Wesen ein und dasselbe. Mit der Genitalien beginnt die Degeneration. Und die fruchtbarste Phase der Todesfrucht stirbt die — hier und da nur epikurisch oder stoisch bedachte — Grundstimmung des alten Menschen.“

Doch erst in Christus und seinem Reich uns die wahrte und fruchtbarste Todeserlebung, weil die volle Lebendigkeit verhängt ist, werden die nächsten Abschnitte der Dogmatik näher darzulegen haben.

### Abchnitt III.

## Die Heilsbestimmung der sündigen Menschheit auf Grund göttlichen Heilswillens.

(Dogmatische Teleologie.)

### § 25. Rückblicke und allgemeine Gesichtspunkte.

1. Bisher haben wir die bedingenden Voraussetzungen einer Heilsgemeinschaft der Menschheit mit Gott unter einem zweifachen Gesichtspunkte behandelt. Zuerst trat uns (Abchn. I) die Heilsfähigkeit des Menschen auf dem wesentlichen (ontologischen) Grunde seiner Gottes- und Weltbildlichkeit entgegen (§§ 2 bis 14). Aus dem innerlichen Zusammenhange der dogmatischen Theologie (§§ 2—10), Kosmologie (§§ 11—15) und Anthropologie (§§ 16 ff.) ergab sich uns die ursprüngliche (reale) Wirklichkeit und die gegenwärtige (ideale) Möglichkeit einer Gotteskindschaft des Menschen. Dieser gottgesetzten Idee des Menschen stellte sich aber (Abchn. II) die erfahrungsmäßige Thatsache der Sünde entgegen. Aus der Heilsbedürftigkeit (§§ 18—24) in Folge creatürlichen Abfalls von Gott (§ 19), unter der Herrschaft des Teufels (§ 20), des Fleisches (§§ 21 f.) und des Todes (§§ 23 f.) erwies sich uns die Unmöglichkeit einer Selbstbefreiung und die Nothwendigkeit einer Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft (restitutio in integrum), wenn anders die Menschheit zu ihrer gottgewollten Idee gelangen sollte. Weder die Heilsfähigkeit, noch die Heilsbedürftigkeit als solche erscheint dazu angethan, uns die

Thatfache der Heilswirkung (Abschn. IV ff.) zu verbürgen. Sie stehen vielmehr in einem scheinbar unverföhnlichen Gegensatz. Sie enthalten einen schmerzlichen Widerspruch, eine schreiende Dissonanz, die ihrer harmonischen Auflösung harret.

Jener tragische Widerspruch machte sich gerade in der Schlußbetrachtung des vorigen Abschnitts in prägnanter Weise geltend. Die unausfügbare Heilssehnsucht und das factische Unheil, der unaussprechliche Freiheitsdrang und das niederdrückende Gefühl der drohenden Sündenmacht — sie boten unserem religiös-sittlichen Bewußtsein keinerlei Gewähr und Gewißheit befestigender Lebensgemeinschaft mit Gott. Es drängte sich uns vielmehr im Hinblick auf die allgemeine Herrschaft von Sünde, Tod und Teufel die beruhigende Zweifelsfrage auf: ob und wie Gott den durch die Sünde (§§ 18 ff.) zerstörten Schöpfungsrathschluß (§§ 12 ff.) wiederherstellen könne und wolle. Die göttliche Liebe, welche die Menschheit zur Lebensgemeinschaft in einem Reiche Gottes schuf, und jener heilige Zorn, der die sündige Menschheit als solche dem Gottesgericht unterstellt — sie scheinen sich geradezu auszuschließen. Einzig und allein der auf eine Gnadenoffenbarung in Christo hinweisende göttlich-freie Heilswille vermag uns die trotz der Sünde aufrecht erhaltene Heilsbestimmung der Menschheit als das gottgewollte Ziel ihrer geschichtlichen Entwidlung zu verbürgen. In diesem Sinne wird dieser dritte Abschnitt als dogmatische Teleologie bezeichnet werden dürfen. Diese unterscheidet sich von der dogmat. Eschatologie (Abschn. VI) dadurch, daß in dieser der endgiltige Abschluß der Heilswirkung durch die Herrlichkeitsoffenbarung Christi uns beschäftigen wird; dagegen hat die dogm. Teleologie das Ziel (*telos*) göttlichen Heilsplanes als bedingende Voraussetzung der Heilswirkung, d. h. also die Heilsambahnung in Israel und der Völkermitt auf Grund des ewigen Heilsrathschlusses darzulegen.

Wach hier wird und muß sich unser christocentrisches Real- und Idealprincip als maßgebend bewähren. Nur durch den Christus für uns\* wissen wir etwas von dem ewigen Heilswillen Gottes und nur

durch den „Christus in uns“ werden wir dessen froh, daß Gott uns nicht zur Verdammnis, sondern zu seliger Gotteskindschaft bestimmt hat. Aber jene Gewißheit und diese Bestimmung treten uns hier, als wesentliche Momente christlicher Heilsbeweise nur in dem Zusammenhang entgegen, daß wir im Glauben an Christus dem ewigen Heilsrathschluß (*agōthos*) als widerstellten (Kap. I), die vorbereitende Ambahnung in Israel und der Heidenwelt als Zeugnis göttlicher Heilsökonomie (Kap. II: *oikonomia*) und den Zeitpunkt in der „Fülle der Zeiten“ (*πληρωμα* Kap. III) als „nothverheißungsmässige“ Abwehrschwärmung der in Heilsbetäubung vorhandenen Südtigen jener Zeit zu ergreifen finden.

2. Als Grundlage dogmatischer Teleologie soll und kann uns die Lehre vom ewigen Heilsrathschluß dienen (I. Cap.); denn durch ihn allein kann die sündige Menschheit ihrer universellen Bestimmung für das Heil gewiß werden. Hier muß nun zunächst (§ 26) der für unser Bewußtsein als schweres Problem sich darstellende Gegensatz zwischen göttlichem Zorn- und Liebeswillen zur Geltung kommen. Erst auf der dunklen Folie des vollen Grades göttlich-strafender Gerechtigkeit (v. o. S. 269 ff.) wird uns das helle Licht seiner überragenden, erbarmenden Liebe in dem ewigen Heilsrathschluß entgegenreten (§ 27).

Zu dieser Rathschluß (*des Patris* als *agōthos tou patros* Eph. 3. 11 bezeichnet, vgl. Joh. 17. 24), unter dem Gesichtspunkte einer dogmatischen Prothetologie (§ 1) behandelt sein will, unterscheidet diesen Zeitpunkt von der später (§§ 44 ff.) darzulegenden Eschatologie. Bei dieser bewegt sich das dogmatische Problem um die Werbung und Ermählung der Einzigen (Vorstimmung im engeren, personalen Sinne); bei jener um die universelle Bestimmung der Menschheit als solcher für die Heilsgemeinschaft in Christo, bzw. für die Seligkeit im Reiche Gottes.

3. Trotz der zielgleich-universellen Heilsbestimmung wird und muß sich jedoch der ewige Heilsrathschluß Gottes in seiner zeitgeschichtlichen Offenbarung allmählich d. h. in einem mit innerer Nothwendigkeit particularistisch gearteten Nacheinander vollziehen. Die dogmat. Bedeutung der Offenbarungsökonomie in Israel und der heidnischen Völkermitt wird also im II. Cap. (Ökonomieologie) zu behandeln sein. Hier wird uns auch die für den christlichen Heils glauben entscheidende Bedeutung der alttestamentlichen Offenbarungsbekunde entgegen-

treten, und zwar als heilsgeschichtlich-bezeugte (§ 28) in ihrem spezifischen Unterschiebe von der universal-geschichtlichen Selbstmanifestation Gottes innerhalb der Heidenwelt (§ 29). Sofern aber beide: die heilsgeschichtlich-particulare und die zeitgeschichtlich-universale Heilsanbahnung auf eine „Fülle der Zeiten“ (*πλήρωμα τῶν καιρῶν* Eph. 1, 10; *πρόθεσμία* Gal. 4, 2 ff.) hinweist, wird die dogmatische Pleromatologie (Cap. III) den Zeitpunkt (*τελος* Röm. 10, 4) für die Erscheinung Christi als des Weltretters ins Auge zu fassen haben (§§ 30 f.).

In der Lehre vom ewigen Heilsrathschluß als einem universellen (§§ 28 f.) werden wir gegen den Schein einer Veränderlichkeit in Gott zu kämpfen und gegenüber dem (reformierten) docetum horribilo (einer vorherbestimmten *nassa* predationis) die allumfassende göttliche Liebesabsicht zu betonen haben. In der Lehre von der göttlichen vorkreuzenden Heilsökonomie muß der Jertum einer magisch-zauberkraftigen Universalität göttlicher Heilswillens bekämpft und die Berechtigung einer allmählich fortschreitenden Heilspädagogik (in Jersal und der Weltwelt) nachgewiesen werden (§ 28 f.). Endlich soll die Pleromatologie und zeigen, wie Gottes Wege — die uns oft wie Un- und Zerwege erscheinen — gewiß zum Ziele führen: zur Heilsbestimmung der Menschheit in Christo Jesu, dem Gottes- und Menschensohne.

### § 28. Zusammenfassung.

1. Im Anblich auf die bisher betrachtete Heilsfähigkeit und Heilsbedürftigkeit der Menschheit (Abschn. I u. II) erscheint ihre Heilsbestimmung von Seiten Gottes als die dritte bedingende Voraussetzung für das Ziel (*τελος*) der Heilsverwirklichung in Christo.

2. Wir werden daher als Grundlage dogmatischer Teleologie (Abschn. III) zunächst (Cap. I) mit Hinweis auf den für uns bestehenden Gegensatz von göttlichem Zorn und Liebeswillen den ewigen Heilsrathschluß (*πρόθεσμία*) als universelle Bestimmung der Menschheit zum Heil ins Auge zu fassen haben (Cap. I: Prothefiologie).

3. Der ewige göttliche Heilswille bahnt sich aber zeitgeschichtlich an durch eine Offenbarungsökonomie (Cap. 2), volls-

thümlich begrenzt (particularistisch) in Israel (§ 28), alle Völker umfassend (universalistisch) in der Heidenwelt (§ 29). — Zielsetzlich verwirklicht sich Gottes Heilswille in der „Fülle der Zeiten“ (Cap. 3, Pleromatologie), d. h. in dem für Israel und die Völkerwelt geeigneten und gottgewollten Zeitpunkt der Erscheinung Christi, des Weltretters, (§§ 30 f.).

a) Die biblische Bezeugung für den ganzen Abschnitt, den wir als dogmatische Teleologie bezeichnen, ist später (§ 26 ff.) im Einzelnen durchzuführen. Hier möchten wir für unsere einleitende Betrachtung nur das wichtig, ja entscheidende Moment betonen, das nach dem Hauptbegriff Jesu das wichtigste, ja entscheidende Moment betonen, das nach dem Hauptbegriff Jesu die Schrift erfüllt würde“ — ist der Heilskain für das Äthyon und Leben Jesu (Matth. 1, 21; 2, 12; 4, 14; 8, 17; 13, 12; 21, 2; 26, 2 ff.; 27, 22; Luk. 4, 21; 21, 22; 24, 26, 27 ff.; vgl. mit Joh. 18, 11; 17, 11; Apoff. 1, 10; 3, 11; 17, 2 ff.; 1 Kor. 15, 2; Gal. 2, 21). Und dadurch, daß das „Reich Gottes“ in ihm herbeigekommen ist, zeigt sich auch, daß „die Zeit erfüllt war“ (Matth. 1, 23; Gal. 4, 4). „Moses und die Propheten“ (Luk. 16, 29), in die ganze Schrift (Joh. 5, 39 ff.) weist auf ihn hin. Und obwohl er (im Heile) schon die allseitige Vorbereitungzeit durchlebte und durchlebte (Joh. 1, 9 ff.; 8, 29 ff.; 1 Kor. 10, 4), so ist doch der im Heilisch Erkommenen Zeitpunkt der „Fülle der Zeiten“ (*τελος τῶν καιρῶν* Röm. 10, 4). In dem allseitigen Erkommenen (*πᾶσι* Joh. 2, 21; *πᾶσι* 4, 1; *πᾶσι* 10, 12; vgl. 1 Joh. 49, 1) ist beides enthalten: das teleologische Moment im Hinblick auf die Erscheinung Christi in der „Fülle der Zeiten“ (s. o. Gal. 4, 4 vgl. mit 1 Kor. 10, 11), und das eschatologische im Hinblick auf das abschließende Ende bei der Wiederkunft Christi (Matth. 24, 14 ff.; Luk. 21, 2; 1 Kor. 15, 21). Das Endziel im absoluten Sinne (*σκοπεῖται* Matth. 18, 21 ff.; 24, 2) bleibt die *ἀποκατάστασις πάντων*, *ὡς ἐλάφησεν ὁ θεὸς τὸ σῶμα τῶν νεκρῶν ἵνα ἴδωσιν αὐτοὺς ἀποφθάραι ἐν αὐτοῖς* (Ephes. 3, 11; 17, 2 f.), das heißt nicht: die Wiederbringung „Aller“, sondern die zügliche Herstellung alles dessen, was nach Gottes Rathschluß auf Grund der Prophetie von Anfang her gesehen sollte zum Heil der Menschen (vgl. 1 Petr. 1, 10 f.; 2 Petr. 2, 19). Wir folgen mit unserer Dreitheilung der dogmatischen Teleologie jenseits paulinischen Auffassung, wie sie namentlich Eph. 1, 2–11 zu Tage tritt. Denn hier wird das „Schirmnis seines Willens“ a) als ewiger Heilsrathschluß (*πρόθεσμία* vgl. Röm. 8, 28; Eph. 3, 11; 2 Tim. 1, 2) bezeichnet; sondern b) die *ἀποκατάστασις* in der Herbeiführung des Zieles (Eph. 1, 10) und end-

lich c) das *πρόνοια τῶν πάντων* mit Hinweis auf das *ἀναγκαστικόν* *τὸ πᾶσι καὶ τῷ Χριστῷ* hervorheben (vgl. Vol. 4, 1, 4).

b) Die altkirchliche Dogmatik suchte durch den Artikel, der das *doerolum* oder *consilium salutis* als die *bonae voluntas Dei erga hominem lapsam* behandelt, den Uebergang von der Sündenlehre zur Soteriologie zu machen. Das ist durchaus consequent und systematisch richtiger, als wenn A. B. Barthel (Comp. S. 32) die Lehre vom Katholisch Gottes\* (da *praedestinatione*) vor der Schöpfung- (§ 38 ff.) und Sündenlehre (§ 40 ff.) behandelt. Der Fehler der altdogmatischen Darstellung besteht nur darin, daß sie 1. die Lehre vom ewigen Heilssatzschluß sofort mit der Frage nach der persönlichen Heilssanctionierung (*ordo salutis*) und Errettung (*selectio*) der Eingeweihten zusammenfaßt und vermischt, wodurch die Abre der Universalität jenes ewigen Heilswillens (*voluntas Dei universalis seu generalis*) von vorn herein problematisch wird. Wenn aber kommt die *voluntas Dei universalis* als eine *ordinata* (resp. *conditionata*) nicht zu voller Geltung, weil bei ihrer Einordnung in das „System“ die wichtige Frage nach der *oeconomia salutis*, d. h. der vorbereitenden Offenbarung in Israel und der Heilswelt nicht näher erörtert wird. Es fehlt den a. D. jener Sinn für die historisch-genetische Behandlung des göttlichen Heilswillens unter dem Gesichtspunkte dogmatischer Teleologie, wie sie auf Grund der ewigen Prothetis in der Deonomienologie und Pneumatologie zu Tage tritt. Daraus erklärt sich jene bedeutende Vermischung alt- und neuhellenistischer Offenbarungsgänge (I. u. n. § 28, b).

c) Arnebing hat namentlich v. Hofmann (Schriften. 3. u. 4. Bdschft.) dem Bedürfnis einer dogmatischen Teleologie und Deonomienologie durch seine historisch-kritische Methode Rechnung getragen (I. u. n. § 28, c). Die ganze Dogmatik unter dem Gesichtspunkt der „*Oeconomia*“ des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes zu behandeln (wie es A. B. H. Schweizer in seiner deterministischen Weise thut) dürfte insofern bedeutend sein, als der dreieinige Gott selbst dadurch in den Prozeß des Werdens (in Hegel) hingedrungen zu werden droht (so bei Martensen u. A.). Daher erscheint es mir von großer Wichtigkeit, den metaphysischen Ewigkeitsgrund göttlichen Heilswillens ebenso zu betonen (argen A. Ritschl), als die allmächtige (teleologische) Continuität seiner anbahnenden Heilsoffenbarung (gegenüber den a. D.). Dann erst werden wir im Stande sein die *voluntas Dei universalis* als eine *vol. ordinata et conditionata* zu verstehen und zu erfassen.

## Erstes Capitel.

## Der Heilssatzschluß.

(Prothetologie)

## § 26. Die Vermittelung göttlichen Zorn- und Liebeswillens im ewigen Rathschluß der Veröhnung.

1. Der Heilswille Gottes, der uns Christen als Zeugnis seiner Vaterliebe von Jugend an nahe gebracht und so gleichsam zu selbstverständlicher Gewisheit geworden ist, erscheint dem außer dem Kreise der Heilsoffenbarung stehenden Natur-Menschen wie eine große, ungelöste Zweifelsfrage. Zu allen Zeiten und unter allen Völkern, soweit sich bei ihnen ein religiöses Bewußtsein findet (§ 29), ist stets das Gefühl des Gotteszornes über das Böse das Rückliegende. Und das dunkle, beunruhigende Schuldbewußtsein geht dann Hand in Hand mit dem Bedürfnis nach Sühne. Das zu kommt, daß die Todesfurcht in jährendem Widerspruch steht zu dem unanstößbaren Lebensbedürfnis (I. o. § 24). Jene Wissensunruhe und diese Todesangst dürfen wir als Zeugnis dafür ansehen, daß der Mensch thatsächlich nicht mehr im Kindesverhältnis zu Gott steht (§§ 21 ff.). Ja, der gottentfremdeten Menschheit ist der Zorn Gottes viel unmittelbarer genäh und leichter zu verstehen, als die Zusage göttlicher Vaterliebe. Der Tod ist ihr gewisser, als das Leben. Daher steht allen heidnischen Naturreligionen der zurechtweisende Glaube an die erbarmende Liebe Gottes.

Aber auch die christliche Gottesidee (§§ 5 ff.) giebt uns nicht ohne Weiteres die Bützigkeit, daß Gott dem Sünder nicht zürne, sondern ihn lieb habe (A. Ritschl), und daß Er einer Sühne nicht bedürfe, um Sünde zu vergeben. Im Gegentheil. Das widerspräche direct dem christlich vertieften Schuldbewußtsein (§§ 18 f.). Je intensiver unter der Furcht göttlichen Zornes die schmerzliche Erfahrung nicht bloß des eigenen „Unwerths“, sondern der Heillosigkeit der Sünde und Verdammlichkeit des Sündens sich gefaltet; je mehr die geklärte Selbstkenntnis des Christen wächst, indem er den im heiligen Gottes-

afsch dargebotenen Maßstab der Reutheilung braucht und in dem reinen Spiegel der in Christo offenbar gewordenen Gottesliebe sich selbst anschauen, prüfen und richten lernt (§ 22), desto mehr wird es ihn zu dem ehrlichen Bekenntniß drängen: „Sehe von mir hinaus — ich bin ein sündiger Mensch.“ Ja, ich weiß es, daß der heilige Gott als solcher der Sünde zürnen muß, daß ich als Sünder vor ihm nicht bestehen kann, sondern dem Gericht verfallen bin.

Dieses Gefühl der Verdammtigkeit ist nun aber nicht bloß ein Beweis der verlorenen Kindesstellung zu Gott, sondern zugleich ein und niederschlagendes Zeugniß der durch den Eintritt der Sünde veränderten Stellung Gottes zur Creatur. Sein inneres, heiliges Wesen (§§ 5 ff.), seine Wesensgerechtigkeit und Liebe bleiben zwar ewig unverändert, sich selbst gleich. Aber sein Weltverhältniß muß durch den Eintritt der Sünde — als einer Frucht böser „Freiheit“ (§§ 19 f.) — insofern sich modificiren, als die Heiligkeit Gottes die Nothwendigkeit jener (meta-ethischen) Selbstbewahrung in sich schließt (§ 6, 2), die sich als Reaction wider das Böse kund giebt (f. o. S. 289 f. § 9, 1). Es muß sich die göttliche Majestät, die heilige Allmacht seines Willens dem schuldvollen Widerspruch der Creatur gegenüber durchsetzen, wenn anders das Böse nicht den Sieg behalten oder die gesammte göttliche Weltordnung zunichte machen soll. Das ist der gewaltige (objective) Hintergrund unseres herzzerreißenden (subjectiven) Schuldbewußtseins. Nicht als leidenschaftliche (momentane) Erregung oder als aufwallendes (zeitweiliges) Pathos soll jener vollberechtigte Gotteshaß gegen das Böse und dessen dämonischen, die Ehre und Herrlichkeit Gottes antastenden Hintergrund (§ 20) dargestellt werden. Im Gegenteil. Der göttliche Bornwille selbst ist — im Hinblick auf die Sünde, auch wenn wir sie als eine bloß mögliche denken — innerlich nothwendig und insofern ein ewiger, seinem heiligen Wesen entsprechender (f. o. S. 524 f. § 23, 2). Obwohl er der zeitlich existierenden (wirklichen) Sünde gegenüber sich zeitlich als Strafe — im Gericht der Todesverhängung (§ 24) — kund giebt, folgt doch aus der Idee des heiligen und gerechten Gottes, daß

er die Sünde als solche haßen und verdammen muß. Für Gott, wie für den Gottesmenschen ist der Haß gegen das Böse die schlechterdings nothwendige Rehrte wahrer Liebe. Es wäre eine schwächlich-salzglöse, ja eine schlechthin unethische (unrein-sündliche oder selbstisch-sündliche) Liebe, eine Liebe, die, wie Dante sagt, „in die Hölle führt“, wenn sie nicht reagirte wider das selbstlich Böse. Für den ewigen Gott, der als die heilige Liebe sich uns in Christo offenbart, trägt daher auch der Haß wider die Sünde den Charakter der Ewigkeit, weil innerlicher Nothwendigkeit. Ist doch die Schuld der einmal factisch eingetretenen Sünde an und für sich betrachtet eine ewige, resp. in infinitum tobdringende (§ 24), wenn nicht in gottgemäßer Weise Sühne und Vergebung eintritt. Sofern die Sünde als schuldbedingende nie ungeschehen gemacht, bezw. von Gott übersehen und ignorirt werden kann, hat sie ein geführtes Verhältniß zwischen Gott und der Creatur zur Folge. So würde auch die sündige Menschheit, sofern sie unter der Schuld verhaftet bliebe, Gegenstand des ewigen Gotteszornes, dem Tode und der Verdammniß preisgegeben bleiben müssen, wenn uns nicht die Gewißheit gottgemäßer Sühne dargeboten würde. Ja, von diesem (freilich einseitigen) Gesichtspunkt aus betrachtet, ist die satanisch verfehlte Sünde (§ 22, 2), die den „ewigen Tod“ gebiert (f. o. S. 518 ff.) aller der menschlich getarnten „Verfehlung“ identisch. In beiden Fällen erscheint — abgesehen vom göttlich erbarmenden Selbstwillen (f. sub 2) — durch die Sünde als solche das Gemeinschafts-Verhältniß zwischen Gott und Mensch zerfallen und zerfällt, der heilige Bornwille ein bleibender, in Ewigkeit fortwährender und in der gerechten Verdammniß des schuldbeladenen Sünders sich kundgebender.

2. Es wäre gleichwohl eine irrtümlich pessimistische — weil einseitig abstracte — Betrachtungsweise, wollten wir nunmehr den Bornwillen Gottes als den entsprechender (adäquaten) Ausdruck seines Weltverhältnisses fassen. Das widerspricht ebenso sehr dem Wesen Gottes, sofern er die Liebe ist (§ 6), als der Eigenart menschlicher Sünde, sofern sie die Selbstfähigkeit (Abjehn. 1) nicht

aufgehoben hat und die Heilsbedürftigkeit (Abschn. II) in sich schließt. Wir erkennen schon oben (S. 146 ff.) daß der Zorn — wie Luther sich treffend ausdrückt — als ein „fremdes Wort“ in Gott zu betrachten sei, d. h. nicht seinem Wesen innewohnt, sondern als Reihseite seiner heiligen Liebe durch die creatürliche Sünde bedingt sei. Das innerliche „Herz“ Gottes ist und bleibt „die übertragende, inbrünstige Liebe“, deren wir freilich nur durch Christum (für uns und in uns) gewiß werden, die aber doch als solche gerade dem christlichen Glaubensbewußtsein feststehen muß. Andererseits kann weder die auf Gottesgemeinschaft hinzielende Heilssehnsucht der sündig gewordenen Menschheit (§ 19, a), noch auch der schöpferisch geoffenbarte Liebeswille Gottes (§§ 12 f.) als durch den Eintritt des Bösen schlechterdings getrübt angesehen werden. Jenes würde der für uns feststehenden Thatsache menschlicher Heilsfähigkeit (Abschn. I) und Heilsbedürftigkeit (Abschn. II) widersprechen, sofern in beiden der Unterschied menschlicher und satanischer Sünde sich kund gab. Dieses aber würde das innerliche Wesen Gottes antasten, sofern Er als die ewige Liebe auch die einzige Lebensquelle ist. Es bliebe kein Raum für ihre Selbstbetätigung gegenüber der von ihm und zu ihm geschaffenen Creatur. Schon das Dasein und Leben der trotz Sünde und Tod von Gott erhaltenen Welt (§ 13), insbesondere aber jener unansitzbare Gotteskrieger einer trotz der Sünde gottsuchenden Menschheit sind der empirische (subjective) Erweis seines unaufgehobenen Liebeswillens. Die Unverbrüchlichkeit seiner Liebe, die wir als Treue (I. o. S. 278 ff.) charakterisiren, wird auch dem getralenen Menschen gegenüber sich als Gnade und Barmherzigkeit erweisen, wenn anders in der sündigen Welt noch ein Gottes würdiges Object seiner Liebe, ein „Reiz der Gottesbildlichkeit“ (sei es auch nur als scintillula) vorhanden ist. Selbstverständlich unter Wahrung seiner heilig obenerwähnten Gerechtigkeit, die sich ja — wie wir gesehen — mit seiner Liebestreue deckt!

Obwohl nun in dem Gewissen auch des gefallenen Menschen ein solcher „erlösender Reiz“ des gottgelegten Urbildes (§ 16) noch

vorhanden ist, obwohl mit der Lebenssehnsucht auch die Lebenshoffnung unansitzbar in ihm zittert, gelangt er doch von sich aus zu keiner Gewisheit der Liebes- und Lebensgemeinschaft Gottes mit ihm. Vielmehr erweist ihm (I. o.) der Zornwille Gottes, den er als Sünder empfindet, in Widerspruch stehend zu dem Liebeswillen, an den er glauben soll. Tod und Leben, Unheil und Heil, Strafgerechtigkeit und vergebende Gnade, geängstetes und besriedeltes Gewissen — sie stellen sich dem unversöhnlichen Menschen dar wie eine unüberbrückbare Kluft, in die er zu versinken droht. Die Ungewisheit aber in Betreff der göttlich vergebenden und verzeihenden Liebe ist die eigentliche Hölle, in der sich der innerlich seiner Sündenschuld bewußt gewordene Mensch jenseitigt und zermortet.

Kann denn solch ein Gegensatz, ja solch ein „Widerspruch“ in Gott selbst durch die Sünde wahgerufen worden sein? Stellen sich in ihm Gerechtigkeit und Liebe, Jorwille und Gnadenwille wirklich als „unversöhnliche“ Gesegensätze gegenüber? Für das Bewußtsein des „unersöhnlichen“ Menschen allerdings. Ja, je mehr sein Gewissen geweckt, sein Schuldbewußtsein vertieft ist, desto unüberbrückbarer erscheint ihm jene Kluft. Und doch kann in Gott selbst kein „Widerspruch“ gedacht werden, geschweige denn wirklich vorhanden sein. Wo und wie finden wir die Lösung, die uns Erlösung aus der Hölle jenseitiger Ungewisheit herabführt? Die allgemeine Zusage: Gott ist ein „verzeihender Vater“; er braucht keine „Verjüngung“, sondern will nur, daß wir uns mit ihm „versöhnen“ d. h. die Willensfeindschaft wider ihn auf Grund seiner „vergebenden Liebe“ überwinden und uns unserer „Gotteskindschaft“ auversichtlich getrüben (Mitschl) — ist eben nur möglich auf Grund jenes Heilsratschlusses der Verjüngung, der uns in Christo thatsächlich offenbar und gewiß geworden, aber im Herzen Gottes selbst seinen ewigen Grund haben muß, wenn anders wir unserer Heilsbestimmung gewiß werden und zu voller, innerlicher Heilszuversicht gelangen sollen.

3. Ueber das Wie der von uns als notwendig erkannten Vermittelung jenes tief empfundenen Gegensatzes zwischen göttlichem

Jorn- und Liebeswillen läßt sich a priori schlechterdings nichts bestimmen. Die aus dem Schuldbewußtsein des Menschen (sub 1) und der überragenden Gottesliebe (2) hergeleitete ethisch-religiöse Forderung (Postulat) einer Verzeihung bliebe ein ungelöstes Problem, ja ein herzerreißender Widerspruch, wenn nicht Gott selbst das „Geheimnis“ seines ewigen Heilrathschlusses der Menschheit durch Wort und That — also heilsgeschichtlich (s. Cap. 2) — kundgethan hätte. Außer Christo weiß die Menschheit wohl von einer zu Verzeihenden, aber schlechterdings nichts von einer Verzeihenden Gottheit. Aus den Thatfachen des Heils, wie sie sich durch den „Christus für uns“ (objectiv) darstellen und durch den „Christens in uns“ (subjectiv) zur beseligenden Glaubensgewißheit geworden sind — können wir allein ein Verständniß gewinnen für die Bedeutung des ewigen Heilrathschlusses als eines Rathschlusses der Verzeihung. Auch hier erweist sich die innige Verknüpfung unseres Real- und Idealprincips als Schlüssel für die Lösung des Problems.

Nicht ein „Uebersehen der Sünde“, nicht ein bloßes „Zurücken der Schuld“, noch auch eine bloße „Zufüge der Verzeihung“ — um etwa die „Schnur beim Verkehre mit Gott“ wegzunehmen (Nicht-Herrmann) — ist im Stande, die Ursache im Gewissen des Schuldbewußten und angeforderten Menschen zu heben und den Glauben an die barmherzige Gottesliebe fest zu begründen. Das vermag nur eine solche Selbstbezeugung des Heilsgottes (§ 7 ff.), die mit der Gewißheit vollgültiger Sühne auch die Heiligkeit göttlicher Jornoffenbarung über die Sünde (s. o. sub 1), sowie die überragende Macht seiner barmherzigen Liebe (sub 2) wahr, bewährt und uns in heilsvergewissernder Weise offenbart (§ 28 ff.). Denn die Sünde ist eben — wie wir eingehend nachgewiesen haben (§ 18 ff.) — nicht bloß Aufhebung unseres normalen Willensverhältnisses zu Gott (also abnormes Verhalten), sondern wirkliche Störung des ursprünglich gottgewollten und gottgezeigten Gemeinschafts-Verhältnisses. Daher muß — soll anders dieses auf Gegenseitigkeit beruhende Verhältniß wiederher-

gestellt werden — nicht bloß der Mensch mit Gott (subjectiv) veröhnt werden, sondern Gott selbst auf Grund einer vollgültigen (objectiven) Sühne sich der Welt veröhrend d. h. als Veröhner und Veröhnter offenbaren, wenn anders das normale, für uns erlöschungskräftige und überragende Liebesverhältniß Gottes zur Welt hergestellt und verbürgt erscheinen soll. Und wie die Sünde thätlich das Rindschäftsverhältniß zerstört hat, so muß auch der Heilrathschluß die Wiederherstellung der Rindschafft durch göttliche Initiative in voller Wirklichkeit (obj. Realität) anfassen.

Dem christlichen Glaubensbewußtsein entspricht also nur diejenige Auffassung des göttlichen Heilswillens, die ihn als freien und ewigen Liebesrathschluß des dreieinigen Gottes — denn nur dieser hat sich uns als Heilsgott erwiesen (§ 7) — zur Verzeihung der Welt durch Christum in Kraft des heiligen Geistes begreift. Nur wenn Gott als der Vater in dem Sohne die Menschheit als Gegenstand seiner veröhrenden Liebe ansieht und durch den heiligen Geist das in Sünden erstarbte Geschlecht als ein zur Rindschafft wiedergeborenes an sein Vaterherz nimmt, deckt sich im Heilrathschluß der heilige Jorn- und Liebeswille, der „Gnädigkeit und Gerechtigkeit und die „Güte“ gnadenreicher Erbarmung. Das wird der ganze zweite Haupttheil unserer Dogmatik im Einzelnen zu begründen haben. Hier handelt es sich nur darum, die Ewigkeit und Freiheit jenes Heilrathschlusses zu beleuchten und vor Mißverständnis zu schützen.

Obwohl die Sühne selbst gegenüber der zeitlich entstandenen Sünde erst in der Fülle der Zeit (heilsökonomisch s. §§ 28 ff.) zur Wirklichkeit gelangt (§ 40), so muß doch der Heilrathschluß als solcher ein ewiger sein. Denn er greift hinein in das trinitarische Innenleben Gottes (§ 7) und kann daher, wenn wir den göttlichen Wesen nicht Veränderlichkeit zuschreiben oder den festen Grund unseres Heils gefährden wollen, nur zeitlos oder vielmehr überzeitlich gebacht werden, wie der Schöpfungsrathschluß (§ 12). Der Heilrathschluß ist die durch die Sünde bedingte (modifizierte) Gehalt seines schöpferischen Liebeswillens. Da nun alles zeitlich sich Ver-

wirkende Gott ewig „gegenwärtig“ ist (§ 8, 1), so muß auch die Idee des Heils in Gott über alle Zeiten erhalten sein. Das verbürgt uns den festen, von unserer Mitwirkung scheinbar unabhängigen Grund unserer Heilsgewißheit, sofern der Vater von Ewigkeit her die Menschheit als eine verführte und mit ihm gemeinte im Sohne schaut. In der Ewigkeit des Heilrathes wurzelt das „allein aus Gnaden“ — jenes „ewige Erbarmen“, das unser „Anker ewig hält“.

Mit dem schlichten Christenglauben ist das eine treibliche Gewißheit, für den denkenden Menschen aber ein schwer zu lösendes Problem. Mit der Ewigkeit, d. h. inneren Notwendigkeit des göttlichen Heilswillens scheint auch die Ewigkeit und Notwendigkeit der Sünde gesetzt zu sein. Ist Gott ewig des Heil gewollt, so muß er — so meinen die Deterministen — auch das Ührheil gewollt haben. Dieser vorläufige (Zug-)Schluß beruht aber darauf, daß man in Gott die Vorherbestimmung und das Vorherwissen nicht unterscheidet (f. d. § 8, 1). In ewiger Vorausicht der Sünde, deren „Möglichkeit“ allerdings vom Gott, aber nur als Freiheitsprobe gebührt ist (f. d. §§ 18 ff.), hat er auch ewig den Heilrathschluß gefaßt. Dieser erscheint also wohl durch die eintretende Sünde bedingt, ist aber nie und nimmermehr der Grund für die wirklich eintretende Sünde. Zuß auch hier nur die Selbstschuldung und Selbstbedingung des geordneten Allmachtswillens und vor der Sachfrage eines unerlässlichen Widerspruch bewahrt, liegt auf der Hand.

Mit dem Freiheitsgrund der Sünde von Seiten der Creatur steht und fällt aber auch der Freiheitsgrund des „ewigen Erbarmens“ von Seiten Gottes. Wie die Ewigkeit des Heilrathschlusses keineswegs die Notwendigkeit der mißlichen Sünde in sich schließt, so auch nicht die von speculativer Seite so gern brante Notwendigkeit der Menschwerdung auch abgesehen von der Sünde. Dieser (postheologisch-mythisch gefärbten) Her gegenüber müssen wir den ständigen (postheologisch-mythisch gefärbten) Jher gegenüber Liebe mit Entschiedenheit festhalten und bekennen. Der Heilrathschluß verleihe sonst seinen spezifischen Charakter als heilbringende Gnade (d. h. Liebesgenüme Gottes gegenüber dem schuldigen und verdienstlosen Sünder, § 9, 1), d. h. es würde dadurch seine ethisch-religiöse und heilsgewinnende Bedeutung in Frage gestellt. Ist doch das Willkür Gottes mit der heilsfähigen und heilsbedürftigen Creatur das Überwiegende, selbst harte Gegenbrechende Motiv seiner Anterliche. Dieses Motiv wird beseitigt oder wenigstens verunkelt, wenn wir die aus erbarmer Liebe zur verlorrenen Welt von Gott beschlossene Sendung seines Sohnes zu einem gleichsam

naturnothwendigen Product der Welt- und Menschheitsentwidelung machen wollten. Freilich ist wie der Heilrathschluß, so auch die in Christo verwirklichte Vergebung selbst keineswegs ein „zufälliger Gut“ (bonum occasionatum). Davor schützt uns schon die Ewigkeit und die innere, in Gott selbst ruhende Notwendigkeit seines Heilswillens. Sein ewiges Erbarmen — mag es für uns auch unergreifbar sein — ist doch nicht grundlos. Erst die durch die Sünde in sich gesplitterte und aus der Gotteslieblichkeit gesallenen Menschheit bedarf der Wiederherstellung der Reconciliation, *Reconciliatio* durch den menschengewordenen Sohn als Richter. Und das beruht auf der Ewigkeit und Freiheit seines dem Sünder schenkenden und die Menschheit erlösenden h. Willens. Inwiefern dieser Liebeswille — trotz des scheinbar particularen Erfolgs — ein univocales ist, d. h. die Menschheit als solche zum Heil bestimmt hat, wieher der nächste Paragraph zu untersuchen haben.

#### § 26. Zusammenfassung.

1. Sowohl aus der Eigenart christlich vertieften Schuldbewußtseins (§§ 19 ff.), als aus dem Wesen göttlicher Heiligkeit (§ 6, 1) ergibt sich uns, daß der selbstherrliche Gott (§§ 7, 10) das Böse hasst und seinen ewigen Fornwillen wider die Sünde im verdammenden Strafgerichte kundgeben und durchsetzen muß (§ 23 f.).

2. Andererseits dürfen wir im Hinblick auf die überragende Macht göttlichen Erbarmens (§ 9) den Schluß ziehen, daß sein ewiger Liebeswille der zu ihm geschaffenen, heilsfähigen (§§ 1 ff.) und heilsbedürftigen (§§ 16 ff.) Menschheit gegenüber nicht aufgehoben sein kann.

3. Die Vermittelung dieses Gegensatzes erscheint für das Glaubensbewußtsein des Christen durch den ewigen und freien Heilrathschluß der Veröhnung bedingt und decart verbürgt, daß sich der überwältigende Liebeswille des dreieimigen Heilsgottes nicht ohne Selbstbejahung des durch sein Weiterbehaltung bedingten heiligen Fornwillens vollziehe.

Den Schriftbeweis, sowie die kirchliche und apologetische Begründung dieses Paragraphen gebe ich, um den Zusammenhang nicht zu durchbrechen, erst nach Abschluß von § 27.

## § 27. Die Allgemeinheit (Universalität) des Heilsrathschlusses (Prädestination).

1. Der göttliche Heilswille, wie wir ihn als ewigen und freien Liebesrathschluß der Erlösung und Verführung in Christo kennen gelernt (§ 26), verbürgt uns keineswegs die schließliche Seligkeit aller Einzelnen. Denn diese ist — wie wir später nachweisen werden (Abschn. V) — stets mit bedingt durch die innerlich-personliche Zugänglichkeit des heilsfähigen und heilsbedürftigen Menschen. Und Gott, als ein Gott heiliger und liebevoller Ordnung, kann und will Niemandem das Heil aufzwingen. Sein Liebeswille, als ein freier und freimachender, ist für die Einzelperson ein heilsordnungsmäßig sich vollziehender. Er wirkt nicht wie eine Naturgewalt, sondern als eine geistig zengende und überzeugende Geistesmacht. Gleichwohl können und müssen wir, sofern wir den göttlichen Heilsrathschluß unter dem Gesichtspunkt reichsgeschichtlicher Zielstrebigkeit (Teleologie) betrachten, die Allgemeinheit (Universalität) seines erfüllenden und verschonenden Liebeswillens behaupten.

Darin unterscheidet sich die dogmatische Prothesologie (s. o. S. 562 f.) von der später (Abschn. V) zu besprechenden Exortologie (§§ 44 ff.) und Bistologie (§§ 51 ff.). Bei der Behr vom allgemeinen (universellen) Heilsrathschluß teilt die Idee der Prädestination der Menschheit als solcher zum Heil durchaus in der Verdammnis. Wie präjudizieren dadurch weder dem „Alle“ der persönlichen Heilsanregung durch den h. Geist (Erwählung, Berufung, Erlösung, Erweckung u. s. f. §§ 43 u. 51 ff.), noch dem „Dah“ eines frey unbedingter Berufung particularistischen Erfolgs (§§ 50 f.). Da kommt eben die verwickelte Freiheitsfrage resp. die Verhältnißbestimmung der göttlichen Gnade zu der persönlichen Heilsempfänglichkeit des Einzelnen mit in Betracht. Wir schätzen uns aber vor dem verhängnisvoll particularistischen (augustinisch-catholischen) Prädestinationismus lebhaft dadurch, daß wir in der nachfolgenden Darstellung den seinem Wesen nach allgemeinen, weil auf ein „Reich Gottes“ abzielenden Heilsrath Gottes (auch wo es sich um Verwerfung und Erwählung der Einzelnen handelt) als einen innerlich bedingten und geordneten (voluntas conditionata et ordinata) zu erlassen haben, der nur in der Art seiner heilsgeschichtlichen Selbstbezeugung und Durchführung (§§ 28 f.) einen zeitweiligen Particularismus zu Tage treten läßt.

Als Eine, in dem ersten Adam (prototypisch) zusammengeschlossene, war die Menschheit Gegenstand göttlichen Schöpfungsrathes (I. o. §§ 12, 2; 16, 3). Als Eine, im zweiten Adam (antitypisch) unter Ein Haupt befahte, ist sie der Gegenstand göttlichen Wohlgefollens (§ 26, 3). Und bei der Allgemeinheit der Sünde (§§ 21 f.), sowie bei der gleichen Anzähigkeit Aller sich das Heil selbst zu beschaffen oder irgendwie zu verdienen (§ 22, 1), kann und wird auch der Liebeswille des erbarmenden Gottes oder die allein heilskräftige Gnade an und für sich betrachtet sich auf Alle erstrecken. In diesem Sinne, müssen wir sagen, ist die Menschheit — nicht als die zahlbare (numerische) Gesamtmenge der Einzelnen, wohl aber als gegliederte (organische) Gesamtheit — ewig zur Heilsgemeinschaft mit Gott in Christo bestimmt d. h. prädestinirt kraft göttlicher Prothesis für ein Reich Gottes in Christo. Der Heilsrathschluß — sofern er eins ist mit dem göttlich gewollten Weltzweck (§§ 12, 3; 14, 1) — trägt nothwendig univertellen Reichscharakter. Wie schon die sittliche Welt nur in der Form eines gegliederten Gesamtlebens gedacht werden kann, sofern sich in der persönlichen Entfaltung der Einzelnen die sittlichen Ordnungen Gottes socialitätlich verwirklichen sollen, so gilt dies in noch strengerem Sinne von der gottgewollten Heilswelt. Das ergibt sich bereits aus der ersten Infrage Gottes, daß er in seiner Erlöserliebe die ganze Welt ansieht und will, daß Allen geholfen werde und Alle zu Erkenntniß der Wahrheit kommen. Sodann aber ist es eine selbsterhörende Forderung göttlicher Gerechtigkeit und Gnade, daß Er bei der gleichen Todeswürdigkeit Aller (§ 24) nicht eine gewisse Anzahl willkürlich zum Leben bestimme oder zum Heil erwähle, die Andern aber der Verdammniß preisgebe und verwerfe. Der Universalismus göttlichen Gnadenrathes, d. h. die Prädestination der heilsfähigen und heilsbedürftigen Menschheit zum Heil, ist der Grundstein unserer Heilshoffnung in Christo und zugleich ein nothwendiges Postulat unseres Glaubens an Gottes heilige und gerechte Vaterliebe. Die Menschheit als Ein erföhtes Gottesvolk, als Eine gegliederte Gesamtgemeinschaft, als ein Reich

Gottes unter der Königsherrschaft Christi, des Gottes- und Menschensohnes (I. § 42) — dies ist, teleologisch-ideal gefaßt, der eigentliche Centralgedanke göttlichen Heilswillens und menschlicher Heilsbestimmung.

2. Es widerspräche aber dem Wesen göttlich freier und befreiender Erbierliebe (§ 26), sowie dem geschichtlich nachweisbaren Erfolge seiner geordneten Heilswirksamkeit (§§ 28 f.), wenn wir uns jenen Universalismus als einen unbedingten (absoluten) vorstellten wollten. Er verkörte seiner ethisch-religiösen Charakter, wenn er die Ueberwindung des Bösen irgendeine magisch oder nach Art einer zwingenden Naturnothwendigkeit herbeiführen wollte. Eben deshalb erscheint es aus inneren (moralischen) Gründen schlechterdings unmöglich, daß die göttliche Heilsabsicht sich auf das Reich des Bösen als solches erstreckt oder daß er selbst die dämonische Geisteswelt (§ 20) zum Gegenstand seines universellen Gnadenaktes machen könnte oder wollte, wie der absolute Determinismus es will. Dieser ist — wo er zur Lehre von der schließlichen Befreiung Aller gelangt (Apokatastasis) — ebenso grausam und gottwidrig, als jener particularistische Determinismus, der (kraft eines doctum horribile) eine bestimmte Anzahl von Personen zum Heil, die Andern zum Unheil oder zur Verdammniß bestimmt sein läßt (calvinisch-augustinischer Prädestinarianismus). Denn beiden liegt doch der widerspruchsvolle und schwachliche Gedanke einer willkürlichen Entscheidung oder einer unübersehbaren, d. h. für das Freiheitsgefühl des Menschen geradezu unaussprechlichen Gnadenwirksamkeit göttlichen Heilswillens (gratia irresistibilis) zu Grunde. Selbst da, wo die menschliche Sünde (die, wie wir § 21 gesehen, die Heilsfähigkeit oder capacitas mere passiva nicht ausschließt) sich in Folge böser Freiheit bis zum Höhepunkt satanischer Verstockung steigert (§ 22), kann der göttliche Heilswille zwar zur Entscheidung drängen, ja kritisch die Verstockung mit herbeiführen, so daß die notwendige Rehrseite des Heilswillens sich in jener Sündenreise kund giebt, der die gerechte Verdammniß folgt (I. w. u. sub 3). Dem Gott läßt sich nicht spotten und was der

Mensch fäet, das soll er erndten. Wer auf das Fleisch säen will, der wird und muß schließlich das Verderben erndten. Das ist auch göttlich befreiende, weil zur Entscheidung drängende Gestaltmacht, gleichsam die dunkle Schattenseite seiner lichtvollen Gnade. Allen Teufelischen gegenüber müßte sonst der göttliche Heilswille gleichsam als Befehlswang d. h. geradezu in terroristischer Uebermacht wirken — was ebenso dem Wesen göttlich geordneter Liebe (§ 6, 2) als dem Wesen jenseitiger Sünde widerspräche, die als solche — wie wir gesehen (§ 20) — die Erlösungsfähigkeit ebenso ausschließt wie das Heilsbedürfniß.

Aber auch der menschlichen Sünde gegenüber zerbröckelt jene abstract-determinirte Auffassung des göttlichen Heilrathschlusses den specifisch befreienden, in zeitgeschichtlicher Bemessungsordnung (I. w. u. §§ 51 ff.) sich kundgebenden Charakter seines Liebeswillens. Auch hier erscheint die Selbstbeschränkung Gottes oder die Selbstbedingtheit seiner Heilszwecke als die notwendige Voraussetzung seiner geistig und ethisch erweiterten Allmacht (I. o. § 8, 2), ja als der Schutzwall gegen naturalistischen und pantheistischen Determinismus. Innerhalb der sündig gewordenen menschlichen Sühnungsgemeinschaft ist die Heilsentwickelung zwar eine allgemeine (§ 21), die Unfähigkeit, sich selbst das Heil (ganz oder theilweise) zu beschaffen eine ausnahmslose. Gleichwohl erschien uns (§ 22), je nach dem Grade der gottwidrigen Freiheitsbethätigung, die Heilsempfänglichkeit, sowie das innere Heilsbedürfniß als ein mannigfach verschiedenes geartetes Moment individueller, ethisch-religiöser Entwicklung. An das innerliche Bewissen der Einzelnen wendet sich nun der universelle Heilswille durch die zeitgeschichtlich bedingte Verfassungordnung so, daß er ihn befähigt Ja oder Nein zu sagen. Um eben einen befreiten Willen (arbitrium liberatum) zu ermöglichen, bindet sich der göttlich-universalistische Heilswille selbst an das Gesetz einer ökonomischen und heilsordnungsmäßigen Reichentwicklung (I. § 28). Dadurch wird die „Freiheit“ der Creatur, sofern und soweit sie Gegenstand des ewigen Heilswillens ist, nicht nur nicht aufgehoben, sondern in Wahrheit

erst gesetzt und ermöglicht. Denn auf Grund jener zuvorkommenden, neugebärenden Gnade des heiligen Gottes, die den Einzelnen eingliedern soll und kann in die Reichsgemeinde Christi, wird der sündige, heilsbedürftige, aber auch noch heilensanfängliche Mensch durch göttliche Initiative erst in den Stand gesetzt, als Erlöstes und innerlich (durch Sündenvergebung und Schuldentlastung) befreites Wesen nunmehr auch in selbstthätiger Weise sich des ihm aus Gnaden zuerkauften Kinbshafteverhältnisses zu freuen, es sich persönlich anzu eignen und im Leben durch ein neues Verhalten zu bewähren (s. §§ 51 ff.). —

3. Gleichwohl bleibt für unser Versehen und für den speziellen, eigenartigen Lösung des Heilrathschlusses das Problem göttlicher Erwählung (Prädestination oder Gnadenwahl) nicht bloß bestehen, sondern behält als Glaubenspostulat einen tief bedeutsamen und praktisch hochwichtigen Charakter. Denn nicht der menschlich freie „Entschluß“, noch auch das persönliche (subjektive) Verhalten, das „Laufen und Rennen“ der Einzelnen ist — zeitlich oder causal genommen — der entscheidende Grund für ihre Gotteskinbshaft oder ihren Heilsstand innerhalb der Reichsgemeinde Christi, sondern einzig und allein Gottes ewiger, in zeitlicher Berufsordnung ihnen wirksam entgegenkommender Gnadenwille. Die oben (§ 26, 3) dargelegte Ewigkeit des Heilrathschlusses, sowie die absolute Unfähigkeit der sündigen Menschen, von sich aus etwas positiv Gutschreibendes für seine Erlösung und Versöhnung mit Gott zu thun, steht im Widerspruch mit jener (indifferentistischen oder synergistischen) Ansicht, die der menschlichen „Willensfreiheit“ eine theilweise oder gar entscheidende Initiative, resp. Mitwirkung für das Heil zuschreibt. Vielmehr haben wir bereits dargelegt (§ 26), daß Gottes ewiger Liebeswille allein uns als befreiende und erlösende Heilursache gelten darf. Wer er erweitert sich uns auch hier als ein geordnetes und bedingtes, indem er sich in heilsgeschichtlicher, erzieherischer Allmächtigkeit kund giebt, ja in weiser Voraussicht (Präsciens) aller Möglichkeiten die Berufs- und Erwählungsordnung in seinem Reich dem Bedürfnis der

sündigen Menschheit anpaßt. Daher zeigt sich bei dem notwendigen zeitlichen Nacheinander in der Berufung der Völker und der einzelnen Personen allerdings ein Particularismus (§ 28), der aber jenen universellen Ziele (s. o. sub 1) entgegenstrebt, nämlich die Menschheit als gegliedertes Ganze zu einem Reiche Gottes in Christo zu vereinigen.

Wie in der verschiedensten, natürlichen Begabung, so zeigt sich auch in der Berufs- und Berufsordnung mit ihrem mannigfaltigen Erfolge der göttliche Heilswille als ein weise und liebevoll bedingter, indem er die Freiheit der Creatur nicht nur nicht zerstört, sondern eben durch jene reiche Mannigfaltigkeit eine heilsame Entwicklung der Einzelnen wie des Ganzen ermöglicht und befördert. Göttliche Notwendigkeit und menschliche Freiheit — diese selbstverständlich in ihrer durch das Ganze bedingten und durch das göttliche Reichziel gesetzten Schranke gedacht — schließen sich hier ebenjowenig aus, als bei unserem Glauben an Gottes Weltregierung (§ 14) die ewige Vorsehung (providentia) und die creatürliche Selbstbethätigung (libertas arbitrii). Vielmehr ist diese durch jene mit bedingt, weil der Vorsehenswille eben ein tief motivierter d. h. keine blinde Naturmacht (*Natum, μορφη, ειναιμενικη*), sondern geistig wirkende, zugebende und überzeugende Liebesmacht, väterlich fürsorgender und herzbewegender Personwille ist (s. o. §§ 5 u. 9).

Wir werden also auf Grund des ewigen, aber in sich bedingten und geordneten göttlichen Heilswillens ein volles Recht haben, die Gesamtheit derer, die in kindlich vertrauendem Glauben jene Gnadenanreicherung in Christo annehmen und bis ans Ende beharren, als die vor Gottes Auge „Erprobten“ zu bezeichnen. Da für Gottes Anschaun die Zeitunterschiede verschwinden, und Gottes alleinwirkende Gnade mit Ausschluß jeder menschlich-mitdienlichen Mitwirkung der entscheidende Grund für die Gotteskinbshaft der Gläubigen ist (s. w. u. §§ 51 ff.), so können wir diese — gemäß der heiligen Schrift (s. w. u.) — als die von Ewigkeit zum Heil Vorherbestimmten (*προορισθεις*) oder „Erwählten“ (*ελεκτοι*) bezeichnen. Damit ist der göttlichen Prädestination

— trotz dem von uns gemährten (vielschlichen) Universalismus — nur der charakteristische Ausdruck seiner schrankenlosen Bedingtheit gegeben. „Erwählung“ dürfen wir sie insofern nennen, als die im göttlichen Heilsratschluß umfaßte „Gemeinde der Gläubigen“ ohne ihr Verdienst und lediglich kraft zuvorkommender Liebe aus der Welt ausgelesen (*ελεγγει*) und als die mit Christo zusammengehoffene „Gottesmenschheit“ von Ewigkeit her zum Heil bestimmt ist (*κατ' ελεγγει προηεωται*). Die „Verwerfung“ (*ροποηατιο*) erscheint dann nur als die notwendige Rehrseite des positiven Heilswillens, gleichsam als Erweis seines nicht zwingenden, sondern kritischen, zur Entscheidung drängenden, also in diesem Sinne freimachenden Charakters. Nicht als wären diese in der Sünde Beharrenden zum Unheil bestimmt oder der Verbanntnis preisgegeben. Das widerspräche direct der göttlichen universellen Liebe und Gerechtigkeit. Gott will nie und nimmermehr „den Tod des Sünders“, sondern daß er „sich bekehre und lebe“. Er will aber wohl, daß es mit ihm zur Entscheidung, zur „Kritik“ komme. Daher bringt er Klarheit (durch sein Heilsgenutis) in das Zwielicht, auf daß „die Sünde überaus sündig werde“ — sei es in Rücksicht seines Wesens, sei es durch den geteigerten Widerspruch wider seiner Heils- und Gnadenwillen. Es liegt unverkennbar — wenn wir so sagen dürfen — ein Respect vor der Freiheit (auch in der Form höher Willensrichtung) darin, daß Gott Niemanden durch seinen Heilswillen vergeblich, gleichsam zu seinem Himmelreich „pressen“ will. Wer böse ist und es sein und bleiben will — mag seinen Weg bis ans Ende gehen. Gott, als ein Gott Überzeugender, aber nicht terrorisirender Liebe wird ihm dann wohl die Uebermacht seines heilig zürnenden Willens schon hier auf Erden im friebelosen Gewissen zu erfahren und allendlich im Weltgericht zu fühlen geben (I. w. u. § 60); aber die Liebesabsicht bleibt eine unverzeßliche, die ganze Welt umschließende. Nur muß sie sich auf heilsökonomischem Wege vollziehen d. h. ihren geordneten und bedingten Charakter dadurch erweisen, daß sie sich in geschichtlicher Allmächtigkeit der Offenbarungsform — zunächst (*particula-*

ritisch) in Israel anbahnt (§ 28), um sich sodann (mit universellem Reichthum) in der gesammten Völkerverwelt (§ 29) zu verwirklichen.

### § 27. Zusammenfassung.

1. In Folge des ewigen Heilsratschlusses (§ 26) ist die heilsfähige und heilsbedürftige Menschheit für das Reich Gottes in Christo bestimmt und als gesünderte Gesammtheit zur Heilsgemeinschaft mit ihm prädestinirt.

2. Dieser universelle Rathschluß trägt nicht den Charakter unbedingter (zwangsvoller) Vorherbestimmung der Einzelnen zum Heil oder Unheil, sondern erweist sich als ein sich selbst bedingender Liebeswille, der befreiend und zur Entscheidung drängend in zeitgeschichtlicher Veranfangsordnung (§ 51) an die Einzelnen herantritt.

3. Endziel dieses göttlich geordneten Heilswillens bleibt aber — trotz dem selbstgewollten Ausschluß der dauernd Widerstrebenden (und deshalb von Gott „Verworfenen“) — die Verschlingung der ohne ihr Verdienst im Glauben Erprobten (und in diesem Sinne von Gott „Erwählten“) innerhalb der in Christo als ihrem Haupt zu vereinigenden Gottesmenschheit (§§ 58 ff.).

a) Die für das Bewußtsein des sündigen Menschen so heilige Bewußtheit, daß der h. Gott die Sünde zürnt und als der nachlässige, gerechte und seine Ehre wahrende mit innerer Wohlwichtigkeit (also auch von Ungehelligkeit her) das Böse haßt und Strafen weis, haben wir als biblisch bezeugt, bereits mehrfach erkannt und erwiesen (I. o. § 6. 157 ff.; § 9 S. 272 ff.; § 28 S. 561 ff.). Ebenso setzte sich aus herans (I. o. S. 526 und S. 552 ff.) daß gleichwohl Gott den Tod des Sünders nicht will und daß seine übertragende Liebe „zu drücklich“ sei, je daß er sich seiner „erkennen muß“. Zwar soll „sein Zorn vollendet werden“ (Ez. 5. 13), den Niemand stillen kann (Hiob 9. 18; Jer. 15. 14 f.; 17. 4; Ez. 22. 11); denn er „hasset getödtetes Wesen“ (Hl. 45. 8; vgl. mit 2 Mos. 22. 18; 32. 10 ff.; 5 Mos. 12. 11; 16. 22. 29. 10 ff.; 32. 10 ff.) und will seine Ehre nicht schänden lassen (Hl. 42. 8; 4. 9; 104. 11 vgl. mit 5 Mos. 32. 8); „Gute Anhangenden schelden Guch und Ungehelligkeit“ (Hl. 59. 2; 5 Mos. 31. 17). Daher das Gebot: „Herr, hilf Gassen Gott“ (I. o. S. 526); und die furchtbare Bewußtheit: „Daß mich nicht in deinem Zorn“ (Hl. 6. 2) und die furchtbare Bewußtheit: „Daß mich nicht in deinem Zorn“ (Hl. 90. 8 ff.), sein Zorn, der

„nicht abläßt“ (Jes. 5. 25; 9. 15 ff.; 10. 4.). — Und dieser Sohn wird auch im N. T. als „Kleiner Bruder der Engländer“ gezeichnet (Joh. 3. 20), so daß auch hier von einem „zukünftigen Sohn“ (*οὐρανίου υἱοῦ* Matth. 3. 7; Luk. 3. 1) die Rede ist. In der That selbst nimmt wiederholte Malak, vor dem „heiligen Gerichte“ (*ἐπιπέτα τῆς πέρας, κόλασις αἰώνιος*) zu warnen (vgl. Matth. 23. 33 mit 25. 11. 16; 80 a.). Der Apostel Paulus ist es aber insbesondere, der den Heiligen gegenüber (Röm. 1. 15 ff.) das gerechte Vornurgericht Gottes betworcht und den Andern Israel gegenüber, die durch das Gesetz gerichtet werden sollen (Röm. 2. 13) und doch das unzufertige Gesetz „am Tage des Sohnes“ das „gerechte Gericht Gottes“ (*δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* Röm. 2. 6) zu erwarten habe. Deshalb bezeichnet er die „Ander des Anglaubens“ als „Ander des Sohnes von Noah“ (Eph. 2. 1; vgl. 5. 5 *ἐξέρας ἡ ἀνομία τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ υἱοῦ*) und weist darauf hin, daß Christus, der für uns den „Preis des Gesetzes“ (*ἀνατολή τοῦ νόμου* Gal. 3. 12) getragen hat, auch allein uns bezaubert und bezaubern kann vor dem „zukünftigen Sohn“ (*ἐπιπέτασις υἱοῦ καὶ τῆς ἀνομίας τῆς ἐξ ἀνομίας* 1 Thes. 1. 10). So werden nach Petrus (2 Petr. 2. 1) die Ungehörigen (*ἀνόμοιοι*) betwacht „zum Tage des Gerichts als Gefaste“ (*ὡς ἰσχυροὶ κρίσεις καλοκαίμων* vgl. 2 Petr. 3. 12 *ἀποτί τῆς ἀνομίας αἰώνιος ἀποπέτασις*). Und selbst der „Apostel der Liebe“ Johannes weiß zu sagen von einer „Sünde zum Tode“ (1 Joh. 5. 16) und von dem „Sohn des Lammes“, wenn gekommen sein wird „der große Tag seines Vornes“, da die „große Sünde des Sohnes Gottes“ soll getreten und „der Sohn Gottes soll vollendet werden“, d. h. zu seinem Endziel gelangen (Off. 8. 12; 14. 17; 15. 1; *ἐκτελέσει ἡ δοξα τῶν θεῶν*).

Wunderbar erscheint es, wie man im Angriff solcher Ansprüche sagen kann, es fehle im N. T. „jede Andeutung darüber, daß in der Begründung des Heils durch Christus der Gnadewille Gottes mit dem Vornen in irgend einer Beziehung zusammenstehe“ (K. Ritschl). Schon im N. T. zeigt sich — so im ganzen Oskertum (3 Mos. 17. 11) — daß die Ethik und Vorkühnung nach Gottes heiligem Vornenwille der Erweis dastie ist, daß Gott allein auf dem Wege des Heils das Verdienere retten und widerbringen könne und wolle. Daher weisen die Propheten darauf hin, daß er nicht „etwaglich Vorn halten wolle“ (Jes. 57. 16; Mich. 7. 9. 18; Pl. 78. 28; 108. 6). Seine Liebe ist zu brünftig, daß er sich erbowen muß (Jes. 49. 12 ff.; 64. 1; Jer. 31. 40). Und die Aussage: „Ich habe dich je und je geliebt“ (Jer. 31. 4) weist auf den ewigen Grund seiner Vornenliebe hin. Es ist sein Vornen-Güter (*ἀγάπη* Jes. 5. 7; 68. 16; 2 Mos. 20. 17.), der ihn dazu treibt, die „Gerechtigkeit“ in den Dienst seiner erlösenden und bezaubenden Vornenliebe zu stellen, nicht um die Strafgerechtigkeit (wie Ritschl meint) zu betreiben, gleichfalls aus dem Dienst zu thun, sondern um sie so zu

betreiben, daß sein Heilsoethschluß in vollgerteter Liebe zum Vollzug gelange.

Esßhalb betont Christus wiederholt, daß der Vater ihn gelandt habe, damit er seinen Willen erfasse (Joh. 12. 49; 14. 20), daß er leiden mußte (Luk. 24. 26. 44) nach Gottes „Rath und Vorkühnung“ (Apostelg. 2. 22; 4. 28) und sein Leben hingelen zu einem Odzgeßel für die Welt (Matth. 20. 28). Er, der da wollte, daß, wo er sei, auch die bei ihm seien, die der Vater ihm gegeben — weist auf die Liebe Gottes hin, mit der ihn der Vater geliebt, „eß denn die Welt gerandt ward“ (Joh. 17. 26.). „auf daß die Liebe, damit du mich liebst, sei in ihnen“ (Joh. 17. 26). Weil Gott die Liebe ist (1 Joh. 4. 18. 16), weil die Liebe „immer aufßat“ (1 Kor. 13. 8), weil Gott die Gerechtigkeit in den Dienst seiner Liebe stellen will (1 Joh. 1. 1; Röm. 3. 26 ff.) hat er uns nicht „gestift zum Horn“, sondern „zum Vornen der Gerechtigkeit durch unseren Herrn Jesus Christus“ (1 Thes. 5. 1). Wovon er klärt sich, daß und warum er von Ewigkeit die Welt geliebt (Joh. 3. 16) und seinen Sohn gesandt zur Bezaubung unserer Sünden (2 Kor. 5. 15 ff.), und zwar hat Gott das gethan, „da wir noch Sünder waren“ (Röm. 5. 8 ff.). Im festlichsten (*ἀσπασμα*) seine Liebe gegen uns, damit wir durch Christum „gerttet würden vor dem Sohn“ (v. 9). Nicht als ob der anfangs „wornende“ Gott durch Christi Blut und verkehrter Ehel est zur Liebe betragt würde. Nein — Er selbst hat in diesen Bezaubungserßschluß eine solche Bezaubung seiner harmherzigen Liebe geschaffen, damit sein gerechter Vornen über die Sünde zugleich dadurch bezaubt werde.

In diesen Zusammenhangen führt namentlich Paulus den Gedanken weiter aus, daß und warum jener Heilsoethschluß als Rathschluß der Bezaubung ein ewiges ist, und in welchem Sinne er sich auf die ganze Menschheit erstreckt, also den Charakter der Unverfalligkeit trage. Diese Aussageung begründet er eingehender, mas in der gesamten Schrift und namentlich auch in dem Selbstzeugnis Jehu aus entgegentritt.

Um jeglichen menschlichen Selbsthuthen zu Sünden zu machen und den Gnadewillen Gottes als den allein unser Heil bestimmen darzulegen, betont Paulus die ethisch-ewigige *ἀσπασμα*, wie er es namentlich 2 Tim. 1. 10 in paränetisch-praktischer Weise motiviert: *οὐ κατὰ τὴν ἔργον ἡμῶν, ἀλλὰ κατὰ τὴν πρόθεσιν καὶ χάριτος, τῆς ὁδοποιεῖας ἡμῶν ἐν τῷ ἔργῳ ἀπὸ χάριτος ἀναρῶνται*. Richtig aber weist er auf den „einen Mittler zwischen Gott und den Menschen“ (*εἰς τοῦ σωτῆρος*) hin, um ihn als *ἀσπασμα* *ἐν τῷ σώματι*, d. h. als unibersteßlichen Heilsmittler zu bezeichnen, weil Gott „alle Menschen“ (*πάντας ἀσπασμαίνων*) gerttet haben wolle (1 Tim. 2. 4 ff. vgl. Kol. 1. 16–20). Nur Altem ist es der freie Gnadewille Gottes, der ihn dazu treibt — nicht eine am sich stehende „Rathsoendigkeit“ — etwas ab- (wießten von der Sünde.) Ernt er hat *κατὰ πρόθεσιν καὶ χάριτος*

αὐτῶν sich unter erdarmt in seine Liebe (Eph. 1, 6 of. Röm. 8, 28; 1 Joh. 4, 9; Joh. 3, 16).

Wenn man sich auf Eph. 1, 14 und Kol. 1, 12 ff. berufen hat, um den einzigen Katholisch der Menschwerdung des Sohnes Gottes „auch abgesehen von der Sünde“ als „Verkündung der Schöpfungsgeschichte“ zu lassen (so z. B. Martensen, J. W. Dörner u. A.), so versteht aber Absicht man, daß hier (vgl. Joh. 1, 2) die ἀναγγελία, d. h. die Wiederbereinigung unter ein Haupt nach der durch die Sünde herbeigeführten Verpflückung (vgl. Röm. 5, 12—14; 1 Kor. 15, 22 f.), sowie der Durch des ἀναγγελίας (vgl. Röm. 5, 12—14) „Alles dessen, was im Himmel und auf Erden durch ihn und zu ihm geschaffen worden (Kol. 1, 16) als Julust und Ziel göttlichen Heilswortschlusses bezeichnet wird. Es entspricht das auch allen Selbstaneignen Jesu, sofern er als ἀντιληπτός, als ἀποκρίσιμος und mit dem Zweck des σωσῆς τοῦ ἀνομιώτου gekommen zu sein bezeugt (Matth. 20, 28; Luk. 19, 10; Joh. 10, 11, 17; 12, 47 u. c.). Unter diesem Gesichtspunkte wird auch Christus bezeichnet als das „Lamm, das erlöstet ist vom Knecht der Welt“ (Off. 13, 8; 17, 8). — Doch Gott aber die Sünde gewollt oder ihrer Steigerung durch die Gnade veranlaßt haben soll, weist Paulus selbst mit Entschiedenheit zurück (Röm. 7, 7 f.). Augustin's und Calvin's bekannte Berufung auf Röm. 9—11 — namentlich 11, 22: ἀρεσκόμενοι ἡ θεοῦ τοῦτε ἵνα ἡμεῖς ὡς ἀποκρίσιμος (vgl. Röm. 9, 25 ff) — wird zu Schanden an der gemeinsamen Argumentation dieser 3 Kapitel, die im Gegenteil ein Bollwerk bilden für die schließliche Unverderblichkeit seines Heilswortschlusses. Denn Gott folgt — durch seine heilige Willens-entfaltung (im Gehirne) — wohl Alles zusammen unter dem Anglauben, um eben diese Sünde und Verdamulichkeit herbeizuführen (das Gesetz nicht Born vgl. Röm. 4, 25 ff.); aber dann heißt es — unmissbar nach jener Stelle Röm. 11, 22: — „auf daß er sich selber erbarne!“ Die „Verfassung“ ist auch hier nur die fettsche Arbeit seiner heilig wirkenden Liebeskraft. Denn „indem er wollte den Born erzeigen und ihm seine (richtliche) Macht“ — hat er zugleich „in großer Kompatibilität (also mit zurückhaltender Selbstbeschränkung)“ getragen (ἡμεῖς) die „zur Verdamulichkeit zugewendeten Befehle des Jorns“ (Röm. 9, 25). Der Apostel erweist ausdrücklich an dem Verhallen Israels, daß und warum es Israelite (ὡς ἡμεῖς Röm. 11, 25) der Verwerfung anheimfällt (Röm. 9, 22): „daran daß sie es nicht aus dem Mauten, sondern aus dem Werk des Gehirns, also in Selbstgerechtigkeit suchen“. Und „es ist hier“ — sagt Paulus weiter (Röm. 10, 12) — „kein Unterschied unter Juden und Griechen“ — er ist „Aber zumal Ein Herz, reich über Alle, die ihn anrufen“. Selbst Israel soll und wird — als Gesamtheit gebadet — selig werden (οἱ ἡμεῖς ὡς ἡμεῖς Röm. 11, 26), nur daß nicht alle Einzelnern als solche (οἱ ἡμεῖς ὡς ἡμεῖς Röm. 9, 2) zu dem wahren Israel Gottes (Gal. 6, 16) gehören.

Hier sehen wir, wie und warum bei Paulus die Rede von ihm betonte Unverderblichkeit des göttlichen Heilswortschlusses, die er durch die Parallele des ersten und zweiten Adoms in Licht stellt (1 Kor. 15, 22 ff.; Röm. 5, 12), doch Hand in Hand gehen kann mit dem durch die ganze Schrift und das Wort Jesu bezeugten Gebrauche von der Erbsünde (ἐκλογὴ) und Born-herbestimmung (προκαταρτίς) zum Heil (vgl. Apokalypse, 13, 48: ἡμεῖς ὡς ἡμεῖς ὡς ἡμεῖς u. c.). Sofern diese Frage mit der Zerlegung-Ordnung und der eigenartigen Gnadenwirkung des heil. Geistes an den Einzelnen zusammenhängt, können wir sie erst später (§ 51 ff.) in ihrer vollen biblischen Berechtigung und Bedeutung zum Verständnis bringen. Hier handelt es sich darum, daß — mit Ausschluß jeglicher Zwangsform göttlichen Heilswortschlusses — nach Gottes ewigen und unverwelktem Katholisch nicht die Menschheit als solche, resp. die gesamte Weltweite Gegenwart seiner Erb- und ererbten Liebe ist und sich schließlich als solche erweisen soll in der Hülle der Zeit.

Doch Gottes Heilswortschluß und immer Zwang ist, zeigt sich schon im N. T. darin, daß das heil. Gottesreich die Alternative: „Segen“ oder „Fluch“ an dem Gehorfen oder Ungehorsam der Kinder Israels knüpft (1 Moi 20, 25 f.; 5 Mos. 28, 1; 11, 25 ff.; 30, 11 u. c.). Israel selbst bringt sich in sein „Angeln“ (Joh. 13, 2); sein „Heil“ steht allein bei ihm, dem Born (Gal. 3, 12; 1 Kor. 9, 8; 11, 16; 12, 2; 13, 10; 14, 18; 15, 10; 16, 1; 17, 1; 18, 1; 19, 1; 20, 1; 21, 1; 22, 1; 23, 1; 24, 1; 25, 1; 26, 1; 27, 1; 28, 1; 29, 1; 30, 1; 31, 1; 32, 1; 33, 1; 34, 1; 35, 1; 36, 1; 37, 1; 38, 1; 39, 1; 40, 1; 41, 1; 42, 1; 43, 1; 44, 1; 45, 1; 46, 1; 47, 1; 48, 1; 49, 1; 50, 1; 51, 1; 52, 1; 53, 1; 54, 1; 55, 1; 56, 1; 57, 1; 58, 1; 59, 1; 60, 1; 61, 1; 62, 1; 63, 1; 64, 1; 65, 1; 66, 1; 67, 1; 68, 1; 69, 1; 70, 1; 71, 1; 72, 1; 73, 1; 74, 1; 75, 1; 76, 1; 77, 1; 78, 1; 79, 1; 80, 1; 81, 1; 82, 1; 83, 1; 84, 1; 85, 1; 86, 1; 87, 1; 88, 1; 89, 1; 90, 1; 91, 1; 92, 1; 93, 1; 94, 1; 95, 1; 96, 1; 97, 1; 98, 1; 99, 1; 100, 1). Sie „widerrichten“ allezeit dem heiligen Geist“ (Apostelgesch. 7, 51). Daher weiß Christus voraus hin dem (Matth. 23, 27; Luk. 13, 28), daß der Herr sie hat verdamulich wollen: „Ihr aber habt nicht gewollt!“ — In es selbst, Christus, in welchem sich Gottes Heilswortschluß personifiziert, ist gestellt zu einem „Ist und Aufrechten“ Heilswortschluß verführt, ist gestellt zu einem „Ist und Aufrechten“, an dem sich vieler in Israel (Luk. 2, 24 vgl. Röm. 5, 22), zu jenem „Gefallen“, an dem sich viele hängen und daran verhängeln werden (Pl. 118, 22; Joh. 8, 12; 28, 2 vgl. mit Matth. 21, 25 ff.; Mark. 12, 12; 1 Petr. 2, 6 ff.). Darin zeigt sich die kritische (zur Entschcheidung bedingende) Seite seines Heilswortschlusses (Joh. 12, 48 vgl. mit 1 Kor. 1, 18; 2 Kor. 4, 5 f.), sofern er denen, die sich an ihm „hängen“ (Matth. 11, 4; 18, 27), ein Gericht des Todes zum Tode wird (2 Kor. 2, 16 f.). Daher sollen die, die sich anhängeln, „lebend zu sein“, durch sein Wort blind werden (Matth. 13, 13 ff.; Joh. 6, 9; Joh. 9, 22—41). Aber gekommen ist er mit dem Tode zu dem, der Blinden die Augen aufzuheben (Matth. 11, 5 f.) ist er mit dem Tode zu dem, der Blinden die Augen aufzuheben (Matth. 10, 2; 15, 24) und die verlorenen Schafe aus Israel zu sammeln (Matth. 10, 6). Daher die auf daß schließlich „Ein Hirte und Eine Herde werde“ (Joh. 10, 16). Daher die auf daß schließlich „Ein Hirte und Eine Herde werde“ (Matth. 11, 25; 20, 28) — in Alle gerückten Wohnungen — Kommet her zu“ (Matth. 11, 25; 20, 28) — Ich will sie Alle zu mir ziehen (Joh. 12, 32). Er „nützlich“ sie heranzuziehen (Luk. 14, 23) kommen und bis ans Ende bringen, werden vom Herrn aber die wirklich kommen und bis ans Ende bringen, werden vom Herrn selbst als die „Erwählten“ oder „Auserwählten“ bezeichnet (Matth. 20, 28; 19, 29;



Ruther's Tezeterminimus — den er gegen alle Einbildung menschlicher „Willensfreiheit“ und „Mitwirkung“ bei der Heilsfrage so einseitig (gegen Erasmus) betonte — ist daher toto genere verschieden von dem Zwingli's und Calvin's. Bei Zwingli erscheint der Tezeterminimus mehr specialiter bezeichnet, sofern ihm Gott das „Sein aller Dinge“ — die *causa causarum* ist. Bei Calvin ist es der absolute Gottesbegriff, die einseitige Betonung seines Willens und seiner „Ehre“, wodurch er veranlaßt wird, nicht bloß eine doppelte Prädestination (zur Seligkeit und Verdammnis) zu lehren, sondern auch den Sündenfall selbst durch das consilium Dei (supralapsarisch) beengt sein zu lassen (Insit. III, 21, 5; 28, 8. Cedit Adam Duo sic ordinans, l. o. S. 454). In, er geht in der Folgezeit dieser seiner Lehre vom *decretum horribile* so weit, die voluntas signi (allgemeiner Bezugswille) von der vol. beneplaciti (particularer Gestaltungs-wille) zu unterscheiden und eben dadurch einerseits die Anabaptisten zu leeren Zeichen (*signa inania* bei den Nichtprädestinirten) herabzusetzen, andererseits (bei den Prädestinirten, selbst unter den Eidern) den Heilswillen Gottes als einen unübersteiglichen (*gratia irresistibilis*) und unüberwindlichen (*inamissibilis*) zu bezeichnen. Diese Juxtapositio Gottes durch und durch unwürdige Lehre wurde von den Arminianern und Amyralditen energisch bekämpft, aber von der Tordrecht'er Synode (1619) bekanntlich mit Ausschluß des lutherologischen Elements) acceptirt und ist in manchen reformirten Tezetermini-schriften (Conf. Helv.) übergegangen.

Ganz und gar anders gestaltet sich Luther's Prädestinationslehre. Der „offenbare“ Wille Gottes verhängt ihm in Christo die Allgemeinheit, wie die Kleinmüthigkeit der Gnade. Der „heer Gottes“ ist ihm ein „fremdes Werk“, die „Inbrünstige Liebe“ das „eigentliche Herz Gottes“. Die Gnadenmittel sind das sehr Siegel Gottes für seinen ersten Heilswillen. Die Gnade wirkt nicht unübersteiglich. Wir sollen nicht den „geheimen Willen“ Gottes „forschen“ wollen. Nicht die „Majestät“ Gottes, sondern seine Liebe, die sich herabläßt zu den Kleinen und Niedrigen, so daß er selbst für sie „Mein“ und „niedrig“ wird — ist der Kernpunkt der tröstlichen theologia erowis, wie sie Luther im Gegenlatz zu jener theologia gloriae lehrte, die in Gottes „Majestät“ sich vergräbt und zugleich des Menschen „Ehre“ und „Verdienst“ auf Kosten der allmüthigsten Gnade zu verzerren sucht. Das Problem selbst bildet jedoch bei Luther ungelöst. Ja, wo er es im polemischen Interesse (gegen Rom) ansah, um der papistischen Wertlosigkeit gleichsam das Wasser abzugraben, kauft er Gefahr, in die dunkle Tief „göttlicher „Notwendigkeit““ hinauszutauchen. Aber an der Anabaptisage in Christo erhebt er sich wieder und betont die Allgemeinheit göttlichen Heilswillens und die irdische Seite der Gnadenanverleihung durch die Heilsmittel. Christus ist ihm der „Grund und Spiegel der Prä-

destination“. „Wo du Christum hien und in seinem Namen gelauft werden und sein Wort lieben wirst, alldenn bist du gewißlich versehen und deiner Seligkeit gewiß“ (vgl. seine „Trostschiff“ v. J. 1528 u. Wahl. der Geneve 1536 ff.).

Gegenüber dem späteren Synergismus Victorin Strigel's und Melancthon's (1527) haben nun die Verfasser der Form. Conc. (Art. XI) den ersten Versuch gemacht, unter Aufschuß an Luther die Lehre vom ewigen Heilbrath'schluß so zu fassen, daß die Kleinmüthigkeit der Gnade genauer und hoch die umbingte (bestimmtheite) Form der Prädestination vermeiden werde. Daß ihnen die Lösung des Problems (in dogmatischer Hinsicht) gelungen wäre, kann man wirklich nicht behaupten. Ihnen fehlt (s. u. n.) das Bewußtsein für den auf göttlicher Selbstbeschränkung ruhenden und heilsgeschichtlich bedingten Charakter des ewigen und unüberwindlichen Heilbrath'schlußes. Sie haben dabei den lediglich praktischen Gesichtspunkt im Auge, den Trost der Heilsgewißheit für die Gläubigen zu haben und jedes Verdienst der Mitwirkung des freien Willens abzuscheiden. Daher betont die F. C. mit voller Berechtigung den Satz: *Aeterna predestinatione in Christo est nequaquam extra Christo consideranda*! Dabei liest sie (Epitom. 2) die *aeterna electio* als *predestinatione* im eigentlichen Sinne durch die *praesentia* (oder *praesensio* fidelis) vermittelt sein. Weil Gott die alleinige *causa salutis* ist, so werden die an das Wort Gläubigen als die *electi* bezeichnet; weil aber Gott nie und nimmermehr *causa mali* et *peccati* ist, so haben sich die Verworfenen (*reprobis*) im Ansel selbst zu beschreiben. Also: *die praesensio bezieht sich auf Beide (boni et mali); die praedestinatione tantum ad bonos et electos filios Dei et haec est causa ipsorum salutis*. Deshalb (vgl. Sol. Doct. 8) wüßte man von der *aeterna electio* sagen: *non tantum praevideat (Deum) electorum salutem, sed etiam quom ad eam pertinens, procurat, efficit, jurat, promovet*. Die Wahl ist also nicht eine willkürliche oder unübersteigliche Präsumtion über die Sünden, sondern eine durch die Anabaptisten geordnete; daher wüßte man die ganze doctrina de proposito, consilio, voluntate et ordinatione Dei im Zusammenhange mit der Offenbarung in Christo und mit dem verbum Dei offener erlassen (Sol. Doct. 14. 29. 41). In Christo wollte Gott, daß „allen Menschen“ gehalten werde (*praedestinatione lato sic dicta*); nach seiner Heilbrath'schluß habe er nur die *finaliter credentes* zur Seligkeit bestimmt (*praedestinatione stricto sic dicta* oder *electio*). Diese Grundanschauung der Form. Conc. schätzte, wie vor der synergistischen Lehre (bloße *praesensio fidelis* von Seiten Gottes), so vor der prädestinirten Lehre (*electio ad fidem*). — Wenn in neuerer Zeit bei dem Streit der amerikanischen Lutheraner über diese schwierige Frage Pastor Walther (von der Missouri-Synode) den letzteren Satz vortritt (gegenüber dem Generalconcil und der Synode), so ver-

läßt er den Boden der Form. Conc. und geht in das prädestinatioinische Lager der Selbstkritik und der Verdorbenen Synode (Kon. I, 2) über. Vgl. Philippi IV. S. 64 ff.; Dieckhoff, Der missionelle Prädestinatioinismus u. 1895.

Bon jener Grundanschauung aus läßt es sich verstehen, daß die lutherische Dogmatik (besonders seit Weg. Humann) im Gegensatz zu dem absoluten Universalismus eines Sam. Quiber) zu der Unterscheidung einer voluntas antecedens (unbedingt) und consequens (parcialiter) ihre Ursache nehmen. Jene soll das ewige decretum Dei de toto opere Dei precedendi homines ad salutem begründen und wird von Hollog näher bestimmt als *agere* oder decretum div. generale (indeterminatum) de aeterna salute imperatoris omnibus hominibus peccatoribus in Christum fiantur credituris. Als solche ist sie eine voluntas gratuita, seria et universalis. Sondern sie aber als vol. ordinata et conditionata die Bedingung des Glaubens in sich selbst und Gott diesen Glauben ewig voraussetzt und allein bewirkt kann, gestaltet sie sich als voluntas consequens oder specialis, nämlich: nur die stetig zu machen, die sich seiner Heilbedingung im Glauben unterstellen oder die Gott, kraft seiner *agere* (previsio) zur Seligkeit erwählt und bestimmt hat (*propositio*). So erklärt sich der Satz Gerhard's: *invidia fidei ingreditur decretum electionis*. — Dieß: vol. consequens, sofern sie die gerechte Verdammnis (*reprobatio*) der dauernd Ungläubigen in sich schließt, wird daher auch als voluntas iustitiae, jens vol. antecedens, sofern sie die Gnade offen anbietet, als vol. misericordiae bezeichnet.

Es liegt auf der Hand, daß diese Unterscheidung zweier Willen in Gott — die freilich (nach Gullaz) nur ordine rationis notens zu unterscheiden sein — nicht befriedigen kann. Das Wahrheitsmoment der altbegreiflichen Formulierung liegt aber in der Betonung der voluntas Dei als einer ordinata et conditionata, wodurch ebensoviel der innergöttliche, als der prädestinatioinische Irrthum abgetrieben und als Resultat göttlichen Heilwillens ein arbitrium liberatum im Menschen erzielt werden kann und soll. Jener wurde das consilium salutis mit unsern Bewußtsein als ein setornum bezeichnet, wobei (gegen Simon's) Lehre: Christus sei unser Mittler erst von der Zeit der Menschwerdung ab) betont wurde, daß die Ewigkeit des Heiltschlußes die Beziehung zwischen Gottes gütlichem Jom und Bisthümeln in sich schließt (Anselm). Freilich sei die causa impulsiva, our Deus non ab aeterno elegit (Waier), die in der Zeit verkörperte Christus, den Welt aber von Ewigkeit geliebt. Wie das decretum creationis, so sei auch das decretum redemptionis einzig in Gottes Willen — entsprechend der lex interna Dei — begründet. Darin sei weder die praedictio ad peccatum (Galvin), noch die necessitas incarnationis, etiamsi homo non peccasset

(Andr. Osander) enthalten. Sie nennen sie eine sententia nova, inutilis, impia. — Dies sind alles hier berechnete und wahre Momente der altkräftigen Lehre von dem ewigen Heiltschluß. Aber die Ausföhrung und die Begründung im Einzelnen bleibt bei unsrer alten Dogmatik eine unzulängliche, 1. weil sie die Gesamtheit nicht von der Gesamtmasse unterscheidet; und 2. weil sie dem historisch-typischen Nacheinander und der göttlichen Selbstbeschränkung keine Rechnung trägt.

c) Der Gegenlag auf diesem Gebiet ist wesentlich correlative geartet (f. o. S. 580 f.). Aber er geht, principieil betrachtet, doch zurück auf verschiedene Grundanschauungen, die hier nur in ihrer Konsequenz zu Tage treten. Wo — wie in der römischen Kirche — die Heiltschätzung des Menschens durch sein Mitwirken oder verdienstliches Thun (naken der mehr-einzig wirkenden gratia infusa!) bedingt erscheint, da muß die tiefgreifende Bedeutung des ewigen Heiltschlußes, d. h. die alleinige göttliche Initiative bei der Heiltschätzung bruchlos werden. Es schleicht sich dann nur zu leicht jene heiltsch. motivierte Willkürtheorie ein, die — um die menschliche Freiheit zu wahren — von einer göttlichen Bestimmung im Sinne eines ewigen Heiltschlußes der Verführung weint ableben zu müssen. Schon im mittelalterlichen Streit der Thomisten und Scotisten trat dieser Gegenlag zu Tage. An Duns Scotus — mit seiner Theorie von der gleichsam opportunistischen Willkür Gottes in der Heiltschätzung (Acceptationstheorie [f. w. u. S. 41, c]) — knüpfen später die Socinianer und in gewissem Sinne auch die Arminianer (Episcopius, Lindborch, Hugo Grotius u.) an, indem sie die „Willkür“ und „Arbitrarität“ Gottes als den zugrundeliegenden Grund für den Heilts. und Verdammungtschluß lehten. Hier entscheidet der moralisch-juridische Gesichtspunkt (den Killich) mit Unrecht unsrer alten Dogmatikern zum Vorwurf macht). Die höhere (innergöttliche) Nothwendigkeit einer Eöhre zur Ausgleichung zwischen göttlichem Jom und Verdienstlich wird hier eben so verkannt, wie in dem neuern und neuzeitlichen Nationalismus die Kleinwertigkeit der Gnade Gottes. An die Stelle des Heiltschlusses tritt beim vulgären Nationalismus die „Vorsetzung“ und jene völkische „allgemeine Menschlichkeit“ Gottes, die das „Seid umschlungen Millionen“, allgemeine Menschlichkeit“ Gottes, die das „Seid umschlungen Millionen“, allgemeine Menschlichkeit“ Gottes, die das „Seid umschlungen Millionen“ verdrängt. Mit diesem abergläubig heiltsch. Gottesbegriff verbindet sich dann eine fatalen qualitative Freiheitslehre, der jede Spur einer tiefen Sündenenttuschung fehlt. Das menschliche, heiltsch. „Lagendpreden“ kommt dann in der „Erziehung des Menschens“ durch die göttlichen Providenz auf halbem Wege entgegen und Gottes „Alle“ umschlingende Bisthümlichkeit bringt auch schließlich „Alle“ zum Heil.

Dieser schättsch. Universalismus — wie ihn neuerdings auch Stopford Bruce in seinen „Neben“ predigt — hat nun aber zur Beherrschung einen Determinismus, dessen furchtbarer Psychogonismus jeden Heil-

denkenden abzusehen muß. Denn hier wird nicht bloß der Freiheitsgrund göttlicher Selbstliebe untergraben (durch Hinweis auf die „an sich liegende Nothwendigkeit“ der Menschwerdung Gottes auch abgesehen von der Sünde), sondern auch die Freiheitsform menschlicher Sünde und Heilserneuerung (durch den Hinweis auf die „absolute“ Nothwendigkeit in beiden Gebieten) gefährdet und Gott selbst, wie zur causa peccati, so zur „schlechthinigen“ (d. h. unbedingten) Welt- und Heilswürdigkeit erhoben.

Der calvinistisch-reformirte Prädestinationismus mit seinem überhöhten Erwerfungsdecret ruht zunächst nicht auf pantheistischem, sondern streng theistischem Boden. Aber weder Calvin, noch Luther (in seiner einseitig deterministischen Anschauung, s. o. S. 591) darfshalten die Gefahr des dahinter lauernden Pantheismus; Calvin nicht, weil ihm sein Gott ein Gott der unbedingten Allmacht und Güte war; Luther nicht, weil er jeder verdienstlichen Mitwirkung der Menschen zu seinem Heil entgegengetreten und der göttlichen Heils- und Gnadenwirkung die ihr allein gebührende Kurze nachzuweisen wollte. Hier lagen also kein religiöser Motive vor. Sobald aber diese „Nothwendigkeit“ abstrakt gefaßt oder mit „schlechthiniger Weltwürdigkeit“ combinirt wird, haben wir den pantheistischen Gedanken, wie er dem Hegel'schen und Schleiermacher'schen System zu Grunde liegt, dort speculativ-logisch gefaßt, hier religiös-mythisch angefaßt.

Der Hegel'sche Determinismus zeigt sich in seiner Behauptung, daß Gott nothwendig und ewig sich im Durch der Selbstentfaltung bewege. Und mit der Weltwerdung Gottes geht zugleich die an und für sich nothwendige Ver menschlichung Gottes Hand in Hand. Von einem freien, in Unmöglichkeit gefaßten Selbstverhältniß der Ersöpfung kann da im Grunde nicht mehr die Rede sein. Gott hat es ja „ewig an sich“, Mensch zu werden und in der Menschheit „für sich“ zu sein, um als Geist — als der an und für sich lebende Gott — sich selbst zu erfassen und zum Selbstbewußtsein im Geiste des Menschen (mens humana, wie Spinoza sagte) zu gelangen. Hier tritt das ethische Motiv göttlicher Barmherzigkeit — ebenso wie der göttlich berechnete Jovennille gegenüber der Sünde — gänzlich zurück. Denn auch die Sünde gehört ja mit in die Nothwendigkeit dieses theanthropologischen Processes, wie namentlich Dav. Strauß, aber auch Wiesermann, A. Schweitzer, R. Kofler, neuerdings Kreyenbühl u. A. diesen Gedanken in speculativem Interesse verwertben und weiter ausführen, nur daß hier ein mythisch-religiöses Element mit in die Art der Begründung hineinschlägt, das in der Schleiermacher'schen (unverfälschtlich gefaßten) Erwählungs-Theorie mehr oder weniger deutlich im Vordergrund steht.

Durch seine Abhandlung „Über die Erwählung“ (Theol. Zeitschrift, Berlin 1819) hat Schleiermacher jenen unverfälschten Determinismus zu begründen gesucht, den er in der Glaubenslehre (II, §§ 117 ff.) mit strenger

Folgerichtigkeit ausführt. Nach ihm „gibt es eine göttliche Vorbestimmung, nach welcher aus dem Gesamtmaße der menschlichen Geschlechter die Gesamtheit der neuen Creatur hervorgezogen wird“. Damit sind wir vollständig einverstanden (s. o. S. 578 ff.). Aber die Folgerung, daß „die Gesamtheit gleich der Gesamtmaße“ sei, ist nicht bloß eine voreilige, sondern eine falsche, weil aus jener pantheistisch-deterministischen Voraussetzung sich ergiebt, daß Gott (als der „schlechthinigen Ursächlichkeit“) gegenüber ein Widerspruch, ein Auseinander „Gegensatz“ nicht bestanden sei. In diesem Zusammenhang hat es neuerdings Niemann (Die Lehre von der Apokalypse, 2. A., 1897) versucht, die unbedingte Unverfälscht des göttlichen Heilswillens als „biblische Lehre“ zu verteidigen!

In dem einen Punkte verfuhr Schleiermacher consequenter als manche Ältere und moderne Theologen, die für jene Idee schwärmen, daß die Menschwerdung Gottes — auch abgesehen von der Sünde — im Augenblicke der Offenbarung enthalten sei (so im Mittelalter manche Mystiker, wie Rupe. von Deup, unter den Speculativen Dogmatikern J. M. Drexler, Martensen, Rückert u. A.; sehr entschieden dagegen: G. Thomaßius, Franke, Philipp). Wollen Sinn hat jenes Theologumenon nur, wenn man mit Schleiermacher — darin mit Hegel einig — die Nothwendigkeit einer Menschwerdung Gottes im engsten Zusammenhänge mit der Nothwendigkeit der Sünde sieht. Denn wird aber der schuldbringende Charakter und die Zurechnung der Sünde in Frage gestellt und Gott zur causa peccati gemacht — ein für das christliche Bewußtsein unerträgliches Gewicht, den wir bereits oben (S. 574) zurückgewiesen haben. Aus all diesen Überprüfungen können wir uns nur dadurch retten, daß wir den Heilswilligkeit selbst — trotz seiner Einigkeit und Allgemeinheit — als einen bedingten und heilsgeschichtlich gebundenen (§§ 28 ff., 51 ff.) im Stande erfassen.

## Zweites Capitel.

### Die Heilsanbahnung.

(Dogmenologie.)

## § 28. Die heilsgeschichtliche Offenbarungskonomie in Israel.

I. So lange der göttliche Heilswille als ein ewig in Gott verborgener betrachtet wird (§ 27), setzt ihm die heilsgewertfende Macht. Er bleibe ein abstracter Gedanke, eine Idee, die der schmery-

lichen Wirklichkeit der Sünde und des Unheils gegenüber schlechterdings nicht erlösend, befreiend und neubelebend wirken könnte. Die Heilsbestimmung der Menschheit beruht zwar auf dem ewigen Heilswillen Gottes. Dieser aber wird für uns fassbar und fruchtbar nur unter Voraussetzung einer ergiebigsten Selbstbezeugung Gottes in der Zeit — d. h. für uns „geschichtsfähige“ Menschen (§ 1, S. 7 ff.) in geschichtlich allmählicher Weise seiner Selbstoffenbarung. Dieser Grundgedanke lag bereits der Schöpfungsoffenbarung — der allgemeinen göttlichen Manifestation (§§ 12 ff.) — zu Grunde. Gegenüber der factisch eingetretenen Störung der Gottesgemeinschaft durch die Menschheitsünde (§§ 18 ff.) kann die Wiederherstellung unserer Gottesförmigkeit nur durch eine thatsächliche „Entschleierung“ des verborgenen Gnadenantlitzes Gottes, d. h. durch eine Revelation (§ 25, 3) heilsgeschichtlicher Art geschehen. Darin liegt zweierlei enthalten. Einerseits muß der für den sündigen Menschen unerkennbar gewordene Gott des Heils seinen heiligen und heilskräftigen Namen (vgl. § 3) deutlich kund thun; andererseits wird sich diese heilbringende Selbstkundgebung in allmählicher, leimartig wachsender Erziehung des Menschengeschlechts zur Reichgottes-Gemeinschaft verwirklichen müssen. Darin liegt jene zeitweilige Einschränkung (Particularismus) göttlichen Heilswillens begründet, wie wir sie in der Sparsamkeit (Oekonomie) alttestamentlicher Bundesoffenbarung staunend bewundern und als Glieder der nachtestamentlichen Gemeinde in dankbarem Glauben erfassen lernen. Denn warzellos und daher unverständlich sünde sowohl Christus, als die christliche Reichsgemeinde da, wenn wir nicht im Stande wären, sie als aus dem Mutterboden des gottermäßigsten Volkes herausgewachsene zu erkennen. In Jeroel sollte die Menschheit für das Heil und das Heil für die Menschheit vorbereitet werden. Beides setzt zeitweilige Einschränkung des Offenbarungsinhalts, sowie allmählich fortschreitende Selbstkundgebung des Heilsgottes voraus. Das göttliche „Noch nicht“ ist die Signatur der väterlichen Heilspädagogie.

Jede plötzliche oder plötzlich unvorbereitete Vollenbarung müßte ihre Erkennbarkeit für den heilsbedürftigen Menschen schädigen oder ganz einbüßen, d. h. sie würde unheillich, weil blendend. Ein Deus ex machina wäre entweder ein Phantom oder, als Wirklichkeit gedacht, der endlich bestränkten und sündlich verderbten Menschheit Tod und Verderben. Es läge darin ein suchbares Gerichtsurtheil, das als solches niedererschlagend wirken müßte. Denn wer kann vor der Majestät des heiligen Gottes bestehen? Deshalb hüllt sich der gnadereiche Gott für uns ein, um sich uns heilskräftig zu offenbaren (vgl. Ab. I, §§ 7, 16). Diese wunderbare Paradoxie ist jedem begnadigten Gotteskinde verständlich — ja tröstlich und bejehend. Die hellen Gnadensonne der Offenbarung ringt gleichsam mit der Finsterniß nächtlicher Art und zerstreut erst allmählich die einschließenden Nebelschleier (*καλύματα*), um als Morgengröße eines neuen heilbringenden Tages, d. h. als entschleiernde Offenbarung (*ἀποκαλύψας*) der ganzen Welt zu erscheinen in der „Galle der Zeit“ (I, §§ 30 f.).

In der geschichtlich fortschreitenden Stetigkeit (Continuität) der heilsoekonomischen Selbstbezeugung Gottes liegt die Forderung (Postulat) eines beschränkten Anfangs und samenartigen Wachstums enthalten. Die Entwicklung (Evolution) setzt zeitweilige Einwickelung (Involution) bzw. Keimsetzung voraus. Das ist das Geheimniß alles Werdens, alles creatürlichen Lebens (§ 12). Hier gilt der Satz: *omne vivum ex ovo*. Mit jenem „im Anfang“ (*in principio*, *ἀρχή*) schreit Gen. 1, 1; Joh. 1, 1) ist auch das allmähliche Werden der in „Zeugungsperioden“ (*τοκώδοθ* Gen. 5, 1) sich entwickelnden „Menschheit Gottes“ gesetzt. So stellt sich uns jener heilsgeschichtliche Particularismus göttlicher Heils offenbarung in allen „Bunde“ (—) als eine gnadereiche „Verfügung“ (*διατίξεις*) des die ganze Menschheit liebevoll umfassenden Heilsgottes dar und zwar nicht bloß nach seiner zeitweiligen Verechtigung, sondern nach seiner inneren Nothwendigkeit.

Eine Bezugsangabe der erstensten Personen (Adam, Seth, Noah, Sem, Abraham) und deren Familien in Betreff ihrer Heilsbestimmung und

Seligkeit liegt hier nicht vor; denn bereits mit dem Weibes- und Mannhandnamen ist ein Gelegenheitsweib „aller Geschlechter“ in Aussicht genommen, und für die einzelnen gottverhöhlten Träger der alttestamentlichen Heilsandbahnung gelten die allgemeinen Bedingungen der Heilsandbahnung (im Glauben). Die Geburt Israels (aus der „Verheißung“) und die wunderbare Errettung, sowie die Erwahlung Israels als der theokratischen Volksgemeinde A. V. schließt gerade eine geheimerer Verantwortlichkeit, bzw. ein strengeres Gewicht über das Volk der Wahl und seine einzelnen Mitglieder in sich. In dem Geheimnis des „Racheplaner“ und des „Rach nicht“ auf dem Gebiete göttlicher Verantwortung liegt die Raumangrenztheit einer zeitweiligen „Kuswahl“ — wie etwa in dem gegenwärtigen Zeitlauf die Bevorzugung der bereits bewiesenen Christengemeinde gegenüber der noch draußen stehenden Völkerwelt sich in ähnlicher Weise aus Gottes pädagogischer und providentieller Beschäftigung (§ 14) erklärt (vgl. Röm. 1, 10: *ἵνα πάντες ἴσθαι* 10).

Die stete Waiswahl und fortwährende Aufhebung des Geschlechtes, das Träger des Heils für die ganze Menschheit werden soll, verdrängt uns also nur den Ernst göttlich-universalen Heilswillens (§ 27 f. u. §§ 29 ff.), sofern Gott in der allmählichen und amoch beschränkten Heilsbeweitung sich dem menschlichen Heilsbedürfnis anpaßt und auf die menschliche Heilsempfänglichkeit Rücksicht nimmt (vgl. meine Schrift: „Das göttliche Rache nicht“ 1895, S. 17 ff.). Daher wird der Heilsgott zunächst ein Familien-gott (bei den Patriarchen), um als Volksgott (seit Moses) in der theokratischen Gestalt alttestamentlicher Bundesgemeinschaft die unidivertelle Reichthümer der alle Völker und alle Menschen umfassenden Königsheerschaft Christi (§§ 38. 42), des aus Israel geborenen Gottes- und Menschensohnes, anzubahnen.

Israel, der „Gotteskämpfer“, der im Gebetsingen mit Jahve seinem gottgeheiligten Namen zehrt (1 Mos. 32, 26 ff.), wählt heran zum Volk heilsgeschichtlichen Bewußt. Und dieses Volk wird als der „erstgeborene Sohn Gottes“ (2 Mos. 4, 22; 3 Mos. 8, 5; 32, 5) die Brunnentruhe, aus der sich der Strom göttlichen Heilswillens und menschlicher Heilsbestimmung auf alle Völker ergießen soll (f. u. u. § 40). Nicht etwa aus seiner „natürlichen Eigenart“ willen aber um den „Monarchismus zu brachen“ ist es brachen, sondern als „Volk des Eigenthums“ soll es der Vermittler des Heilsgedankens durch den kommenden „Messias“ für die ganze Welt sein. Für die gesammte alttestamentliche Heilsandbahnung in Christo gilt Israel, ja gilt das damalige Judentum als der gottgewollte Ausgangspunkt (Job. 4, 22; Luk. 2, 30 ff.; 24, 44 ff.). Nicht bloß Christus der Herr ist als der „heilige“ Gottessohn aus dem „Sohn Davids“ geboren, sondern auch alle Apostel waren Juden. Israel ist der Heil, aus dem wir geboren, der

Mutter Schoß, aus dem das Menschheits-Heil geboren ist. Die Offenbarung der Christokratie schließt sich in ihren Anfängen aufs Engste an die Form der Theokratie an. Die unidivertelle Heilsgestalt göttlicher Erlösungs-offenbarung erscheint in Israel vorbildlich (prototypisch) und spaltenhaft angebahnt.

Mit dem Particularismus, d. h. mit der persönlichen, familienhaften und volkshäufigen Gestalt göttlicher Heilsandbahnung im A. V. hängt nothwendig deren zeitweilige Unvollkommenheit zusammen. Das entspricht ihrem heilspädagogischen Zweck. Den „Kindern des Reichs“ auf alttestamentlichem Boden sind auch die Gottesgebote und Gottesverheißungen angepaßt. Das liegt bereits in der erzieherischen Rechtsform der Theokratie enthalten. Trotz der Tiefe des monarchistischen Grundgedankens, trotz der alle Zeiten überragenden Herrlichkeit des in heimere Tafeln geschriebenen Dekaloges, sowie des „vornehmsten“ Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe (5 Mos. 6, 5; 3 Mos. 19, 18), trotz der Vaterstellung Jahves, als des gnädigen und barmherzigen Gottes Israels (5 Mos. 32, 5; Jes. 63, 16; 64, 7 f.), trotz aller tröstlichen und gnadenreichen Verheißungen entspricht die alttestamentliche Offenbarungseinstufe in religiöser, wie in ethischer Hinsicht dem Unmündigkeitszustande des Volkes (Gal. 4, 1 ff.). Das zeigt sich in dem Vorwalten der Heilsgesetz-Idée (f. o. § 6, 2), sowie des richterlich zürnenden und strafenden Gottes ebensomohl, wie in der zwingenden Eigenart des Gesetzes und seiner bis ins Detail gehenden Einzelgebote. Nicht als wäre — wie das weit verbreitete oberflächliche Urtheil des schwächlichen Halbgläubens lautet — der Gott Israels ein „bloßer Rache-Gott“ und das Gesetz des heiligen Gottes ein „ethisch-unbedeutendes“. Wohl aber weist uns der vorbereitende pädagogische Charakter alttestamentlicher Bundes-geschichte auf Unvollkommenheiten hin, die sich sowohl in der Art der Prophetie, wie in der Form des Gesetzes nachweisen lassen.

Abraham, Noah, Moses, David, Salomo und dann die einzelnen prophetischen Träger der Heilsandbahnung, insbesondere während der getrennten Reiche Israel und Juda — sie Alle empfangen das Maß und die

Eigener göttlicher Selbstbezeugung, wie es dem zeitweiligen Bedürfnis und der vorbereitenden Periode der Heilsanbahnung entspricht. Auf offenbarungslose Perioden folgen hier die Selbstumgebungen des Gottes, der seinen Namen (§ 3) als Heilsgott (Jahwe) erst durch Moses dem Bundesvolk nahe treten läßt (f. o. S. 67 ff.). Damit ist die Gefahr und die Thatfache eines heilbringend angehenden Hörens und Gehörbens in Israel oder einer heilsdienenden Aufweisung des „Nationalgottes“ keineswegs ausgeschlossen. Rückschlüsse nach dieser Richtung hin zeigen sich vielmehr fortwährend. Nur dürfen jene steten Schwankungen des religiösen „Wortsbewußtseins“ nicht als maßgebend für den Offenbarungswert angesehen werden, wie die Wellhausen'sche Richtung es thut. Gott bezeugt sich ihnen von Anfang an in unabweisbarer Weise als der Eine Heilsgott, aber — gegenüber der Neigung des Volks zum Götzenbienst — in der erzieherischen Form des Gebotes. So wird auch in dem theokratisch (durch die finanzielle Selbsterhaltung) geregelten Bundesvolk um ihrer „Derechtigkeitsliebe“ willen neben der Zwangsform der Einzelgebote noch Manches angesehen, was dem Ideal eines Gottvertrages keineswegs entspricht. Diese zeitweilige Unvollkommenheit zeigt sich nicht bloß in der Etheordnung (Scheidungsunmöglichkeit, Polygamie) und kaiserlichen Selbsterhaltung (Sklaverei, Heiratsverbot), sondern in dem gesamten Charakter des rechtlich geordneten und national unangrenzten Gottesstaates. Die Masse der Speise- und Fastengesetze, Niederbroschritten, Sabbatvorhaltung, Opfer- und Pflanzverbot unangrenzt und unbeschränkt das ganze Leben des Gottesvolkes. Die bewußte Lieberkennung der betreffenden Vorschriften wird mit harten Strafen bedroht (Ausrottung aus dem Volk, Steinigung u.). Vernichtung der „Feinde“, insbesondere der heidnischen Völker im Land der Verheißung wird als heilige Pflicht geboten und angefohlen. Die Idee der religiösen Toleranz fehlt dem alttestamentlich-theokratischen Bewußtsein. Das „Auge um Auge“, „Zahn um Zahn“ gilt als religiöser Redensgrundsatz. Auch darin erkennen wir die unvollkommene Stufe der Entwicklung aber die Zeit der Unmündigkeit, daß selbst die Verheißung göttlichen „Segens“ für den Fall des Gehorsamerhaltens unter dem Gesichtspunkt irdisch-zeitlicher (persönlicher oder nationaler) Erbenseicherung gestellt wird (siehe Nachkommenchaft, Glückseligkeit, Niederwerfung der Feinde, Herrschaft über die heidnischen Nachbarvölker u.). Erst mit dem Jeremia'schen theokratischen Axiomismus und der nationalen Selbständigkeit beginnt der von Anfang an ins Auge gefaßte Individualismus und Idealismus der messianischen Reichsidee sich allgemeiner Bahn zu brechen, um in der Zeit des barmherzigen Prophetenthums mehr und mehr geistlich-universalistische Ausprägung zu gewinnen (f. § 30). Das Leben in Gott und mit dem Gott des Heils als höchstes und machtest geistiges Fortgang für das

gläubige Gotteskind in Israel und damit zusammenhängend die Hoffnung ewigen Lebens und selbsterhöhter Auferstehung im Reich der Heiligen des Himmels durch den erwarteten Messias beginnt (in dem Psalmen und nach-erzählten Propheten) sich immer deutlicher geltend zu machen. Endlich stellt auch für Israel die „Hölle der Zeiten“ kommen, wo das Volk heilsgeschichtlichen Berufs dem unübersehbaren Reichs- und Götzenwillen Gottes bieder zu dienen, ja ihn durch den aus Israel geborenen Gottes- und Menschensohn zu verwickeln beginnt (§ 30 ff.).

Daß die Wellhausen'sche Richtung für diesen allmählichen Fortschritt alttestamentlicher Offenbarungseconomie kein Verständnis hat (f. m. u. a. u. b. c.), tritt klar und handgreiflich zu Tage in H. St. Chamberlain's gestroben, aber in Betreff der Vorbereitung Jeremia's durchaus oberflächlichen und widersprechenden Buche, das den Titel führt: Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. I. Bd. in 2 Hälften 1890. Vgl. bel. I. Cap. 3 u. 5, wo im Anschluß an P. Walz (Die vaterländische Jahressprophetie u. der Messias 1897) jede Messiasoffenbarung im alten Israel bestritten und Christus, so wie die Christenheit von seiner semitischen Wurzel abgelöst wird, um es somit das Christentum von seiner semitischen Wurzel abzuschneiden als Ehrbreis in den germanischen Stammbaum einzusprosseln! Chamberlain schreibt uns das einst terribile der Wellhausen'schen Schule zu sein. Er gebet trotz seiner preisvollen Anerkennung der „einsigartigen“ Erscheinung Jesu zu jenen phantastischen Tilletanten, die sich absprechende Urtheile erlauben, ohne die Sache gründlich zu lernen. Dazwischen ist er mit Männern wie Trost, Band, Thibigum, Hübel u. Conz. in eine Kategorie zu stellen. Nur daß bei Chamberlain die Schwärmerlei für die Germanen, als das oberwürdigste Volk, hinzukommt.

2. Daß trotz der Beschränktheit und Unvollkommenheit der Heilsanbahnung im A. B. doch eine unmittelbare und fortschreitende Selbstbezeugung göttlichen Heilswillens sich nachweisen läßt, tritt in ihrem wunderbarsten und prophetischen Charakter deutlich zu Tage. Wunder und Weissagung sind das vergebende Siegel dafür, daß in That und Wort, in Gesetz und Verheißung das Heil für die Menschheit durch Israel positiv bereitet und verwirklicht werden soll.

Der Wunderbegriff nach seiner Möglichkeit und Wirklichkeit trat uns bereits in der Schöpfungsgeschichte (f. o. § 12 S. 299 ff.) und in der Lehre von der Weltregierung (§ 14 S. 343 ff.) entgegen (f. a. Bd. I, § 7 u. 16). Dort haben wir uns klar zu machen versucht, daß und warum eine innerweltliche Bezeugung

des schlechthin geistigen Heilsgottes nicht denkbar, geschweige denn wirklich nachweisbar und für uns Menschen verständlich ist, ohne geschichtlich sich vermittelnde persönliche Kundgebung im Handeln und Reden, in That und Wort. Diese aber trägt, wie wir sahen, insofern stets den Charakter des Wunderbaren, als sie aus der Naturordnung allein sich nicht herleiten läßt, sondern diese selbst in den Dienit des göttlichen Reichszwecks und seiner geordneten (zusammenhängenden) Selbstbezeugung stellt. Hier handelt es sich nun um die spezifischen Heils-Wunder, wie sie im N. B. als That und Wortwunder die volle Incarnation und Inspiration durch Christus und seinen Geist andahnen und vorbereiten sollten. Gegenüber einer von Sünde und Verderben, von Noth und Tod durchdrungenen Welt (§§ 19 ff.) läßt sich der göttliche Heilswille nur als ein neuerschöpfender und neu belebender d. h. als ein wunderbar sich kundgebender denken. Und das bezeugt uns denn auch die ganze heilsgeschichtliche Selbstoffenbarung des Gottes Israels im N. B. Das Wunder erscheint hier als die — sei es zeitliche, sei es erlösende — Lebensenergie göttlichen Personwillens, insofern er durch seine Gerichts-wunder sein Volk warnen und schrecken, durch seine Gnadenwunder sie im Glauben stärken und beseligern will. Damit ist nicht gesagt, daß das Einzel-Wunder als solches ein Beweismittel für die Wahrheit der Gottesoffenbarung gegenüber den schlechthin Ungläubigen sei. Denn das Heilswunder selbst setzt eine gewisse Heilsempfänglichkeit voraus. Sonst wird es zu einer zeitlich-wirterlichen Macht, auch dort wo der Mensch sich ihm mit innerlichem Widerwillen beugt oder mit abergläubischer Zeichensucht naht. Es darf also die Wunderform auch in der Heilsanbahnung N. B.'s nicht als Beweis, wohl aber als wesentliches Merkmal (Kriterium) des erfolgreich und deutlich sich kund gebenden Heilswillens bezeichnet werden. Dazu kommt, daß die einzelne Wunderwirkung nicht als solche, sondern nur im Zusammenhange mit dem pädagogischen Heilsplan Gottes und seinem Reichszweck verständlich, bedeutsam, ja überhaupt annehmbar und heilsam erscheint.

Denn nicht um „Magie“ und „Zauberwesen“ in ihrer Willkürtheorie und Praxis, nicht um Aufhebung, geschweige denn um Verstärkung der Naturordnung handelt es sich da, sondern um Herstellung oder Wiederherstellung einer Lebens- und Reichsordnung, die der heilswilligen und heilsbedürftigen Menschheit ihre Heilsbestimmung verhilft.

Diesen Sinn und diesen Zweck haben auch sämtliche Heilswunder des N. B., mögen sie direct von Jahwe ausgehen, oder durch die Träger der Bundesoffenbarung — in seinen Knechten und in seiner Kraft — vollbracht werden. „Die Wundermacht Gottes spendet nach dem Maß des Glaubens, der aus der Noth geboren ist“; sie erseint in jedem Augenblick geleitet von dem höheren Gedanken: „ein getreutes Volk soll erlöset, ein heilsauslösendes zum Träger des wahren (monothelischen) Heilsglaubens herangebildet werden“ (vgl. G. Stöckh. in „Der alte Glaube“ 1899, I S. 8).

Ist nun durch die Sünde Person- und Naturleben, die geistige und physische Entwicklung dieser Welt thatsächlich dem Verderben und der Todesmacht anheimgefallen, so wird gegenüber dem „Reich des Bösen“ (§ 20, 3; 24 f.) die göttliche Reichsoffenbarung sich in ihrer erlösenden Heils- und Wundermacht nach beiden Seiten d. h. in Wort und That, kund geben müssen. So sehen wir es denn auch auf dem Boden alttestamentlicher Heilsanbahnung, daß beide: thatsächliche Naturwunder und wortkräftige Heilswunder miteinander Hand in Hand gehen. Die That bahnt das neue Verhältnis der Gotteskindschaft an; das Wort giebt ihm die deutende Signatur des Geistes. Wie die richterliche und erlösende Seite des Wunders einander fordern (f. a. S. 602), so die Heilsthat und das Heilswort. In jeder wunderbaren Heilsthat ist ein Moment göttlich-herablassender (incarnirender) Selbstdarstellung, in jedem geist erfüllten Heilswort ein Moment göttlich-wirkamer (inspirirender) Selbstbezeugung. Das Thatwunder trägt insofern mehr kosmischen Charakter, als es die empirischen Kräfte der geschäftigen Naturentwicklung dem höheren Befehl göttlicher Reichspädagogie unterstellt. Das Wortwunder kennzeichnet sich durch seine pneumatischen Wirkungen,

sofern es (der sündlichen Verirrung und Gottensfremdung menschlichen Geistes gegenüber) dem göttlichen Heilsgedanken und der göttlichen Heilsmährheit in stetig fortschreitender Form den angemessenen prägnanten und menschlich vernehmbareren Ausdruck verleihe. Es handelt sich hier also nicht um das den einzelnen Sünder wiederzubehrende und belehrende (innerliche) Gnadenwunder des heiligen Geistes, von dem wir in der Heilsordnung (Charitologie §§ 43 ff.) zu reden haben werden, sondern um jene Heilsanbahnung geschichtlicher Art, wie sie in Israel sich vollzieht und auf Christus hinweist. In diesem Zusammenhange betrachtet zielen alle Thatwunder in der Heilsökonomie A. B. auf die Neuschöpfung (Recreation) der Menschheit ab und gipfeln daher in der Fleischwerdung des Wortes (Incarnation), wie sie uns in der Erscheinung Christi (§ 34) als Centralthat des offenbar werdenden Heilswillens entgegentritt. Und alle Wortwunder in der alttestamentlichen Vorbereitungsphase haben die Neugeburt (Regeneration) der Menschheit zum Ziele; sie gipfeln daher in jener Ausgießung des Geistes (Inspiration), wie sie — vom verkörperten Gottmenschen zur Begründung seiner Heils- und Reichsgemeinde ausgehend (s. u. n. §§ 43 ff.) — sich schon im A. B. in stetigem Fortschritt anbahnt und gemeinsagt worden ist (Joel 2, 1 ff.).

Die eigentliche Inspirationsfrage (begru. Schrift-Inspiration) — wie sie heutzutage alle Gemüther bewegt — haben wir hier noch nicht zu erledigen. Sie kann erst in der Pneumatologie (§§ 43 ff.), näher in der Lehre vom Worte Gottes (§ 45) in abschließender Beleuchtung gelangen. Aber insofern gehört sie mit zur dogmatischen Deonomemologie, als die Geistwirkung für den heilsgeschichtlich sich abwickelnden göttlichen Reichsgewalt im A. B. bereits den wunderbaren Charakter unmittelbar-herrschaftlicher Begabung jener prophetischen Träger der Gottesoffenbarung an sich trug und tragen mußte. Wie das Thatwunder nicht die „Naturgesetze“, so hebt auch das Wortwunder nicht die logischen „Gesetze“ auf, gestörte denn die psychischen Bedingungen der Willensbegabung (Freiheit). Im Gegentheil. Durch die göttlich inspirierende Geistwirkung soll der dafür empfängliche Menschengeist aus dem trübsamen Irthum befreit und dem Heilswillen Gottes zugänglich gemacht werden, um dem Offenbarungsgewalt als bewahrer Vermittler göttlicher Heils-

gedanken im Wort zu dienen. Es kann das — wo es Gott Heilsabsicht erfordert — auch so geschehen, daß selbst der widerstrebende Menschengeist durch eine ihn festsitzende (unwiderstehliche) Nachwirkung des Gottesgeistes zum Weisagen gelehrt wird (wie z. B. bei Balaam, Esau, Koisan). Aber das ist dann nicht das (gottgewollte) Ideal der Inspiration, sondern nur ihre sichtliche (zeitliche) Reifezeit (ähnlich wie die durch den Geist Gottes hervorgerufene Kräfte bei der Verkündung Pharaos). Das göttgemachte (libale) Wesen der heilsgeschichtlich wirklichen Inspiration zeigt sich auch auf alttestamentlichen Gebiet erst da, wo wirkliche Begeisterung für die Sache des Reiches Gottes eintritt — wie bei den wahren Propheten. Es handelt sich aber auch bei ihnen nur um den heilsoekonomischen Zweck, also weder um eine vollendete (absolute und infallible) Wahrheitsmittheilung (im objectiven Sinne), noch auch um eine unmittelbare Geistwirkung (im subjectiven Sinne), sondern um eine durch unmittelbare Geistwirkung des Gottes hervorgerufene (und eben deshalb wunderbare) Befähigung, den jeweiligen Heilswillen Gottes zu verstehen und in gottgemäßer Weise, d. h. irrthumsfrei, aber innerhalb der Schranken göttlicher Heilspädagogie dem jeweiligen Heilsbedürfnis entsprechend zum Wortstandort zu bringen. Das Schreiben ist dabei durchaus nicht wesentlich; aber für den heilsoekonomischen Zweck dauernder und verbürgter Ueberlieferung wird — wie wir sehen werden (s. u. n. a. u. § 44) — jellstverständlich die Personalinspiration der bewahrer Träger der vorbereitenden Heils-offenbarung mit der Inspiration der von ihnen stammenden Schriftentwürfe stehen und fallen (s. u. n. a. u. § 3).

Thatwunder und Wortwunder würden nicht heilend, sondern zerstörend, nicht erleuchtend, sondern blendend, nicht befreiend und erlösend, sondern knochenend und hemmend wirken, wenn sie den gesammelten göttlichen Heilsrathschluß auf einmal sozusagen in fertiger (abrunder, magischer) Möglichkeit und ohne ein inneres Gesetz des Werdens der Urnenheit oder dem erwähnten Volke darbieten. Das Geistesheil ergab sich schon aus dem Wesen der Deonomie göttlichen Heilswillens (s. o. S. 596 f.). Wichtig und in gewissen Sinne neu dürfte es jedoch erscheinen, daß wir vom dogmatischen Standpunkte aus gerade die Weisagungsform in der Offenbarung A. B. als directes Zeugniß für jene erzieherische Weisheit und Allmächtigkeit, ja zeitweilige Einschränkung göttlich-wunderbarer Heilskundgebung ansehen und vermessen zu müssen glauben.

Wir treten damit jetzt in der „positiven“ Theologie weiterverbreiteten





Kritik" v. 1897, bei S. 45 f. und S. 190 ff., als Antwort auf die Frage: „Was haben wir von der modernen Kritik gelernt?“

Es ist aber auch keineswegs der Sache entsprechend, wenn man — in positiver kirchlicher Tendenz — den Glauben an die heilige Schrift, sei es alten, sei es neuen Testaments, unbedingt fordern oder zum Kennzeichen wahren Heilstandes machen wollte. Wir glauben als mündige Glieder der christlichen Gemeinde nicht an die Bibel, sondern an den lebendigen persönlichen Heiliggeist, wie er sich in Christo durch den heiligen Geist aus innerlich bezeugt hat und dieses Zeugnis durchs verständliche und geschriebene Wort aus vermittelt und verleiht (§ 44 f.). Die drei grundlegenden Artikel des urchristlichen Bekenntnisses enthalten daher ebensoviele wie unser lutherischer Katechismus — ein beinahe gütliche Forderung, als müßten wir — wie die Römiker und Reformirten es allerdings verlangen — an die Bibel als an eine von Gott selbst fixirte Sammlung kanonischer Schriften, die der heilige Geist dictirt hat, glauben. Schon des Vorhandenseins apostropher und zweifelspäter Schriften widerspricht dieser Voraussetzung und dieser Herabsetzung, welche die Thatfache, daß bis in die Zeit Christi hinein manche Bücher des N. T. (z. B. das Hebräer) in Bezug auf ihre Zugehörigkeit zum Kanon der Gemeinde Jerusalems zweifelhaft blieben. Wissen wir doch, daß auch der Kanon des N. T. bis ins vierte Jahrhundert der Kirche Christi Gegenstand enstlicher Prüfung war (sich erinnern an die sog. Antilegomena und die apokryphe Literatur des N. T.).

Der Heilsglaube als volle, vertrauende Hegeausübung ist nur von Person zu Person denkbar und wirklich. Aber festlich — dieser lebendige Glaube an Christus als höchsten Heiland ist weder möglich noch wirklich vorhanden ohne jene innerliche, auf persönlicher Erfahrung und Prüfung beruhende Heberzeugung, daß die heilige Schrift alten Testaments es ist, die von ihm in heilsbergewisser Weise Zeugnis ablegt (Joh. 5, 39). Ja daß Er, der Herr und Heiland, Kern und Stren dieser Schrift ist. Daher wird auch der Ausdruck „Glauben an ihn“ (*πιστεύω εις αυτον*) nicht nur gegenüber der Person Christi gebraucht (Joh. 1, 12; 2, 11, 22; 3, 16, 18; 6, 29; 10, 11; 11, 25 f.; Apostelgesch. 10, 12; 19, 4; 20, 21; 24, 11; 1 Joh. 3, 10), während das *πιστεύω δεσ*, oder *πιστεύω δε* oder *εις αυτον* dient auf die Stellung der Gläubigen zur Schrift allen Bundes (Joh. 2, 22; 5, 47); oder zum Evangelium (Mark. 1, 15; Röm. 4, 24) bezogen wird. So glauben auch wir den „Schriften Moses“, denn „er hat von ihm geschrieben“ (Eph. 2, 24 ff.; Joh. 5, 47) und bezugen mit Paulus (Apostelgesch. 24, 14), daß wir glauben allem, was geschrieben steht im Gesetz und in den Propheten“. Ja, wie hatten wir gemäß der „Hoffnung Jerusalems“ (Apostelgesch. 28, 4) an das, was die „Propheten gesagt haben, daß es geschehen sollte, und Moses; daß Christus — der Lebende und Auferstehende — als ein Licht

dem Volk und den Heiden soll verkündigt werden“ (Apostelgesch. 26, 17; 28, 26). —

Auf diesem Wege wird uns das überlieferte, geschriebene Wort des alten Bundes lebendvoll und überzeugungstüchtig, weil und sofern es „Christum kündigt“ — wie Luther sagte und alle bibelforschen und bibelkundigen Christen es je und je erleben können. Der allein seligmachende Glaube an Christus, den Heiland, schließt also nicht den Glauben an die Schrift — was jedenfalls ein missverständlicher Ausdruck wäre —, wohl aber die selbsterzeugung und tiefverwurzelte „Überzeugung“ in sich, daß sie — die alttestamentliche Schrift — es ist, die „von ihm zeugt“. Das ist aber jene in Israel zu Stande gekommene Schriftsammmlung, ohne die das neue Testament wurzelloß bestünde und in der Wust schwäbe.

Wenn neuerdings Pastor Heyerabend in seiner gegen D. Cremer (Glaube, Schrift und Geschichte, 1896) gerichteten Abhandlung: „Glaube an die Bibel und Glaube an Christus“ (Mitth. u. Nachr. 1898, S. 490 ff.) an die Bibel und Glaube an Christus“ (Mitth. u. Nachr. 1898, S. 490 ff.) mit Empörung betont: „wir sollen nicht an die Schrift — also an ein Buch — glauben, sondern an den, der in seiner Person das Wort Gottes ist.“ so hat er darin vollkommen Recht. Nur verkennt er, daß mit dem Glauben an den Christus, von dem die Schrift und der von der Schrift als dem untrüglichen Gotteswort zeugt (1. u.), auch die erfahrungsmäßige Heberzeugung (*assensus fiducia*) von der Gültigkeit der Schrift und von der Wahrheit ihrer christenthümlichen Heilsgeltung notwendig verknüpft und abgeleitet ist. Ich verweise hier besonders auf W. Kähler: „Aber Streit um die Bibel“ (1898, S. 28 ff.) und E. Käpfer's schlagende Anlegung in den Mitth. u. Nachr. 1899, S. 225 ff. (Was hat Pastor Heyerabend uns gelost?). —

Das Wort Jesu und der Apostel steht und fällt also mit der Anerkennung der göttlich normativen und eucharistischen Stellung jener alttestamentlichen Schriften, wie sie als „heilige“ zur Zeit Jesu der jüdischen Gemeinde galten. Aber ihre „Auctorität“ erweist sich damals und auch bis heute als eine lebendige der christlichen Gemeinde fort und fort erweiterte Kraft durch das tiefer zu fassende *dominium spiritus sancti*, d. h. nicht bloß durch den ethischen Einbruch einzelner Schriftstellen oder ganzer Bücher des N. T., sondern durch den gesammten, lebendigen Heilsgestalt und durch den wunderbaren Zusammenhang dieser schriftlich eingetragenen und durch die göttlich überlieferung mit ihrem überweltlichen Reichthum an wahren, tief einschneidenden Mahnung (Weg) und Kraftreize, beständig Verheißung (Evangelium). Der tiefe Grund dieses Zusammenhangs und dieser inneren Hebervereinbarung in heilsgeschichtlicher und lehrhafter Beziehung wird uns doch dadurch verflärt, daß diese Schriften nicht (wie im N. T.) aus einer Generation stammen, sondern daß ihre Abfassung durch ein Charaktervoll ausgeprägte verschiedene Verfasser sich über mehr als ein

Jahrtausend erstreckt. Wo findet sich dafür in einer anderen Nation ein unähnlich gleiche religionsgeschichtliche Heberlieferung?

Trennt solche, auf tausendjähriger Erfahrung der Kirche und aller Gläubigen beruhende Anerkennung der alttestamentlichen Schriften als heiliger, vom Geiste Gottes erfüllter, ist jedoch eine sachgemäße, historische Kritik, d. h. eine stets zu erneuernde geschichtliche Untersuchung keineswegs ausgeschlossen. Im Gegenteil. Die echt menschliche Seite und zeitgeschichtliche Bedingtheit jeder Schrift-Heberlieferung muß immer wieder zu sorgfältiger Untersuchung drängen. Es gilt also ein freies „Horchten“ („ερευναν“) „geistlich urtheilen“ (1 Kor. 2, 15) die „Prophezie nicht gering achten“, sondern „Alles prüfen“ (1 Thess. 5, 21). Steht in der Heilsoffenbarung selbst — wie wir gesehen — ein allmählicher Fortschritt und mit ihm eine zeitweilige Unvollkommenheit (1. u. S. 599 ff.) vor, so wird sich diese auch in dem betreffenden Schriftentum zeigen und nachweisbar sein. Ja, wenn die ganze westrammentliche Heilsmohrheit schon im A. T. bezeugt und enthalten, wir müßten an seiner Echtheit und göttlichen Autorität zweifeln. Denn Welt ist kein Zauberer, sondern ein Gott archaischer Ordnung und väterlicher Pädagogie. Wie er die „Hirten ihre Wege gehen laßt“ und sie dennoch für das Heil erziehen wollte (1. J. 39), so hat er auch der „Herzengährigkeit“ Jsaia's Rechnung getragen (Matth. 19, 8; Mark. 10, 8) und hat selbst ihre Felsen und Propheten nicht der menschlichen Bedingtheit und Fehlsamkeit — gleichsam durch geistige Juangsoperation oder menschliche Inspiration — rutzigen wollen. So spiegelt sich denn die Relativität (s. a. sub 2) der alttestamentlich-wahrenden Heilsoffenbarung auch in dem Text. Erkunden ab. Das Gesetz in all seinen Kultus- und Cerimonialformeln ist rigoristisch und dem Humanitätstypusstand ausbrechend; die Prophezie bezeugt sich in den Vorbildungsformen der Zeit und der jeweiligen Umgebung. Die Felsen und Träger der alttestamentlichen Heilsgeschichte sind alles arme Sander, die der Wunde des Heilsgottes Jsaia's bedürfen; und es ist ein Beweis wie der echt menschlichen Seite, so der einzigartigen Wahrhaftigkeit des alttestamentlichen Schriftentums, daß die mitunter grobsten und schwersteitlichen Sünden wie das Volk, so seiner Fühler und Felsen nicht verschwiegen, sondern rüchtheillos angeführt werden. Dazu kommt die zeitweilige nationale Widersprechtheit und das schattenhaft Typische (Reinsoformartige) der prophetischen Ansätze. Und wo es sich um rein menschliche Fragen oder Bestimmungen handelt, die die Heilsofrage gar nicht berühren (wie auf dem Gebiete der Naturerkenntnis, der weltlichen Wissenschaft, der chronologischen, ethnographischen, genealogischen oder topographischen Einzelangaben u.), da ist auch der rein menschliche, aber für den Zweck der Heilsoanbahnung durchaus unentbehrliche Irrthum nicht ausgeschlossen. Mit vollem Recht sagt W. Wold (a. a. O. S. 62): „Alles, was auf der Linie

liegt, die ihren End- und Zielpunkt in Christo findet, gehört zu dem centralen Inhalt der Schrift N. T. S. Nicht Ausschüsse über Fragen weltlicher Wissenschaft erhebt sich der Schrift aus ihr, sondern über die Heilsmohrheit, wie sie in der Heilsgeschichte Jsaia's durch Gottes Offenbarung in Thät und Wort, in aufzunehmigem Fortschritt sich immer klarer und deutlicher ausgedrückt hat, um in der Fülle der Zeit im N. B. sich in vollkommener Weite zu offenbaren.“ Die sachliche Begrenzung dafür, was denn wirkliche Heilsofragen sind, darf aber nicht dem (rein subjektiven) Urtheil des einzelnen Bibelversorger's anheimgegeben werden, sondern muß sich aus dem Zusammenhang und den entsprechenden (bestimmten) Heilsozügen der Schrift selbst ergeben (gemäß der analogie Idee auf Grund einer grammatisch-historischen Interpretation). Kann doch der weltliche Heilsgedalt der Schrift nie ohne eine dem Schriftganzem fremde Rechnung tragende Auslegung und Anwendung festgesetzt werden. Und dem sachlichen Christen ist ja doch die heilige Schrift allen wie neuem Testaments nur durch eine (eventuell heiligm) Heberzeugung des Urtextes zugänglich. So wird auch sich dem beim Erforschen und Festhalten der biblischen Heilsmohrheiten immer ein menschlich-subjektives Element geltend machen. Das ist aber schlechterdings nicht zu vermeiden, da es sich hier nicht um eine rein äußerlich aufgezogene (objektive starr und knechtliche) Mohrheitsformel oder fertige, sichtlich-authoritative Tradition handelt (wie die christlich-katholische Kirche will), sondern um die in lebendigem Glauben anzuziehende, geistlichste und geistlich zu vernehmende Heilsmohrheit des Gottes, der sein Volk und seine Kinder zu innerlich freier Heberzeugung laden und erziehen will. Es allein wird unser „Gehorham“ gegen die Schrift ein tiefer und wahrer, ein kindlich und nicht knechtlich gestaltet!

So handelt sich hier nicht bloß um die Begrenzung des wirklichen Heilsgedalts der Schrift gegenüber dem zeitgeschichtlich-menschlichen Neben-sachen, sondern auch um die verschiedenen Eigenart der alttestamentlichen Schriften, sowie um die zeitgeschichtliche Abfassung und redactionelle Fixierung des Textes. Es liegt doch bei jeden Bibelstudium und ethischen Forscher auf der Hand, daß hier durch die Jahrtausende hindurch menschliche Arbeit und alle auch menschlich Fehlsamkeit sich geltend machen konnte und thätlich nachweisbar ist. Das ergibt sich schon aus den vielen Varianten, die zwar nie das Wesen der Heilsofrage direkt berühren, aber doch für die Auslegung und die Deutung des Zusammenhangs nicht ohne Bedeutung sind. So kann zeigt und die Textschaffensart und Sprachform, daß redactionelle Heberarbeitung älterer Quellenschriften und spätere Nachträge unvertennbar vorliegen und daß die Autorschaft und die Zeit der Entstehung der einzelnen Stücke (z. B. im Pentateuch oder sog. Deuterium, im Deuterokanonik, Chronik, Buch Daniel u. c.) zweifelhaft oder ungewiß sind. Entlich



theorie hat, wie alles Menschliche, auch ihre Gefahren. Sie scheint zwar einfach; allein legt sie nicht, sobald sie zum Zwang werden sollte, auf die Seele einen unerträglichen Druck und bringt sie in bittere Verachtung zur Menschheit? Was ich jede Sekte des 19. Jahrhunderts als gleich inspirirt empfunden, so habe ich ein gestrigenes Bewußtsein, wenn sie das nicht gelingt; und die Freudigkeit und Unbefangenheit des Bibellesers ist mir verdächtig. Haltet euch vor dem Abgötzen — heißt es. Stellt die theure Bibel nicht unter einen Stein und umgibt sie nicht mit der Dornkrone der Menschenhöhnung. Sonst mache ich sie nur dem vorziger erleuchteten Zeiten gefährlich und zuletzt verhasst und hindert deren Gebetslectüre. Hatt ihr gesegneten Brauch zu haben."

Für den dogmatischen Gesichtspunkt muß uns feststehen, daß die allmähliche und zeitgeschichtlich bedingte Entfaltung, sowie die menschliche Unvollkommenheit der Hebelieferungsform den einzigartigen und göttlich wunderbaren Charakter des alttestamentlichen Schriftsatzes nicht nur nicht aufhebt, sondern für den Glauben des Christen geradezu erst bekräftigt und belebt. Aus dem Feuer menschlicher Kritik hat sich bisher stets das Kleinod göttlicher Heilswahrheit — gerade in ihrer tiefen, echt menschlichen Zugänglichkeit — immer von Neuem erprobt und der christlichen Kirche den Reichthum ihres Schatzes erst voll zum Bewußtsein gebracht. Namentlich danken wir es der wirklich unbefangenen „historischen“ Kritik, daß wir es gelernt haben, uns frei zu machen von einer mechanisch-supernaturalen Infallibilitätsdoctrin und dagegen den Spuren göttlicher Heilspädagogie und «Oekonomie ephorsuchs voll zu folgen. So wurden wir — überwältigt von dem wunderbaren Zusammenhange der Heilsgeschichte und Heilslehre — innerlich genöthigt, die alttestamentliche Schrift im vollen und wahren Sinne als geistesfülltes Gotteswort uns gelten zu lassen. Die „Inspiration“ erscheint uns also auch hier nicht als eine mittelalterliche, geschweige denn als eine „dichtende“ Wirklichkeit des heiligen Geistes auf die Scribenten, sondern sie erweist sich uns als eine göttlich wahre und erzieherische Begeisterungsmacht, die jene menschlichen Träger und Vermittler alttestamentlicher Offenbarung befähigte, die gottgewollte Heilswahrheit, dem jeweiligen Bedürfnis entsprechend, in Wort und

Schrift zu fassen. Von einer bloß „natürlichen Entwicklung“ aus heidnischen Naturdienst zu „ethischem Monotheismus“ (Wellhausen s. w. u.) kann hier schon deshalb nicht die Rede sein, weil „Israel“ — dem „Gotteskämpfer“ — von vorne herein aus Gnaden ein theistischer Name beigelegt ward. Die wachsende Stetigkeit in der Entwicklung der Heilsoffenbarung durch Jahrtausende hindurch — trotz verschiedener Schriftdenkmäler und Autoren, ja trotz der zum Götzendienste neigenden Eigenart des „halsstarrigen Volks“ — trägt unverkennbar einen wunderbaren Charakter. Daraus weist uns der sonst unerklärbare Zusammenhang fortschreitender „Weisfagung“ und „Erfüllung“; und dieser bekräftigt uns wiederum in der Ueberzeugung von der Einheit des alttestamentlichen Heiltes trotz der plastischen Verschiedenheit der wie aus Stein gehauenen Einzelcharaktere und Einzelschriften.

Und wie wunderbar frisch und ewig neu in ihrem Trostreichthum, in ihrer erbanlichen Kraft und Tiefe rathen uns diese Schriften an trotz des gewaltigen Zeitabstandes und ihrer echt nationalen Färbung! Bleibt es ein Gebetbuch, wie das der Psalmen? Wie greifen die alten Propheten aus uns Herz! Wie gewaltig tritt uns das Zeugniß des heiligen Geistes entgegen, wenn wir uns nicht bloß in die köstlichen Einzelsprüche versenken, sondern im Anschluß an die großartige vormosaische (patriarchalische) Urgeschichte — trotz aller Sünden und aller Halsstarrigkeit des jüdischen Volks — den inneren Fortschritt und die Entwicklung der alttestamentlichen Reichsidee bis in die epistliche und nachepistliche Zeit verfolgen! Und nun vollends die Befestigung dieses — trotz aller negativen Kritik — immer wieder in der gläubigen Christenheit sich bewährenden, wunderbaren Zusammenhangs und göttlichen Heilsgedankens alttestamentlicher Schriften im Lichte neutestamentlicher Erfüllung und Vollendung! Christi Prophetenthum, sein hochpriesterliches Versöhnungsmerk, seine Königsheerlichkeit, seine gesammte Reichs- und Heilsmission — sind sie nicht im A. T. vorgebildet und betart ausgeprägt, daß es mit überwältigender Klarheit jedem

schlichten Bibelleser, wie jedem ersten Forscher sich aufträgt: „Nehle deine Schuhe aus; denn die Stätte, auf die du trittst, ist heiliger Boden“ (2. Mos. 3, 5). Heilig — nicht im Sinne freuziger Vollkommenheit oder absoluter Unsehbarkeit; nicht in dem Sinne mechanischer Eingiehung der Weisfälle und allseitiger (vollendeter) Wahrheitskenntnis; sondern in dem Sinne, daß der heilige Gott der Gnade und väterlicher Erziehung als der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ sein Volk erwählt, berufen, erlöst und der Frucht seines Geistes unterstellt hat, um in Israel das Heil für Alle zu bereiten und aus „Israel“ den einzigen Heils-mittler für alle Völker gebären werden zu lassen (§§ 40 ff.). Desß ist die Schriftenammlung alten Testaments ein monumentum aere perennius — als ein von Gottes Geist erfülltes und unter seiner providentiellen Selbstleitung zusammengefügtes Denkmal heiliger Geschichte und Lehre.

#### § 28. Zusammenfassung.

1. Aus dem erzieherischen (heilspädagogischen) Zweck erklärt sich die zeitweilige Beschränkung (Particularismus) und relative Unvollkommenheit der Offenbarung göttlichen Heilswillens auf der vorbereitenden Stufe reichsgeschichtlicher (theokratischer) Heilsökonomie des alten Bundes.

2. In Israel, dem gottgewählten Volk geschichtlichen Vernunft, erweist sich kraft menschlicher Heilserlebnisse und göttlicher Selbstbezeugung in Wort und That, durch Wunder und Weissagung, Befehl und Verheißung die Heils-offenbarung als vorbildliche (typisch-prophetische) Abahnung der durch Christus sich vollendenden Incarnation (§ 34) und Inspiration (§§ 43 ff.).

3. Als göttlich verbürgtes und neutestamentlich bezogenes Denkmal jener vorbereitenden Heils-offenbarung in Israel haben sich die heil. Schriften alten Testaments, trotz ihrer menschlichen Form und zeitgeschichtlichen Bedingtheit, der Gemeinde Jesu je und je bewährt, und geben sich — (kraft des wahren testi-

monium spiritus sancti) — noch fort und fort dem schlichten Christen, wie dem ersten, kritischen Forscher in ihrem geschichtlichen Zusammenhange und trefflichen Heilsgehalt als geist-erfülltes Gotteswort (§ 45, 2) zu erfahren.

a) Die biblische Begründung unseres Lehrbegriffes von der Heils-ökonomischen Gottesoffenbarung in Israel beruht für den schlichten Christenglauben, wie für den theologischen Dogmatiker wesentlich darauf, daß das neue Testament, d. h. das Zeugnis Jesu und aller Apostel uns den göttlichen Ursprung und die göttliche Auctorität der alttestamentlichen Schrift und ihres auf Christum hinweisenden Offenbarungs-Inhalts bekräftigt und bezeugt. Es ist die Aufgabe der alttestamentlichen Theologie und Geschichte, diese vorbereitende Entwiclung in Lehre und Leben des Volkes Israel wissenschaftlich darzulegen und im Einzelnen und den Quellen zu begründen (s. v. u. sub c). Wir haben Verleis an den verschiedenen Stellen unserer Begründung dogmatischer Erhellung Reiz die alttestamentliche Genesis jener grundlegenden Begriffe nachzuweisen gesucht. So für den principieel bedeutsamen alttestamentlichen Offenbarungsbegriff (Bd. I, S. 92 f., dgl. Gd. König: „Der Off.-Begriff des N. T.“ 1882, 2 Bdr.; Bd. I, S. 163, in der N. A. 1896, S. 124 ff.). Ueber die particulare und erzieherische Gestalt alttestamentl. Off. f. Bd. I, S. 97 f. — Toß im N. T. die Begriffe Off. und b. Schrift sich nicht finden, haben wir eingehend dargelegt in unserer Principienlehre (Bd. I, S. 105 ff.); ebenso, daß nicht alttestamentliches Schriftbentmal die Heils-off. als solche der göttlichen Verheißung emanante (Bd. I, S. 281 ff.). Endlich: das Wunder und Weissagung im N. B. die volle Incarnation und Inspiration neutestamentlicher Art anbahnen und vorbereiten, ist Bd. I, S. 260 f., 281 ff. nachgewiesen werden. — Schließlich haben wir in unserer systematischen Lehrabhandlung Verleis die allmählich fortgeschreitende Selbst-offenbarung Jesu in seinen heiligen „Namen“ (§ 8, S. 67 ff.), sowie in seiner Wesensbestimmtheit (als der „Heilige in Israel“) alttestamentlich beleuchtet (S. 119 ff., 157 ff., 199 ff., 210 f.). Nur auf den alttestamentlichen Bundesbegriff werden wir im Anschluß an die neutestamentliche Idee der *diakonia* (s. v. u.) noch näher eingehen haben.

Dies handelt es sich also für uns in erster Linie darum: wie bestimmte Jesus, wie erlöset die Apostel den Heilsgehalt des alten Bundes in seiner typisch-metaphorischen, göttlichen und menschlichen Bedeutung? Damit ist einleuchtend der wissenschaftlich-geizigen Untersuchung des alttestamentlichen Namens und seiner geschichtlich-menschlichen Entstehung im Tamm entgegenzusetzen. Was immerhin die im hohem Sinn aus dem Geist gegangene Bezeichnung durch Jesus und seine „Zeugen“ als Christen „die





Eschat\* und die „Gute Herbe“ (Job. 10, 10 vgl. 11, 16), die aus dem „Feiden“ und „allen Bitteren“ gemeinsam werden soll (Matth. 8, 12; 23, 19 vgl. Luk. 2, 21 i. w. u. § 29. a). Ahee — „das Geil kommt von dem Juben“ — so bezeugt es der Herr selbst im vierten Evangelium (Job. 4, 2). Und das „ganz Gesetz und die Propheten“ — sie „hangen“ — in dem Einem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (*ἀγαπᾶτε*, d. h. Ahee bewegt sich um diesen Angelpunkt s. Matth. 22, 40 vgl. mit 7, 12; Luk. 10, 26; Thue das, so wirst du leben). Und obwohl Jesus dieses Grundgesetz als ein „neues“ (*καινὴ ἐντολή*) Job. 13, 34 vgl. 1 Joh. 2, 7 f.) bezeichnet, weil und sofern es in ihm ein neues Recht enthält, so ist es doch inhaltlich eben das selbige, wie es „im Gesetz geschrieben steht“ (Luk. 10, 26 ff.; vgl. 5. Mos. 6, 5; 3. Mos. 19, 18).

Überhaupt aber ist im Munde Jesu das „Es steht geschrieben“ (*ἔχειν γεγραμμένον*) die letzte, entscheidende, weil göttliche Instanz, auf die er sich wie dem Besucher (Matth. 4, 7 ff.; Luk. 4, 8 ff.), so den Phariseern und Jüngern gegenüber beruft (Matth. 11, 22; Mark. 9, 12; Luk. 10, 26 f.; 18, 31; 19, 40; 20, 17; 21, 22; vgl. Job. 10, 31 ff.). Ja, bei all seinem Erleben und Erweisen bildet jenes Wort: „auf das erfüllt werde, was geschrieben steht“ die maßgebende alttestamentliche Grundbasis (s. Matth. 1, 22; 2, 17; 4, 14 u. und die oben citierten Stellen). Alle Propheten vor ihm erkannt er als Gottes „Knechte“ an, bis der Weinbergkämmerer in seinem Weinberg gefandt, bis Er, der „Sohn“ kam (Matth. 21, 37 ff.), von dem es heißt, daß ihm „alle Dinge vom Vater übergeben seien“, so daß „Niemand den Vater kennet, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren“ (Matth. 11, 27). Israel hatte wohl „Gott zum Vater“ (2. Mos. 4, 2; 5. Mos. 3, 2; 32, 6 vgl. 2. Sam. 7, 1.) und wußte ihn auch als „Vater“ anzurufen (Ps. 68, 2; 89, 27; Jes. 63, 16; Jer. 3, 4, 10; 31, 9; 32, 25; Mal. 1, 6; 2, 10; Micha. 14, 2; Sir. 38, 1). Es ist eine höchst eigentümliche, weil schriftbeweigende Rede, daß sich Jesus (Matth. 11, 26 ff.) den Väternamen Gottes gebraucht oder kundgethan haben soll (so z. B. Stoforsch Brocks u. A.). Besteht doch selbst Paulus dem Volke Israel die *κρίσησις* (Röm. 9, 1) zu. Aber freilich: die persönliche Gottesnähehaft auf Grund der Wiedergeburt durch den h. Geist (Joh. 1, 12; 8, 9 ff.; 7, 39; 1. Joh. 3, 1 ff.) ist uns erst in Christo verblüht und geübt geworden (vgl. Gal. 3, 26; 4, 4 ff.; Röm. 8, 2 ff.). Auch nennt Christus in ganz spezifischem Sinne Gott seinen Vater (Matth. 11, 26 ff.; Luk. 10, 21 ff.). Das ist die Einzige (Spezielle) der untestamentlichen Offenbarung, die sie namentlich im vierten Evangelium mit unerkennbarem Gelegnis gegen die einseitig jüdischliche Richtung zu Tage tritt (vgl. W. Waldenberger, Das Selbstbild. Jesu im Lichte der messian. Hoffnungen, S. 188B, S. 94 ff., und namentlich derselben „Vergleich des vierten Evang.“ 1898 S. 91 f.). Denn hier heißt es: „das Gesetz ist

durch Moses gegeben; die Gnade und Wahrheit ist (uns) durch Christus geworden (Joh. 1, 17), durch den, „eingeborenen Sohn, der in des Vaters Schoß ist“ (*εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς* Joh. 1, 18). Dieser — durch den die Welt gemacht ist — „kam in sein Eigenthum“ (Joh. 1, 10 f.), d. h. Er ist ihm nahegekommen bereits in der alleinstimmigen Offenbarungskräfte, im Israel ja als das „Eigenthumsvoll“ galt (1. Kor. 2, 2. Mos. 19, 5; 5. Mos. 7, 2; 14, 2; 26, 18 u.). Wie also Paulus (1. Kor. 10, 4) Christus als den „geistlichen Fels“ bezeichnet, der „mit Fleisch“ Fleischwurde (Joh. 1, 14) trankam, so ist nach Johannes der „mit Fleisch“ Fleischwurde (Joh. 1, 14) bereits (dem Geiste nach) vorher in sein „Eigenthum“ gekommen (vgl. 8, 2: „weil denn Abraham ward, bin ich); — nur daß, die Seinen ihn nicht anerkennen“, während er allen denen, die ihn aufnehmen (*ὅσοι ἄκουσεν αὐτοῦ* Joh. 1, 12), Macht gab, „Gottes Kinder“ zu werden. So erklärt sich auch — wie Waldenberger a. a. O. mit Recht hervorhebt — die sonst unverständliche Schwärmung des Jüdisers im Prolog und dessen wiederholte Aussage: „der nach ihm gekommen, vor ihm gewesen“ sei (Joh. 1, 20, 21, 22 f.); doch, „der nach ihm gekommen, vor ihm gewesen“ sei (Joh. 1, 20, 21, 22 f.); *ὁ ἄνωγετός* (*ὁ ἰσχυρός*). Sein wiederholtes: „das ist Gottes Stamm“ (1. Kor. 10, 22) wird auch erst im Lichte von Jer. 33, 7 (vgl. das Passchaltum 2. Mos. 12, 27) verständlich, ebenso wie der ihm gegebene Name „Messias“ (der „Gesalbte“ Joh. 1, 4; 4, 26 f.) aus 1. Sam. 2, 10; Ps. 2, 2 f. und jenes Bekennnis des Natanael (des „rechten Fürstentum, in welchem Jesus Hirsch“ war, Joh. 1, 41), daß Jesus, der „Gottes-Sohn“, der „König Israel“ sei (1, 49), weist und hin auf Ps. 45, 11; 89, 10 (vgl. Jer. 33, 21; 43, 12; Jer. 33, 2, 12; Jer. 3, 12; Sach. 9, 9).

Man hat vielfach behauptet, daß durch die Reden Jesu im vierten Evangelium ein (tenbergiger) antijüdischer Zug hindurchgehe. Zum Theil dürfte betonte man, daß er die Juden als „Kinder des Teufels“ brandlegte (Joh. 8, 44); und gewissermaßen beachtlich rede von dem, was „im letzten Gesetz“ (*ἐν τῷ ἔσχατῷ νόμῳ* Joh. 10, 24) vgl. 10, 24) geschrieben stehe. Aber hier handelt es sich doch um die Juden, die „nicht an ihn glauben“ wollten (Joh. 8, 44); und der Ausdruck „in eurem Geiße“ (NB mit Bezug wollen (Joh. 8, 44)); und der Ausdruck „in eurem Geiße“ (NB mit Bezug wollen (Joh. 8, 44)) weist die Gegner nur auf das von ihnen Anerkannt hin, dem ja auch Jesus den Stempel des unverständlichen Göttlichen aufsprüht, in dem er sagt: *ὁ θεὸς πατὴρ ἡμῶν* (Joh. 10, 25) vgl. 2, 21; 5, 26 ff.; 12, 28 ff.; 13, 12; 17, 21; 19, 24; 20, 17 überall das „Gefühlwerden“ des betreffenden Schriftwortes als entscheidendes Argument hervorzuheben nicht). Wie könnte auch in einem „antijüdischen“ Evangelium jener, schon oben hervorgehobene Satz sich erklären: *ὁ ἀκούσας ἐκ τῶν λόγων μου ἀμὴν* (Joh. 4, 22). Sind doch die Grundbegriffe des jehannäischen Evangeliums: *ὄψις*, *ἀγάπη*, ja selbst der Baggobegriff durchaus „alttestamentlich orientiert“. Wohlens die Apokalypse, der man mit Recht die Vertausch-

b. Dettlingen, Umschreibung Zugew. 11.















(Hugo Grotius) die rationaliftifche Auffaffung der altteftamentlichen „Offenbarung“ mehr und mehr wehrt. Troß des fupranaturalen Elements in ihrer Chriftologie, erfehen den Eorinthianen das N. T., wenn auch in manchen Stücken moralifch brauchbar (wähle), fo doch nicht unentwählig (non necessarium) für den chriftlichen Glauben (vgl. Kirfel, Die focin. Auffaffung vom N. T., 3. f. d. Th. 1862, IV). Die fpäterzeitliche (Traet. theol. polit. 1870), nach die cartesianifche Grundanschauung (vgl. Cartefius: Philosophia demp. 8. interpres 1666) machte die Philofophie zur fons et norma interpretationis (im Gegenfatz zur analogia fidei) und fol in der „Gefchichte“ Israels — ähnlich wie fpäter Veffing — nur ein Stück der natürlichen und providentialen „Erziehung des Menschengefchichts“. Im Zufammenhange mit der Wolff-Heinrich'schen Populärphilofophie wurde fodann (J. B. in Baumgarten's „Unterricht von der Anlegung der Schrift“ 1742) das national-jüdifche Element in dem Leben und der Entwicklung „altteftamentlicher Religion“ klar bervort. Der heiltsgefhichtliche Gefichtspunkt verlor fich mehr und mehr, und durch Semler's „Freie Unterfuchung des Atonus“ (4 Bde. 1771—75) und feinen Apparatus ad liberalem V. T. interpretationem (1779) erfehnt bereits vor einem Jahrhundert die modern-naturaliftifche Auffaffung der „Gefchichte Israels“ angebahnt. Was Semler das oeconomiam dicendi genus nannte, war nichts Anderes als eine Umdeutung der heiltsgefhichtlichen Offenbarung in „Temporales und Locales“. Hebräifch kritifirte er den „Jubelgeift“. Und befes „Jubergen“ fowohl der neuteftamentlichen Schriften veranlaßte ihn jene Accommodationstheorie aufzuftellen, in Folge deren felbft das Zeugnis Jefu vom Judenthum berührt erfehen (J. B. in der Lehre von den Tämmonen). Der Wolfenbüttler Fragmentift (Meimarus 1779) zog dann rüchftlos die Confequenzen; und Veffing wie Kant walteten in der Fortführung der „Gefchichtsmancheiten“, die als „zufällige“ für die moralifche und religiöfe Grundbilde des Chriftenthums „gleichgültig“ freien. Die Schleiermacher'sche Theologie konnte diefer Etözung am fo weniger Widerftand leiften, als das „hriftlich fromme Selbftbewußtfein“ — wie aus den „Reden über die Religion“ und der Einl. zur Glaubenslehre hervorgeht — fich zum altteftamentlichen Geseß und zur „jüdifchen Religion“ überhaupt lediglih kritifch und abfchwachend verhielt. —

Die rationaliftifche Kritik des N. T. am Anfang unferes Jahrhunderts trat mit dem vollen fprachlichen Apparat in der Vordergruud. Ein J. M. Eichhorn († 1827), W. Gesenius († 1842), Hupfeld († 1866), Ze Zeitz († 1849), W. H. Gwald († 1873), ff. Hübner († 1874) weiterreifen darin, die „natürliche Entwicklung Israels“, wenn auch noch nicht unter, providentialem Gefichtspunkte, zur Anerkennung zu bringen. Insonderheit begann die realiftifch-naturaliftifche Auffaffung, begw. „Reconftitution“ der altteftament-

lichen „Religions-Gefchichte“ fich Bahn zu brechen durch W. Zeitz (Die Krit. des N. T. 1835), Dr. Bauer (Krit. des N. T. 2 Bde 1838), Graf (Die gefch. Bilder des N. T. 1836) und namentlich Ed. Reuß (Gefch. der 3. Schriften N. T.'s 1861). Hier fetzt J. Wellhaufen ein — befonders mit feinen „Prolegomena zur Gefchichte Israels“ (1833, 4. H. 1835) und jüdifche Gefchichte“ 1894). — Die Kritik kaum Einzel, hier feiner Erwähnung zu thun, wenn nicht in diefen Verlach einer Umdeutung, ja einer vollkommenen Umkehr der gefamten altteftamentlichen Gefchichte unvertennbar dogmatifche Gefichtspunkte (wenn auch vorzugsweise negativer Art) mitwirkten. Außerdem hat fich ihm eine fo große Anzahl wiffenfchaftlich bedeutender Forfcher auf altteftamentlichem Gebiete (in und außer Deutschland) angefehnen, daß man förmlich von einer Wellhaufen'schen „Schule“ reden kann (ich nenne hier nur Budde, Cornill, Zuhm, Giefebrecht, Holtzinger, Knappfch, Guldke, Rastler, van Ruenen, Marti, Weinfeld, Kobertsen, Semik, Smerb, Stade, J. Volz u.). Dazu kommt, daß gegenüber der empirifch-gefchichtlichen kritifchen“ Refultaten nicht bloß die altdogmatifche Impirationstheorie, fondern jeder Glaube an eine offenbarungsmäßige Tradition N. T.'s grumbfölich untergraben wird. Troß ihrer positiveren Glaubensftellung nigt auch die neuere Vermittelungstheologie mehr oder weniger dazu, die Wellhaufen'sche Grundanfchauung sich anzueignen. Sie werden zwar die „altteftamentlichen Wurzeln für die neuteftamentlichen Grundbegriffe“ voll anerkannt (fo J. B. von E. Kittel) in der Einl. zum II. Bande feines großen Werkes N. u. V.). Aber die rein „gefchichtliche“ Deutung und Auslegung der altteftamentlichen Schriften ftellte diefe doch wefentlich auf einem Boden mit der „Kritik“ der „Gefchichte aller Völker“. Man fuchte namentlich aus der fpäteren (judaiftifch-apokryphen) Hebräerliteratur die neuteftamentlichen Grundgedanken her-zuleiten (fo namentlich Gunkel, Habensperger, Baumiffin, Bier, Ravnou u. A. m.). Der heiltsgefhichtliche Boden und der über-natürliche Charakter chriftlicher Offenbarungsgedaltion brachte hier glänzlich unterwühlt und untergraben zu werden. Selbst die Erben Schleiermacher'scher Gefchichtstheologie und Doppel'scher (fpeculativer) Gefchichts-Conftitution der-möchten fich dem fadentretenden Einfluffe jener „modernen“ Anfaffung nicht widerftanden, gefchwäche denn hier einer Raum entgegenzutreten. So bewegt fich J. B. Pfeifferer auf diefer fchönen Ebene, indem er (Einl. der poet. Theol. 1891, S. 389) fich für die „Wellhaufen'sche Theorie“ begeistert, durch welche geht „Alles in der Gefchichte Israels“ unentwählig hergeworfen fei, „amloß nicht alle gefchichtliche Entwicklung“ verfeuert. Und wie Bender (Wesen der Relig. 1886, S. 58), fo fetzt auch Sieber (Relig. phil. 1890, S. 138 ff.) voraus, daß die Religion Israels „unentwählig jemitifches Heidenthum“ gewesen fei (f. a. Gumbertain n. u. O. S. 220 ff.).

Wie von diesem Standpunkt aus der wunderbare Name „Israel“ („Gotteskämpfer“) verstanden werden kann; wie, warum und durch wen die großartige Exodion der 11- und Patriarchengeschichte entstanden sein soll; wie und woher die auf einander folgenden Bundschlüsse „Gottes mit seinem erwählten Volk und der wachsende Wissensfortschritt ohne die voranstehende Liegeperiode zu erklären sei; wie die ehrene Gestalt Moses, des alttestamentlichen Bundesmittlers, jener „geschichtlichen Entwicklung“ eingefügt werden soll; wie das Prophetentum (Hera und Amos ohne das vorhergehende, schriftlich fixierte mosaische Gesetz) als Schöpfer und Herald des nun erst beginnenden „ethischen Monothetheismus“ verwerthet werden kann; wie endlich der gewaltige und großartige Göttembau alttestamentlichen Schriftthums durch massenlose spätere Redactions-Verfasser hergestellt worden ist; — das sind alles Fragen, die unbeantwortet, „Probleme“, die nicht sowohl „geheimnißvoll-oderbunden“, als „offenbarig-verborgen“ bleiben. Es wird aber durch jene vagen Hypothesen nicht bloß die alttestamentliche Heilandsökonomie unverständlich, indem auch der neuteamentlichen Heilandsökonomie das Fundament entzogen. Die göttliche Vectorität Jesu, der sich auf den wahren „Gott Abraham, Isaaks und Jacobs“ beruft und auf „Moses und die Propheten“ sein Selbstzeugniß stützt (s. o. S. 619 ff.), hat seine Geltung verlohren; und die Anerkennung der alttestamentlichen Liebeslieferung als einer göttlich verhängten und wunderbar beglaubigten vom Seiten der Apostel (s. o. S. 626 f.) muß als „theologische Behauptung“ oder gar als Zeugniß ihres bejahenden Urtheils gelten!

Wir sind weit davon entfernt, dem dogmatischen Gesichtspunkte aus der historisch-kritischen Forschung Raum und Zügel entgegen oder ihr die Richtung anzuweisen zu wollen. Im Gegentheil: da! hier wollen wir dafür sein, daß durch scharfsinnige Einzeluntersuchung und sprachwissenschaftliche Genauigkeit das große, gewaltige Gebiet alttestamentlicher Schriftthums immer menschlich näher gerückt werden ist. Da wir können es nur anerkennen, wenn die emsige Detailforschung neue Gesichtspunkte eröffnet für das allmähliche Werden göttlicher Offenbarungsökonomie. Aber es waltet hier nur zu leicht ein negativ-dogmatisches Interesse der und steht den freien, unangewiesenen Willkür, indem man sich von dem herein mißtrauen oder ablehnend allem Wunderbaren (in That und Wort) entgegenstellt und namentlich den allmählichen, gottgeleiteten Wissensfortschritt nicht zugestehen will (vgl. den schönen Vortrag von Rittler: „Prophetie und Weissagung“, 1899). In Folge dessen geräth man in die Gefahr, willkürlich constructiv zu verfahren. Man stellt mit dem alttestamentlichen Schriftthum ähnliche Wünsche an, wie einst 5 Jahr mit dem neuteamentlichen. Wir sind jetzt davon überzeugt, daß die Wellenlinien-Hypothesen, die jetzt ebenso so vorgehen sind wie einst (vor einem

halben Jahrhundert) die so sicher sich gebärdenden Theorien der Tübinger Schule, aber kurz aber lang einem ähnlichen Geschick verfallen worden.

Eine solche Prognose zu stellen gehört freilich aus viel vorzuziehen Systematiker kaum. Wir dürfen uns kein Urtheil erlauben über das Detail jener Untersuchungen, die wir einer streng wissenschaftlichen Controle zu unterziehen nicht im Stande sind. Aber das tritt jedem Unbefangenen entgegen, wie bedenklich jene kleinlauterliche Methode, wie schwach fundamentirt die Grundanschauung und wie wenig geschichtlich die allgemeine Schlussfolgerung ist. In Folge der Metakritik jener Wägen liegenden und Ramsel verflüchtenden „Kritik“ verflüchtigt sich nur zu leicht der Blick für das Stanoble der durchschlagenden Gottesgeboten in der Heilandsökonomie des alten Bundes. Der laute Einzelkammer sieht man den Wald nicht mehr. Dem philologischen „Sprachgefühle“ wird ein viel zu weiter Raum gegeben. Auch dem relativ geringen Umfang der hebräischen Literatur meint man in Bezug auf den sogenannten „Sprachgebrauch“ verschiedener Zeiten eine Scheidung und Gruppierung der „Handschriften“ vornehmen zu können. Und was ist die Folge? Selbst unter dem, die da in sprachlicher Hinsicht meinen „das Geos nachzu hören“, — wach eine Differenz des Urtheils, wach unzuführender Laster in etymologischer und lexikalischer Hinsicht! — Tage kommen mannißgode, auch dem Nichtschmann auffallende Fehler der Methode, die zu falschen oder vorzügen Schlußfolgerungen geben: so vor Allem, wenn aus der Richterbedürftigkeit und Nichtbeachtung eines „Gegens“ auf sein Nichtvorhandensein geschlossen wird (gemäß dem vielfach mißbrauchten argumentum a silentio); oder wenn man die wörtlich gebrauchten Aussagen des oberrichtigen Volkes Israel als Argument für seine ursprüngliche Nichtigkeit, so rein heidnische Gottheite verwerfen! Das Alles ist kein Beweis wissenschaftlicher Grandition und maßvoller, vorurtheilsober Kritik. Im Gegentheil. Wir spüren etwas von dogmatischer Befangenheit — wenn auch im negativen Interesse. Stat pro ratione voluntas — negandi et cavillandi!

Sollen wir nun dem gegenüber und auf den Standpunkt alttestamentlicher Inspirationslehre zurückgehen? Sollen wir uns im „bibelglaubigen“ Interesse der gesund historischen Betrachtungsweise verschließen? — Das Interesse der gesund historischen Betrachtungsweise verschließen? — Das hindert das Kind mit dem Hebräer zu schätzen. Der ungeschichtliche Spiritalismus — wie er seiner Zeit im Heugartenbergs's „Christologie“ des K. T. S. (S. 2. B. 2. H. 1864 - 57) unter pietistischem Einfluß zu Tage trat — hängt neuerdings wieder an, sich wohnlich in potenzierte Weise geltend zu machen. Die sonst verdienstvollen Arbeiten eines F. H. Franke (Denkmalbuch, 2 B. 1834 ff.), Hävernick (Gesch. d. E. in K. T. 3 Theile, 1897 ff.), Reil († 1888) tragen mehr oder weniger alle den Typus der Heugartenbergs'schen Exaltation. Israel's Bergengott wie Zukunft wird „göttlich“ geachtet,



welt können wir nur auf Grund unseres Real- und Idealprinzips eine dogmatische, für den christlichen Glauben werthvolle Lebensformulierung wagen. In dem „Christus für uns“ erschien bereits (§ 27, 1) die allgemeine menschliche (humane) Bestimmung und universelle Tragweite der Veröhnungsthatfache und des göttlichen Heilswillens verbürgt. Durch den „Christus in uns“ wird aber jener Missionsanruf gemacht und jener Missionsabdruck vertieft, der „alle Geschlechter auf Erden“ mit dem Segen der erlösenden Gottesliebe innerhalb eines Reiches Gottes umfaßt (§ 25, 1). — Betrachten wir jedoch den tatsächlichen Zustand der heidnischen Völkermwelt, soweit sie sich uns außer Christo darstellt, so tritt uns da keinerlei Akt von Heilsgewißheit, geschweige denn eine positive, runderbar heilsgeschichtliche Selbstbegeugung Gottes im Sinne des Evangeliums, d. h. der Gnadenbottheit entgegen. Auch fehlt ihr ein derart verbürgtes Schriftbildmal göttlicher Erlöserliebe, wie es sich uns im A. T. darstellte (§ 28, 2). Zwar gründeten sich die entwickelteren heidnischen Natur-Religionen — namentlich der orientalischen Kulturvölker (Ander, Chinesen, Perier, Aegyptier) — auf „heilige Schriften“, die sie als „göttliche“ verehren und als maßgebend für Glauben und Leben ansehen. Aber diesen fehlt eben der heilsschaffende Grundgedanke des Einen heiligen Gottes der Liebe und des Erbarmens.

Selbst der Mahomedanismus, der als eine nachchristliche Nichtreligion hier außer Betracht bleiben muß, weil sein Koran sich von den sämmerlichen Schriften der alt- und neuteamentlichen Offenbarung nährt, weiß im Grunde nichts von einem Gott der Gnade, sondern bleibt bei seiner abstract monotheistischen Tendenz in abergläubischem Werthdienst und famolistischem Terrorenismus hängen (I. Bd. I, § 14, S. 229 ff.).

Die unter allen heidnischen Völkern verbreitete und trotz aller Verwilderung sich erhaltende Tendenz auf Religionsübung und Kultusgemeinschaft weist zwar auf ein allgemein-menschliches Bedürfnis hin, das Verhältniß zur „Gotttheit“ zu regeln, um das individuelle Leben zu erhalten und das Gemeinschaftsleben dem Willen der Gottheit gemäß zu gestalten. Ja, in der allgemein verbreiteten heidnischen Magie (Zauberwesen), wie in der geheimnis-

vollen Mantik (Orakelwesen) stellen sich uns abergläubische Zerrbilder der „Offenbarung“ dar, die aber nie eine volle und wahre Befriedigung des Heilsbedürfnisses zur Folge haben. Trotz wiederholter Sühnopfer und asketischer Leistung, trotz Gebetsübung und Selbstkasteiung tritt nirgends der Friede der Heils- und Lebensgewißheit, geschweige denn der zuversichtliche Glaube an die Liebe Gottes uns entgegen. Im Gegenteil: die Hoffnungslosigkeit in die Signatur des ebt heidnischen Bewußtseins; und wo die Gottlosigkeit überhand nimmt oder mit der Ungerechtigkeit die Lieblosigkeit Hand in Hand geht, erweitert sich das Reichthum Satans, der sein Werk thut in den „Kindern des Unglaubens“ (I. o. § 20, 2). Creaturdienst und Vielgötterei, Dämonenfürcht und Wundersucht, oder — bei höher entwickelter Geisteskultur — Pantheismus und Dualismus, Unglaube und Aberglaube — das sind die charakteristischen Kennzeichen jener pathologischen religiösen Entwicklung, wie wir sie in unserer Principienlehre (Bd. I, §§ 10—14) eingehend charakterisirt und beurtheilt haben.

Ob in der Heidenwelt die allmähliche Entartung (Exarabation) einer ursprünglich reinen (henothetischen) Ureligion anzunehmen ist, oder ob als das Ursprüngliche eben die Naturanbetung (Sonnencult, Erleencult, Thiercult, resp. Krinidismus, Idolenismus, Heilthümus, weiß verbunden mit polytheistischem Dämonencult oder Schamanismus und Zauberkunst) anzusehen ist, ist eine religionsgeschichtliche Streitfrage, die mit beidem) anzuführen ist. Für die erstere dogmatische Behauptung wohl kaum zu entscheiden ist. Für die letztere Ansicht treten manche Spezialforscher ein wie z. B. Roth, Die höchsten Götter der arischen Völker (Zeitschr. f. d. morgenl. Ges. 1852, 1); Max Müller, Essays der arischen Völker (Zeitschr. f. d. morgenl. Ges. 1852, 1); W. von Strach, Essays zur allg. Rel. Wissenschaft, 1874; E. von Stransky, Essays zur allg. Rel. Wissenschaft, 2 B., 1897. — v. Orelli, Allg. Rel. Gesch., 1899, und das ältere, aber immer noch brauchbare Werk v. Wuttke, Gesch. des Heidenthums, 1862-54.

Jedenfalls ist innerhalb der gesammten Völkermwelt eine positive Selbstoffenbarung des Heilsgottes in Wort und That, kurz eine heilsgeschichtlich wunderbare „Revelation“ (wie in Israel § 28, 2) nicht nachweisbar. Vielmehr hat Gott die Heiden ihre „eigenen Wege“ creatürlicher und natürlicher Entwicklung gehen

lassen wollen (Apostelg. 14, 16). Darin liegt aber ein Moment negativer Heilsvorbereitung, die von hoher pädagogischer Bedeutung ist. Insonderheit läßt sich eine tiefgreifende Manifestation göttlichen Heilswillens in der providentialen Geschichtsleitung der Völkerwelt nachweisen (I. o. § 14, 2). Ein Zeugnis dafür ist die Thatfache, daß auch die Heiden es nicht lassen können, nach dem „unbekannten Gott“ zu suchen (Apostelg. 17, 23 ff.). Auf geschichtlichen Wege bilden sich unter ihnen wenn auch abgeblaßte Traditionen (Sagen, Mythen) der göttlichen Offenbarung (§ 16, a). Zugleich geht eine fortschreitende Kultur-entwicklung mit dem Kultusbedürfnis Hand in Hand. Die sich bekämpfenden Gegenkräfte der einzelnen Volkspoliter (Nationalitäten) treten allmählich zurück und bereiten in der Form von Weltreichen einer unversehrten Humanitätsreligion die Bahn. Kunst und Wissenschaft, Handel und Wandel, Staatenbildung und Rechtsordnung — namentlich in der klassischen Welt des Griechens und Römertums — bilden ein gleichsam „aufhaltendes“ Element (ein *καταξορ* 2 Theff. 2, 2) gegenüber den satanischen Mächten des Verderbens und gegenüber der Gefahr eines gänzl. geistl.-sittlichen Ruins. Und in der allgemein sich ausbreitenden (griechischen) Weltsprache wird das Mittel beschafft, um in der „Fülle der Zeiten“ das „Evangelium vom Reiche“ aller Welt (von Jerusalem bis Rom) zu verkünden (I. u. u. § 30, 2).

2. Welches sind denn nun die nachweisbaren Offenbarungsmedien, durch die sich der wahre lebendige Gott auch der heidnischen Völkerwelt bezeugt hat? Denn ohne jegliche Offenbarung, ohne eine Art von Selbstmanifestation Gottes käme weder ein Religionsbedürfnis, noch ein Kultus — als die versuchte Befriedigung dieses Bedürfnisses — zu Stande (I. Bd. I, § 7).

Wir haben schon früher darauf hingewiesen (§§ 21 f.), daß trotz der knechtenden Macht der Sünde ein Rest des Gottesbildes, eine Ahnung des Göttlichen, ein Bedürfnis nach Gottesverehrung auch dem „natürlichen Menschen“ innewohnt (vgl. §§ 1 u. 19, 2). Die irdische Naturwelt, als Boden der Geschichte (§ 11), die

Werke der Schöpfung predigen als solche — wenn auch in verblühter Sprache — von der Herrlichkeit Gottes. Und daß der heidnische Mensch diese Sprache vernimmt und auf dieses Naturzeugnis achtet, erweist sich selbst aus seinem, wenn auch „unverständigen“ Naturdienst. Wo er „an den Werken der Schöpfung“ etwas von der Gottheit „geistig erspührt“ (Röm. 1, 20 f.) drängt es ihn, das Knie zu beugen, auch wenn er nicht klar und bestimmt weiß, wie dieser allmächtige Natur-Gott — der ja auch als „höchster Gott“ oder als eine Menge von „Göttern“ (resp. Dämonen) in den Naturgewalten erscheint — gegen ihn gesinnt ist.

Da kommt nun das mahrende und ansetzende Gewissen dazu. Ohne es als „Stimme Gottes“ im Menschen zu verheerlichen (apothéosieren), durften wir es doch als „Rest des Gottesbildes“ (S. 444 f.) im sündig gewordenen Menschen bezeichnen. Es ist und bleibt die eigentliche Appellationsinstanz für alle göttliche Selbstumgebung in der Brust auch des Naturmenschen oder des Heiden. Und da gehören die beiden Großmächte Kultur und Gewissen zusammen, als Triebfedern der Menschheitsentwicklung. Das Gewissen, als sittlich-gesetzgebende Macht, entwickelt sich und erhält seinen positiver Inhalt nur innerhalb der geschichtlichen Entwicklung der Kulturgemeinschaft. Das *sum cuique* und *neminem laede* gilt auch dem ausgeprägten sittlichen Bewußtsein des Heidentums als feststehende (religiös motivierte) Regel. Und sofern das Gewissen zugleich als praktisches Gottesbewußtsein universeller Art bezeichnet werden kann, drängt es die heidnische Völkerwelt innerhalb der Kulturentwicklung immer wieder zur Kultusgemeinschaft. Befriedigung und Befriedigung im wahren Sinne vermag es freilich nicht zu beschaffen. Es weckt wohl jenes Sehnen und Suchen nach Gott. Aber der Eine wahre Gott bleibt ihnen der „unbekannte Gott“, dem sie „unwissend“ Gottesdienst thun. Ja, er wandelt sich ihnen in das fürchtbare und unanbetbare „Schicksal“ (*μοιρα, συμφορα, fatum*). Die eigentlich religiöse und kultische Verehrung richtet sich aber auf die vielen Götter, die als Personifikationen der Naturmächte das heidnische Panthe-

monium bilden (f. o. S. 414 f.). So wird ihr „Gottesdienst“ zum „Creaturdienst“ (Röm. 1, 21 f.). Der Zwiespalt im Innern bleibt ungelöst. Jener philosophisch (im Stoicismus) sich ausprägende Pantheismus und jener cynisch sich geberdende (epikuräische) Materialismus — sie sind beide nicht im Stande den tatsächlichen Dualismus zu überwinden, der die heidnische Weltanschauung kennzeichnet (vergl. Vd. I, S. 169 ff.). Geist und Materie, Gutes und Böses, Freiheit und Notwendigkeit, Gott und Welt bilden hier eine unaberrückbare Kluff. Der Unglaube ringt mit dem Aberglauben und dieser überwuchert schließlich alle Culturgebiete und wandelt sie in Sumpfgäbe. Die stitliche Entartung macht Niefenfortschritte und das Heidenthum scheint vollständig zum Machtgebiet Satans (§ 20, 2) geworden zu sein (Röm. 1, 21 ff.).

Und doch zieht sich ein Sehnsuchtsseufzer hindurch in der gesammten unter dem Schatten des Todes wandelnden und von der Macht der Sünde gezeichneten heidnischen Völkervelt — ein Beweis dafür, daß die göttlichen Offenbarungsmebien in Natur und Gewissen dazu ausreichen, das Suchen nach Gott und den Heilsdurst immer wieder zu wecken. Positive Befriedigung findet ihr tiefes Heilsbedürfnis nicht. Und der Humanitätsgedanke, der hier und da bei den Griechen und Römern, Indern und Persern ahnungsvoll zum Ausdruck kommt, vermag nicht die tatsächliche Völkereindichtheit zu überwinden. Der mit der Sünde zusammenhängende Gegensatz der Nationalitäten und der leidenschaftliche Massenhaß fördert die gesunde Gemeinschaftsbildung und macht den Schrei nach Frieden, nach Erlösung, nach Versöhnung, nach einem alle Völker umspannenden „Reich Gottes“ zu einem allgemein menschlichen, aber tatsächlich unerfüllten und — wie es scheint — unerfüllbaren.

3. Dieses Sehnen und Suchen ist durchaus kein Erweis dafür, daß die Heiden auf „eigenen Wegen“ auch das Ziel einer Gottesgemeinschaft und Brüdergemeinschaft (§ 20, 2) wirklich zu erreichen im Stande sind. Lediglich Gottes unversehler Heils-

wille (f. o. §§ 26 f.) verbürgt und die Gewißheit, daß seine Offenbarungsökonomie der gesammten Völkervelt gilt. Wie und wann Gott die einzelnen Personen — gleichsam die einzelnen Tröpflein im Völkermere — zu sich zieht und sammelt, ob und auf welche Weise er namentlich jene Millionen, die als Heiden verstorben sind, ohne vom Evangelium etwas gehört zu haben, zur Entscheidung bringen oder der Heilsnade in Christo theilhaft machen will — das wissen wir nicht (f. jedoch §§ 57 und 57). Entscheidend für ihr Geschick wird jedenfalls die Stellung sein, die sie zu den ihnen gewordenen Offenbarungsmebien (Natur und Gewissen) eingenommen und behätigt haben (Röm. 1, 20; 2, 14 ff.). Das göttliche „Reich nicht“, d. h. die Sparfameit und Zurückhaltung seiner Selbstbezeugung auf diesem Gebiete ist ein Zeugnis dafür, daß Gott die Freiheitsentwicklung auch der sündigen Menschheit respectirt. Jene providentielle Geschichtsleitung (f. o. sub 1) und diese durch Natur und Gewissen wahrgeraufene Heilssehnsucht in der Heidenwelt (f. o. sub 2) soll immer wieder in dem Gottesvolf (f. § 28) das Bewußtsein des ihm von Gott anvertrauten und auferlegten Missionsberufs wecken und säkern. Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (1 Tim. 2, 4 ff.). Aber er will es auf erzieherischem Wege. Nicht durch eine plötzliche Weisheitsausgießung, noch auch durch einzelne Stürmer und Dränger soll der gottentfremdeten Völkervelt das Licht aufgehen und die Sonne des Heils ersehen. Zwar ist von Anfang an dem Volk heilsgeschichtlichen Berufs der Universalismus göttlicher Offenbarungsökonomie fund gethan worden (f. w. u. sub 2). Aber die Durchführung soll sich durch die Jahrhunderte in allmählichem Werdegang vollziehen. Der Menschheit durch Menschen zu helfen und sie der erlösenden Liebe Gottes in Christo, dem Gottes- und Menschensohne, gewiß zu machen — das ist das Ziel. Es konnte aber erst in der „Fülle der Zeiten“ dieses Ziel in Aussicht gestellt und bestimmter erfüllt werden. Für das Verständnis dieser göttlich-pädagogischen Teleologie mußte sowohl Israel, als die heidnische Völkervelt vorbereitet sein.







zum Vorwurf gemacht. Ja, die gesammte Bewegung der Renaissance und des Humanismus im 15. und 16. Jahrhundert reichte mit durch Hinneigung zum heidnischen Klassicismus dringt. Aber erst in der Zeit der sogenannten „Aufklärung“ im 17. und 18. Jahrhundert beginnt die eigentliche Beherrschung der „natürlichen Religion“, bald mehr deistisch, bald mehr pantheistisch gefärbt und moldit. Jenes findet sich bei den englischen und französischen Dichtern; mochten sie nun, wie Herder von Goethe (so religiös gestimmt 1844) und seine Nachfolger (bis Humboldt) das Christenthum, das so „alt als die Schöpfung“ sei, auf das Niveau des allgemein menschlichen Gottesbewusstseins herabdrücken, oder aber mit jenem Konfessionsföden: reformation à la nature sich auf die höchste Ebene des heidnischen Naturreligions begeben. Jene anjünglich vielleicht fromm gemeinte Apathese des „moralischen Gottesbewusstseins“ emigte schließlich mit jener Platon, weit unter das Niveau des natürlichen Heidenthums herabstufenden Apathese der „Vernunft“, die trotz der „humanen“ Ideen von „Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit“ das französische Volk fort auf den Abgrund des Atheismus getrocket hat.

In Deutschland war es namentlich die Leibniz-Wolffsche Popularphilosophie, die für die allgemeine menschliche „natürliche Religion“ schwärmte und trotz der exakten Gedanken in Lessings „Erziehung des Menschen“ (1780) und in Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1804) jener allgemeinen Humanitäts-Religion die Bahn brach, die die Grenzen zwischen Natur- und Heidenthumbearbeitung verwischt, ja, Sokrates und Christus, Buddha und Jesus als gleichwertige religiöse Wesen in Parallele setzte.

Die an Spinoza anknüpfende pantheistische Speculation der Neuzeit kam — trotz der spezifisch anderen Weltanschauung — jener deistisch und naturalistisch meistierten „Verbeibereitung“ Her' entgegen. In der „Sturm- und Drangperiode“ ward das: „Ged' unerschlagenen Religionen“ mit dem Bemühen verbunden, daß man „ans Religion“ sich zu „keiner Religion“ bestimmen wolle. Die „Götter Griechenlands“ begannen in dem humanitäts-poetischen Idealismus wieder eine entscheidende Rolle zu spielen. Bewogte sich doch unser Dichterstark — ich erinnere an seine Beherrschung der Helene und ihrer Verbindung mit Faust — in der heidnisch-klassischen Tradition, wie in seiner zweiten Heimath. Besonders hat die Hegel'sche Philosophie die altspinozistische Lehre von der wahren humanen, als der Geburtsstätte Gottes, neu zu beleben gesucht. Ja, selbst Schlegelwagner mit seiner platonisch angehauchten Mythik widmete dem „heiligen Spinoza“ eine Ode. Und dieser zu erst heidnischen Determinismus sich hinaufspezialisierende Jude bübet — wie nicht bei Lessing und Goethe — so noch gegenwärtig eine Haupt-Appellationsinstanz für all' jene „modernen“ Geister, die Ströme des

Religion zu etablieren und das idealistische Heidenthum als die „natürliche Religion“ zum Schibboleth zu erheben suchen.

Trotz der Einsprüche A. Reich's (S. 27), macht sich heutzutage die Beherrschung des Heidenthums namentlich in der Schwärmerei für Buddhismus und indogermanisch-ariatische Religionsüberlieferung geltend. Ich verweise beispielsweise auf den „Buddhistischen Katechismus“ von Subhadra Wittke (ber in Berlin 1888 die 8. Aufl. revidirt) und neuerdings (bei H. St. Ham-berlein, Grundrissen des 19. Jahrh., 1900, 2 Bde.) auf den Protest gegen „jemitische Traditionen“ innerhalb der „Christlich-germanischen Entwicklung“ — Ja, man sucht sogar durch Compromisse — wie vor Kurzem beim Religionskongress in Chicago und gegenwärtig für die Weltausstellung in Paris — alle Religionsgegenstände zu überbrücken, indem man sie einfach ignoriert! Daß auf diesem Wege — gleichsam durch eine „religiöse Equivocation“ — keine wahre Einigung erzielt, sondern in Folge der Eufonien nur die Confusion vermehrt wird, liegt für jeden Verstandigen auf der Hand. Der Allem wird durch solch' eine Neuerung dem Missionswerk, wie dem gesunden Missionstrieb der Christenheit der motorische Nerv unterbunden. Die Kiese in der armen, unter der Heilungsgewißheit leuzenden Heidentwelt ist wesentlich bedingt durch den Glauben an den Christus, außer welchem kein Heil und keine Heilsgewißheit möglich ist (Apostel, 4, 12).

### Drittes Capitel.

## Die „Fülle der Zeiten“.

(PleromatoLogie)

### § 30. Der Zeitpunkt der Reise für die Verwirklichung des Heilsvathschlusses.

1. Es drängt sich uns hier zunächst eine ernste Zweifelsfrage auf: inwiefern und inwiefern sind wir berechtigt, eine wie es scheint, rein geschichtliche Untersuchung — nämlich über den Zustand des Judenvolks und des Heidenthums kurz vor der Erscheinung Christi — mit dem christlichen Heilsglauben in Zusammenhang zu bringen, d. h. in der Dogmatik als einen Glaubens-Artikel zu behandeln? — Die Antwort können wir nur im engsten Zusammenhange mit unserer Real- und Idealprincip geben. Es



Alle diese wunderbaren Momente sind nicht etwa Erfolge einer unvermittelten (willkürlichen) göttlichen Vorherbestimmung. Sie sind in der That eine innerlich notwendige Frucht der bisherigen Entwicklung. Inner göttliche „Rathschluß“, soll er sich anders in einer der Reinkarnation zugänglichen und verstehbaren Weise erfüllen, setzt die allmähliche Anbahnung des gottgewollten Zieles voraus, d. h. er nimmt die eigenartige Geistrichtung des klar gewordenen Judenthums und die colossale Maßstabsetzung des heidnischen Weltreichs mit auf in den Heilskanon, aus eben jenen „Zeitpunkt der Reife“ herbeizuführen. Dieser kennzeichnet sich aber dadurch, daß sowohl in der heilsgeschichtlichen Pädagogie Israels (§ 28), als in der weltgeschichtlichen Führung der Gegenwart (§ 29) das zur Reife gelangt sein muß, was uns als der gottgewollte Zweck beider Vorbereitungsgebiete entgegentrat.

2. Israels Mission, Volk heilsgeschichtlichen Verurs zu sein, gelangt zu vorläufigem Abschluß mit dem Moment, wo sich die particularistische (unvollkommene) Form der Gesetzesoffenbarung (§ 28) erschöpft und überlebt hat. In dem fanatischen, dem Geist und Wesen alttestamentlicher Gottesoffenbarung sich mehr und mehr entfernenden Judenthum gelangt jene Tendenz auf den Höhepunkt, das eigenartig ausgeprägte „Gesetz“ als die vermeintlich ewige und einzige Gehalt der Gottesverehrung und Heilserlangung äußerlich (durch Einzelgebote und Ceremoniendienst) zu umschranken. Gleichzeitig wird die national-politische Seite des jüdischen Volksthum, d. h. die theokratische Eigenart seiner Rechtssetzungen in fleischlich-realistischer (hierarchischer) Selbstverherrlichung betont und als dauernde göttliche Prärogative geltend gemacht. So ward das Judenthum reif zum Gericht, sei es durch pharisaisch zugespitzte Tugendheuchelei und kleinlauterbische Menschenfälschung, sei es durch sabbuccaisch verflachte und weltliche Formeln einer „orthodox“ sich gebärdenden Lehrüberlieferung. Beide sektarischen Richtungen trachteten darnach, auf dem Boden eines abstracten Monotheismus die „eigene Gerechtigkeit“ aufzurichten und das angemachte „Monopol“ der wahren Gottesverehrung allen anderen Völkern gegenüber zur Geltung zu bringen. Trotz der zähen Bewahrung des monotheistischen Gedankens ist doch der Grundzug der jüdischen (stimmlich sich ausprägenden) „Orthodoxie“

jene eingebildete Selbstkraft und scheinheilige Selbstgerechtigkeit, wie sie notwendig aus dem theokratisch-nationalen Fanatismus und zugespitzter, ceremonialgeheißlicher Engherzigkeit hervorgeht. Selbst die Messias Hoffnung richtet sich auf Verherrlichung des eigenen Volksthum, während die starr-befristete Formulierung ihrer Gottesidee nicht im Stande war, die Juden wesentlich über das Niveau der heidnischen Völkermelt zu erheben. Ja, ihre reinere Gotteserkenntnis und ihre fanatische Abkehr der Heils- und Gnadenboshaftigkeit machte sie doppelt schuldig und strafbar. So erklärt sich uns die Nothwendigkeit des Eintrettes einer entscheidenden richterlichen Selbstoffenbarung des Heilsgottes Israels. Sonst wäre sein heiliger Name zur Schmach geworden unter allen Völkern. Die alte Form mußte zerbrechen und der ewige Heilsgehalt der Bundesoffenbarung in Israel zu seiner wahren Erfüllung gelangen (s. o. § 28, a).

Die geweckte Empfänglichkeit für das kommende Heil tritt nun aber gerade in jener „Zeit der Fülle“ bei den tiefsten Gemüthern unter den Juden zu Tage, bei den sogenannten „Stillen im Lande“. Jene Gerichtsreise war die negative, die heisse Sehnsucht nach dem wahren messianischen Erlöser die positive Voraussetzung für den wirklichen Eintritt des Heilandes in die Welt. Und wie der letzte Prophet des A. B., Johannes der Täufer, mit seiner Gerichts- und Bußpredigt gegenüber dem sicher sich bänkenben Judenthum die Höder und Berge der Selbstgerechtigkeit wegräumen suchte, so wies er zugleich die demüthig Hartenden und Bußfertigen auf den in ihre Mitte getretenen Heiland, als auf den „Lamm Gottes, das der Welt Sünde wegnimmt“ gekommen sei (Joh. 1, 29. 36). Als Abwertsbote soll er dem Herrn zurichten ein „bereitet Volk“ (καὶ κατασκευασμένον Luk. 1, 17. 18), das durch die Erkenntnis des Heils zum „Weg des Friedens“ gelangen möge. So verkörpert er uns gleichsam das pleromatische Moment jener wunderbaren Zeitenwende. Und wie die Pharisäer und Sabbucäer und das verflüchtete Judenthum zeigen, so scheint jene geheimnißvolle Seite der Essener ein Sammelplatz für jene sehnen-



haben keine bessere" . . . denn: „so erkennen wir immer mehr, in welchem Maße die Weisheit vorbereitet waren, das Evangelium aufzunehmen“.

Diese „einfache“ Herübernahme eines geradezu Scheußlichen, weil schamlos-verächtlichen und gährendermaßen Kallus soll also wirklich die Entleerung des „Christentums“, zu die Entscheidung Christi in der Fülle der Zeit „erklären“? Selbst die alten Weisheitslehrer, wie: „Tod einzig Licht geht da hinein, giebt der Welt einen neuen Schein“ sollen der Wiederhall jenes heidnischen, menschenvergäblichen, widrigen und gottlosen Kaisertums sein! Harnack geht zu (Christi Welt 1500 Nr. 2), doch (nach Vul. 11. 21; vgl. Matth. 12. 21) Christus als der „Stürzer über den Stürzer“ gekommen sei, um ihm „seinen Hornsich zu nehmen“. Der „Hornsich“ war aber nicht die „Götterbildwerke“, die dem Kaiser zugeschrieben wurde — wie Harnack meint. Dem Kaiser soll ja nach Christus (Matth. 22. 21) die scharfbige Ehre fürcht gestollt werden. Der „Kaiser Götterbild“, dem er „den Hausvater rambte“, war vielmehr der Satan, der „Herr dieser Welt“, den auszulösen und zu überwinden er gekommen zu sein bekant (Vul. 11. 20; Matth. 12. 28; Marc. 3. 27; vgl. mit Joh. 12. 31; 14. 30; 16. 11). Wo man freilich den Satan und dessen Reich mit vornehmem Wohlbehagen bei Seite liegen läßt (I. o. § 20, c), und den Kaiserallt jener Zeit zum Analogon, ja in gewissem Sinne zum Verkörperungspunkt für die „Entstehung des Christentums“ und die Bekehrung des „Welt-Menschen“ zu machen mag, da verkant und vernichtet man den spezifischen Offenbarungskarakter der Heilsreligion und vermengt sie mit dem eudämonistisch-ethischen, weil rein weltlichen Hoffnungen eines emporsteigenden, den Kaiser als „Gott der Erde“ anerkennenden Heidentums. Welche tiefe Bedeutung die ungebillte Heilssehnsucht des nach Wahrheit und Erlösensrischen dürstenden Heidentums für die damalige Zeit hatte, ist bereits § 29 von uns dargestellt worden (I. o. S. 650 ff.). Wir werden diesen Gedanken, sowie die providentielle Gestaltung der damaligen Heidenwelt von unserem heramatologischen Gesichtspunkte in dem nachfolgenden (sub 3) noch näher zu beleuchten haben.

3. Das Heidentum zeigt uns für jene „Fülle der Zeiten“ ein höchst merkwürdiges Doppelantli. Einerseits (negativ) ist es der religiöse und sittliche Bankrott, der uns — trotz der hohen Culturelemente in der philosophischen und politischen, griechischen und römischen Entwicklung des weltmächtigen Geistes — in geradezu erschütternder Weise entgegentritt. Andererseits (positiv) wird der universellen Bestimmung des „Evangeliums vom Reich“ der Boden bereitet durch die allgemein verbreitete griechische Weltkultur und römische Weltmonarchie.

Die Volksreligion ist theils zu verrotteten Aberglauben ausgeartet, theils durch philosophische Zweifelsucht bis zu materialistisch-cynischem (epikuräischem) oder resigniert-vornehmem (stoischen) Unglauben gelangt. Der Aberglaube feiert in dem schauerlichen Kaisercult seine verhängnisvollen Triumphe. Und der Unglaube tröstet sich im Glanze des ziellosen Weltlebens mit imperialistischer Selbstverherrlichung. Die Justizlosigkeit in stillosen, namentlich geschlechtlicher Hinsicht (Röm. 1. 21 ff.) ist auf den Höhepunkt gelangt. Ehe und Familienleben werden verachtet. Alle Bande der Pietät drohen zu zerreißen. Die Genussucht der „Götzenkult“ geht Hand in Hand mit der Knechtung der Armen und der Sklaverei der Niederen. Heftiges Behagen und weltlicher Liberalismus paarten sich mit philosophischem, weltlich-abstraktem Moralismus (Tugendlehre). Dabei lag die große Gefahr nahe, den Inhalt heidnisch-philosophischer Weltanschauung mit seiner partheiischen Speculation und dualistischen Metaphysik der wahren, göttlichen Volksreligion einzumischen und sie dadurch zu entstellen. Befriedigen konnte die altheidnische Philosophie und Reich-vornehme Moral die nach Wahrheit und Frieden dürstenden Seelen nicht. Das Gewissen nach Wahrheit und Frieden dürstete nach. Man suchte vergeblich nach dem „unbekannten Gott“, nach einem Gott der mitleidenden Liebe und des Erbarmens mit der verlorenen Menschheit. Das ist die Signatur der allmächtig scheinenden, den römischen Kaisercult allen Völkern aufzwingenden Weltmonarchie!

Und doch finden wir auch hier die wunderbarsten Spuren einer die Fülle der Zeiten anbahrenden Weltleitung Gottes. Die Geschichte der sogenannten „Weltreiche“ (Dan. 2 u. 7) hat in der That auch eine positive Bedeutung für die Erscheinung und Ausbreitung der im Evangelium von Christo gipfelnden Menschheits-Religion. Die geistige und politische Culturform der unter ein Scepter zu sammengeschlossenen Völkerwelt sollte ihr den Weg bereiten und zugleich bereits seit Alexander dem Großen bahnt sich in der griechischen Weltsprache ein Culturmittel an, um die Heilsbotschaft aus dem





die heidnische Weltmacht und die Zerstreung des erwähnten Volkes über die ganze Erde ist doch ein Heuge, daß jenes Volk dem gedrohten göttlichen Strafe verfallen zu sein scheint bis auf die Zeit der Wiederbringung, da das Volk des heilsgeschichtlichen Berufes in der Fülle der Endzeit seiner göttlichen Mission wieder inne werden soll (§ 31, 1). — Ich verweise den Leser namentlich auf die tiefgreifende Behandlung dieser Zeitreihe in Konfr.'s Heilsgeschichte, Bd. II. Ferner auf Holzmann, Judenthum und Christenthum, 1867; — Tz. Keim: Rom und das Christenthum, 1881. Und namentlich auf das klassische Werk von G. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu (3. Aufl., Bd. II. festschön der neuesten jüdischen Zeitgeschichte). — Der laurischen Beurteilung des Judenthums und Heidenthums trat A. b. Mitschli mit seiner Schrift: „Die Entstehung der altkatholischen Kirche“ (2. U., 1857) erfolgreich entgegen. Wgl. auch in Betreff der Beurteilung des Heidenthums Morix v. Engelhardt: Das Christenthum Julius d. M., 1878; und: „Aus dem religiösen und sittlichen Leben des Heidenthums“ (Corp. Zeitschr. f. Th. u. A., 1862, IV ff.). In Betreff des Verhältnisses von Judenthum und Christenthum verweise ich auf die vor treffliche Abhandlung von J. Schiller im „Beweis des Glaubens“, 1899, I, S. 292 ff. Instructiv ist auch W. Gärtel: „Jüdisches Glaubensleben“ (Preuß. Jahrbücher, 1899, VI).

### § 31. Das ideale Endziel menschlicher Heilsbestimmung auf Grund göttlichen Heilswillens.

1. Im vorigen Paragraphen bildete der Aoyentglaube des Christen im Hinblick auf jene „Fülle der Zeit“, da Christus erscheinen sollte, den entscheidenden Gesichtspunkt für unsere dogmatische Entwicklung des pleromatischen Gedankens (s. o. S. 660). Das führte uns zu einer Zeitbetrachtung mit besonderer Rücksicht auf den damaligen Zustand des Judenthums und Heidenthums. Hier handelt es sich nun abschließend um das ideale Endziel menschlicher Heilsbestimmung (§ 26) auf Grund göttlichen Heilswillens (§ 27) und gemäß göttlicher Heilsanbahnung (§ 28 f.) d. h. um die Teleologie der mit dem zweiten Advent zusammenhängenden Heilshoffnung des Christen. Wir greifen damit keineswegs schon ein in die positive Darlegung der Eschatologie (Abschn. VI). Es handelt sich hier nur um die richtige Perspective und um das Verhältniß der vorbereitenden Elemente für die endgeschicht-

liche Heilsoffenbarung durch die sichtbare Wiederkunft des Herrn am Ende der Tage. Durch Jahrtausende bahnt sich diese schließliche Selbstopffenbarung des verkerrlichten Christus an. Und der „Christus für uns“, sowie der „Christus in uns“ ermöglicht eine Dantung der Welt- und Völkergeschide im Sinne des „Evangelioms vom Reich“. Ja, wir sehen uns durch das Nahmwort Christi von den „Zeichen der Zeit“ (Matth. 16, 3; 24, 3 ff.; Luk. 17, 30 ff.; 21, 7 ff.) genöthigt zu einer dem Heilsklauben wesentlichen Betrachtung jener Zwischenperiode, die das „Ende“ vorbereitet. So schließt also „dieser Zeitalter“ (*aión otós*) bereits die Elemente der endgeschichtlichen Reichsoffenbarung in sich, als die Keimansätze der „zukünftigen Welt“ (*aión méllon* s. u. sub a). Durch eigene Triebkraft (*autóv méllon*) wachsend, enthält jener „Same“ die Prognose für die „Zeit der Reife“ (Matth. 4, 28 ff.; vergl. Matth. 13, 30 ff.).

Obwohl mit der Erfüllung des göttlichen Heilswillens in Christo die zeitweilige Scheidung zwischen Israel und der Völkernwelt im Princip bereits aufgehoben erscheint (s. o. S. 652 ff.), so kann und soll doch die Thatsache der unversetzten Reichs begründung erst im Fortschritt der Zeiten zum immergeschichtlichen Vollzuge, sei es in den einzelnen Menschen, sei es in der eigenartigen Ausgestaltung der Völkergeschide gelangen. Sonst hätte dem göttlichen Heilswillens, dem wir in seiner Vorbereitung als einen heilspädagogischen erkannten (§ 28 f.), bei seiner zielsetzlichen Verwirklichung ein magisches Element an. Insofern ist jener „Zeitpunkt der Fülle“ (§ 30) zugleich der Zeitpunkt der Fortentwicklung bis zur zielsetzlichen Vollenbung. Von Jerusalem, dem Mittelpunkt alttestamentlicher Theokratie ausgehend, soll das Evangelium vom Reich seinen Weg machen bis nach Rom, dem Centrum des Weltreichs, um durch die alleinige Macht des Westes mittelst des Wortes vom Kreuz die Heilseignung innerhalb der Völkernwelt stetig, aber von kleinen Anfängen aus, im Kampfe wider die Macht Satans (§ 30, a) und im siegreichen Leidensmuth der Gemeinde Christi anzubahnen und durchzuführen.

Dafür ist nun — vom pleromatischen Gesichtspunkte aus angesehen — die schon oben (S. 668) erwähnte Beförderung Jerusalems als ein Gottesgericht über das abtrünnig gewordene Judenthum ein höchwichtiges, ja entscheidendes Moment. Deshalb verknüpft es auch Jesus aus Engste mit dem endgeschichtlichen Kommen seines „Königreichs“ (Matth. 24, 15; Mark. 13, 1 ff.; Luk. 21, 9 ff.). Ja „die Belagerung Jerusalems“ und seine „Zertrümmung“ soll der Anfang sein für den Eintritt der „Heidenzeiten“ (καταγοι ἑθνων Luk. 17, 24 vergl. Röm. 11, 25; Off. 11, 2). Aber auch die heidnische Weltmacht, sofern sie eine Gott feindselige ist, soll gebrochen werden. Freilich „ohne Menschenhand“ (Dan. 2, 34, 40; 7, 25 f.), rein durch die geistige Uebermacht des Evangeliums von Christus. Ja, dieses Evangelium soll während der Zeit der „Heidenkirche“ ohne besondere (wunderbare) Eingriffe des Herrn seine Salz-, Licht- und Sauerheitsnatur bewahren, um die Herzen zu brechen und zu heilen, um alle „Mühseligen und Beladenen“, alle „im Geiste“ arm Gewordenen zu trösten, zu erquickten und kraft des Glaubens an den „Christus für uns“, sowie kraft der Liebe, die der „Christus in uns“ verleiht, zu leidensmüthigen Nachfolgern Jesu zu machen.

Mit dem genetisch-geschichtlichen Wege heilsordnungsmäßiger Berufung hängt es also zusammen, daß nach der erstmaligen Wunderbaren Gründung der Reichsgemeinde Jesu die Periode ihrer eigenartigen Fortentwicklung innerhalb der sogenannten „Heidenkirche“ in Aussicht steht. Inhaltlich genommen fügt sie der spezifisch grundlegenden Offenbarung göttlicher Heilswillens nichts Wesentliches hinzu. Das „Endziel“ kann jeden Augenblick oder bald (ἐν τάχει Off. 1, 1, 4 vergl. 1 Joh. 2, 18) eintreten, sobald die Gnadenwege Gottes das erreicht haben, worauf sie angelegt sind: nämlich die schließliche Vereinigung der getrennten Völker und Personen zu Einer Menschheit Gottes in Christo. Dieses ideale Endziel ist keine Jenseits-Atopie, sondern hat seinen gottgewollten Grund bereits in der schöpferisch gethaten, gliedlichen Einheit des adamitischen Geschlechts (§ 12 und 16). Und im Princip ist durch

den göttlichen Heilstrahlschluß die Kunst nationaler Besonderheit und Gegensätze durch den Hinweis auf den zweiten Adam schon überbrückt (s. o. S. 577). In Wirklichkeit aber erkennen wir gegenwärtig die Bürgschaft für die werdende „Reinigkeit Gottes“ in der fortschreitenden und erfolgreichen Missions-Arbeit an der Völkermwelt, sowie in der ans Wunderbare streifenden Erhaltung des in alle Welt zerstreuten Judenvolks. Nicht die Bekehrung aller Einzelnen — sei es der Personen, sei es der Volksgruppen — ist das ideale Ziel im pleromatischen Sinne. Denn das letzte Zwangsmittel göttlicher Heilswirksamkeit voraus, was dem Wesen göttlicher Liebes- und Geseßsarbeit durchaus widerspricht (s. o. S. 576). Wohl aber erscheint die schließliche Vereinigung der Gläubigen aus der bekehrten Völkermwelt und des für das Evangelium Christi wiedergeborenenen Israel zu Einer Reichsgemeinde Jesu als das ideale Ziel der Heilswegs Gottes. Von diesem (pleromatischen) Gesichtspunkte aus betrachtet, ist bereits in Christo das wahre „Volk Gottes“ aus Israel und der Heidenwelt durch die Wiedergeburt aus dem Geist vorhanden, aber nur für den Glauben, nicht für das Schauen. Es soll aber auch sichtbarlich und „in Herrlichkeit“ sich vollziehen in der abschließenden „Fülle der Zeiten.“ Wie und wann sich das vollziehen wird, bleibt ein Geheimniß göttlicher Heilspädagogie. Jede Zeitberechnung und apokalyptische Zahlentheorie — wie sie z. B. ein Schwedenborg und Gratian Quinck in schwärmergeiger Weise versucht haben — ist durch das wiederholte Barmhertig Christi ausgeschlossen (Matth. 24, 34; 25 12; 2 Petr. 1, 10). Denn tausend Jahr sind vor ihm wie Ein Tag (2 Petr. 3, 8). Das „Daß“ ist uns aber durch göttliche Bekehrung verbürgt und durch Ansätze des Vollzugs in der Reichsgemeinschaft auf Erden auch menschlich nahe gebracht, ja drängt sich jedem tiefer blickenden Beobachter der Völkergeschichte und des Judenvolks auf.

2. Zum idealen Endziel kann jedoch der göttliche Heilswille erst dann gelangt sein, wenn er mit dem ursprünglichen Schöpfungswille Gottes derart eins geworden, daß Wesen und Erdenbege-

Idee und Wirklichkeit in der zu ihm geschaffenen Natur- und Menschenwelt sich decken. Es entspricht nicht dem Wesen christlicher Heilswahrheit, den rein geistigen „Anschauungsgemüß Gottes“ in einer unsichtbaren Jenseits-Sphäre sich vorzuspiegeln. Freilich ist die grob sinnliche Vorstellung einer materiellen, dem „Diesseits“ gleichartigen Genusswelt als Ziel christlicher Hoffnung noch weniger haltbar. Aber, indem wir beiden Befahren eines einseitigen Idealismus und Materialismus entgegneten (s. w. u. sub e), steht für die biblisch-christliche Pleromatologie doch dieses fest: daß nur in der geistlichen Vollendung des Reichs der zielsehlige Heilsgedanke Gottes gesiehl kann und muß. Das „Gott geoffenbart im Fleisch“ bildet den rothen Faden aller bisherigen Selbstbezeugungen des Heilsgottes (s. v. §§ 11 ff.). Ohne die zuversichtliche Hoffnung auf einen sichtbaren Triumph des schließlich Herrschaftsreichs bliebe die von uns so entschieden betonte zeitgeschichtliche Selbstbeschränkung Gottes und Kreuzgestalt seines Reichs unverständlich, ja undenkbar. „Leiblichkeit“ erweist sich auch hier als das „Ende“ der Wege Gottes. Das ist gesund christlicher Realismus.

Aber freilich nicht Leiblichkeit im Dienste des sinnlich lüsternden und zum „Wohnsitz der Sünde“ gewordenen „Fleisches“ (s. o. § 21 f.). Die hemmenden Momente: Sünde, Tod und Teufel (§§ 20—25) müssen überwunden, ja in ihrer Betätigung und Herrschaft vernichtet werden, wenn das „Reich Gottes“ in seiner pleromatisch-verklärten Gestalt soll „kommen“ können. Insofern ist und bleibt es ein „Königreich der Himmel“, d. h. ein solches, das einen himmlisch-verklärten, nicht an die gegenwärtigen Schranken von Raum und Zeit gebundenen Charakter trägt. Aber auf Erden muß es sich „ausprägen“ in realer und sichtbarer Gestalt. Ohne Verkörperung bliebe es eine Utopie, ja es wäre charakterlos. Denn „Charakter“ ist nichts anderes als eigenartige Ausprägung des Naturhaften zum Träger des Geistes, gleichsam die vollendete Offenbarung jener Allschönheit und Allweisheit, von der wir in der Lehre von Gottes Eigenschaften (§ 8, 3) redeten. Was wir

in aller wahren Kunst ahnungsvoll und kaumend bewundern, was uns in der Verleblichung des Idealen durch charakteristische Formgebung entzückt und erhebt, das soll und wird zur „Fülle“ (*πληρομα*) gelangen, wenn jenes „Reich“ sich uns aufthut, von dem der Apostel sagt: „Das kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat — das hat Gott (also auch für Auge und Ohr) bereitet denen, die ihn lieben“ (1 Kor. 2, 9; vgl. Matth. 13, 11; Jef. 64, 4).

Schon in der Schöpfung erwieß sich uns Gott als der die Ewigkeitsgedanken (Ideen) leiblich ausdrückende (Anstoß in Realität setzende) Lebensgeist (§ 12, 2). So soll und wird er auch durch die Neuschöpfung in Christo das zu geistlicher Vollendung (*στερησια*) gelangen lassen, was wir gegenwärtig nur ahnend in ehrfurchtsvollem Glauben erschauen und mit hoffender Sehnsucht umfassen. Auch hier begegnen sich die zarte Ehrfurcht vor dem „Geheimnisvoll-Offenbaren“ in Natur und Geschichte, so weit sie der Erfahrung des Glaubens zugänglich sind, mit der heißen Sehnsucht, das in Wirklichkeit zu erblicken und sich dessen zu freuen, was wir als das Geheimnis des Schönen schon jetzt empfinden und genießen. Wie viel hehrer und tiefer ist nun noch das Geheimnis jener Heils- und Gnadenbotchaft, die wir hier das heilighungriger Seele erfassen, um sie dort — in der Vollendungszeit — mit anbetender Freude verwirklicht und verkörpert zu sehen! Aber — ohne eine schließlich, außerordentliche und sichtbare Selbstbezeugung des gekreuzigten, leiblich aufstehenden und himmlisch verklärten Christens wäre solch ein Glauben und Sehnen eitel Schwärmerei und Einbildung. Der „Christus für uns“ und der „Christus in uns“ — sie weisen uns mit immerer Nöthigung auf den „Christus über uns“, der „Alles neu macht“ (Off. 21, 6; 2 Kor. 5, 17), der schon jetzt uns maßhaft gegenwärtig ist „im Geis“ und schließlich auch als der Verklärte offenbar werden soll „im Fleisch“ (s. w. u. §§ 42 und 59). Dann wird und muß auch das spezifische Heils Wunder wieder in seine Rechte treten, um die Reichsvollendung zum Abschluß zu bringen. Wie das geschehen

joll, hat die dogmatische Eschatologie (Abschn. VI) weiter auszuführen. Hier haben wir nur die Kernfrage (das Problem) und die Grundforderung (das Postulat) des Christenglaubens vom pleromatischen Gesichtspunkte aus klarstellen wollen.

3. Damit ist aber nicht bloß der erste Hauptteil der Dogmatik zum Abschluß gebracht, sondern auch Stoff und Gliederung für den zweiten Hauptteil angegeben und vorgezeichnet. Denn dieser hat eben den gottgewiesenen Weg zu jenem Endziel heilsgeschichtlicher Reichsverklärung durch Darlegung der Heilsverwirklichung in Christo zu rechtfertigen. Den dreifachen „Heilsbedingungen“ (Abschn. I—III) wird auch ein dreifaches Moment in der dogmatischen Behandlung der „Heilsverwirklichung“ entsprechen müssen (Abschn. IV—VI). Was wir in der Lehre von der „Heilsfähigkeit“ der adamitischen Menschheit mit Beziehung auf Gott und Welt, Natur- und Geistesreich dargelegt haben (I, §§ 1—17), das gelangt zur vollen Realisation durch die „Heilsvermittlung“ in Christo, dem gottmenschlichen zweiten Adam (Abschn. IV, §§ 32—42). Wenn uns ferner die Betrachtung der „Heilsbedürftigkeit“ des sündigen Menschen (II, §§ 18—24) dessen Gebundenheit ans „Fleisch“ und in Folge dessen sein Geknechtetsein unter die Macht der Sünde, des Todes und des Teufels zum schmerzlichen Bewußtsein brachte, so wird nunmehr die „Heilsaneignung durch den heiligen Geiſt“ und die Befreiung des sündigen Menschen zeigen, wie sie durch die Gnadenmittel, innerhalb der Reichsgemeinde Jesu im rechtsfertigen Glauben an die Gnade Gottes sich vollzieht und in der Heiligung des Lebens sich bewährt (V, §§ 43—54). Endlich aber wird, was wir in der dogmatischen Teleologie über die „Heilsbestimmung“ der sündigen Menschheit entwickelt haben (§§ 25—31), in der Lehre von der „Heilsvollendung“ (VI, §§ 55—61) seinen eschatologischen Abschluß gewinnen müssen. Dieser methodische Fortgang der dogmatischen Untersuchung ist und durch unser Real- und Idealprincip gewesen. Nur auf diesem gottgeoffenbarten, durch sein Wort uns verfürgten, in der Reichsgemeinde Christi

bezogenen und in persönlicher Glaubenserfahrung erprobten Wege können wir gewiß sein, das Ziel zu erreichen. Das soli Deo gloria ist durch das sola gratia, sola fide gewährleistet. Und die Theologia crucis wird sich uns so als die Theologia laevis bewähren.

#### Zusammenfassung.

1. Die Heilsbestimmung der sündigen Menschheit (§ 25) auf Grund göttlichen Heilswillens (§§ 26 f.) und gemäß göttlicher Heilsanbahnung (§§ 28 f.) gelangt — nach dem Gericht über das abtrünnige Judentum und die gottfeindlichen Weltmächte — zum idealen Endziel durch die schließliche Vereinigung der bekehrten Völkerwelt und des wiedergebrachten Israel zu Einer Menschheit Gottes.

2. Wie erreicht läßt sich dieses Ziel erst dann betrachten, wenn nach siegreicher Ueberwindung aller herrnenden Mächte (§§ 19—24) der göttliche Schöpfungsplan (§§ 12 f.) durch die wunderbare Neuschöpfung in Christo zu geistlicher Vollendung im himmlisch verklärten Gottesreich auf Erden gebracht sein wird.

3. Den durch unser Real- und Idealprincip gewiesenen Weg zu diesem Ziel hat — entsprechend den bisher ins Auge gefaßten Heilsbedingungen (Abschn. I—III) — der zweite Hauptteil der Dogmatik durch Darlegung der Heilsverwirklichung (§§ 32—61) unter dem dreifachen Gesichtspunkte der Christologie (IV), Pneumatologie (V) und Eschatologie (VI) zu entwickeln.

a) Die biblische Begründung für unseren Lebenslauf knüpft unmittelbar an das § 30a aus der Schrift Herabgehobene an. Nur daß hier die Bezugspunkte des gegenwärtigen Zeitlaufs (*saeculus huius*) und der zukünftigen Welt (*saeculus illius*) in den Vordergrund treten. Bedenken ersieht es mir, daß sich der Begriff des „Jenseits“ (im pleromatischen Sinne, als Gegensatz für die Vollendungsjahre) nirgends in der heiligen Schrift findet. Gern die eben erwähnte Abhandlung von L. Reinhardt: „Kennt die Bibel das Jenseits?“ (Wünschen), wo der „Glaube ans Jenseits“ als ein aus dem Heilthum hervorgehobener erzieher. Der Ausdruck *signis* (*ad signis*, hier: 12) kommt häufiger vor. Hier (Matth. 8, 11; 19, 1; Joh. 6, 12; nur vor als Bezeichnung für ein „jenseitiges“ Meer (Matth. 8, 11; 19, 1; Joh. 6, 12;

18.) oder eine fern gelagerte „Grenze“ (Matth. 12, 40; Ruf. 11, 31; in den LXX für 778 288 gebraucht, 3. B. Ps. 72, 5). Die „große Kluff“ (*gássa mélya*) die nach der Parabel vom reichen Mann (Mat. 13, 12) zwischen den Seligen und Unseligen „besteht“ ist, so daß ein „von binnen“ und „von dannen“ (*ekōten* und *ekēthes*), Hin- oder Herübergehen nicht möglich erscheint, weist auch nicht auf ein „Jenseits“, in welchem die Seligen sich befinden, sondern stellt nur in parabolischer Metapher den unüberbrückbaren Gegensatz des schließlichen Geschicks dar, das die Gotteskinder und die Weltlosen erwartet. Und wenn Christus von dem „vielen Wohnungen“ (*pollai morai*) in seines Vaters „Hause“ redet (Joh. 14, 2 ff.), ja die Jünger dessen vergegenwärtigen, daß er hingehet, ihnen „die Stätte zu bereiten“ (*ετοιμάσαι τὸν τόπον*), so ist das bildlich (ad locum) gerecht und schließend nicht local zu verstehen, etwa in einem Tempel, d. h. irdischen „Jenseits“, das doch nur eine phantastische *Nipos* wäre. Denn er sagt hinzu: „und daß Ihr seid, wo Ich bin“ (Joh. 14, 21; vgl. 12, 26; 17, 24). Von sich aber sagt er: „weil die Seinen nicht Wissen lassen (Joh. 14, 16), sondern bei Ihnen bleiben und „Wohnung“ (*μονή*) Joh. 14, 23) bei Ihnen machen, wie er das auch bei seinem Scheiden ihnen ausdrücklich verpricht (Matth. 28, 20; vgl. 13, 20). Ist doch der „Himmel“ nach alt- wie neuentestamentlicher Anschauung (s. o. § 8 S. 248 ff.) kein umgrenzter „jenseitiger“ Ort, sondern — menschlich ausgedrückt — der „Thron“ des allgegenwärtigen Gottes (Ps. 33, 14). Die himmlische Verkörperung Christi ist die Würghaft seiner geistlichen, Alles erfüllenden Gegenwart (Eph. 1, 22; vgl. 4, 10; *ὡς ἀκράτος τοῦ πνεύματος*). Und das nicht bloß im *αἰὼν αἰῶνος*, sondern auch im *αἰὼν μέλλων*, weil eben das „Pleroma“ der Gottheit ihm innewohnt (Kol. 2, 9; Eph. 1, 10; 3, 9). Es ist wohl zu beachten, daß gerade im Matthäusevangelium, wo der Herr so oft vom „Reich der Himmel“ (*βασιλ. τῶν οὐρανῶν*) spricht, die himmlische, d. h. von Gott flammende Eigenart dieses Reiches eine selbstlich verklärte Gesinnung nicht ausdrücklich. Denn in diesem seinem Reich (wo sie mit den Vätern „zu Tisch“ sitzen“ sollen, vgl. Matth. 8, 11; Ruf. 13, 30) verheißt der Herr seinen Jüngern „von dem Gewand des Kleinrotes neu (*καινῶν)* zu trinken“ (Matth. 26, 29; Mark. 14, 25; vgl. Luk. 22, 16; wenn das Reich Gottes kommt). Das ist ja selbstverständlich nicht in dem Sinne rein irdischer Speise gemeint, wie sie der gegenwärtige Heißlauf und darbietet. Denn das Reich Gottes ist nicht „Essen und Trinken“ (Röm. 14, 17), sondern Gerechtigkeit, Friede und Gerechtigkeit in dem heiligen Geiste; daher redet der Herr vom „Himmelbrot“ (Joh. 6, 32 ff.) und von himmlischer „Speise“ (Joh. 4, 32). Und wo er ihnen sein „Fleisch und Blut“ zu essen und zu trinken geben will (Joh. 6, 53 ff.) als die rechte Speise und den rechten Trank, da meint er es doch nicht fleischlich, sondern in Kraft des Geistes, der da lebendig macht (Joh. 6, 62). Denn „sein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh. 18, 36). Aber doch ist es Kraft

seiner Salz- und Sauerstoffnatur mitten in diese Welt hineingebaut (Matth. 13, 32; vgl. Ruf. 17, 41). Daher nennt er auch das „Himmelreich“ und die „Erde“ — fast in einem Athem — als das Erbe derer, die geistlich arm und faulträchtig sind (vgl. Matth. 5, 3 — mit Ps. 37, 11). Tag Wie, die „reines Herzens sind“, Gott „schauen“ sollen (Matth. 5, 8), weiß auch darauf hin, daß Blicklichkeit das Erbe der Offenbarungsmenge Gottes sein soll. So vollzieht und vollendet sich das „*εργασασθε τὸν οὐρανὸν*“ (Joh. 1, 14; 1 Joh. 1, 2; 1 Tim. 3, 1) am Ende der Tage, wo die Kreatur besetzt werden soll von der „*ἀγάπη*“ und zu göttlicher Höhe erhoben werden soll (Röm. 8, 17; 2 Kor. 5, 17). Daher ist nicht bloß von einem „neuen Himmel“, sondern auch von einer „neuen Erde“ die Rede, in welcher Gerechtigkeit wohnen soll (2 Petr. 3, 12) und die als ein „Gezell Gottes bei den Menschen“ (*συναγωγή τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων*) in der Off. Joh. 21, 3 ff. (vgl. Jer. 65, 17) charakterisiert wird. Man hat sich freilich für die rein innerliche und geistlich unerkennbare Eigenart dieses Reiches mit einem gewissen Schein des Reiches auf der schon oben citirte Stelle Luk. 17, 21 bezogen (so z. B. Schumbräun in der zweifelhafte Weise a. a. O. S. 1. Kap. 3 u. 5). Aber hier bedeutet, wie der Zusammenhang unabweislich zeigt, da der Herr das Wort zu den jenseitigen Pharisäern redet, das *εὐαγγέλιον* (links von) soviel als in einer Mitte, in deren Kräfte (vgl. Luk. 11, 20; Matth. 12, 28), als ein bereits wirklich bestehendes (Mark. 1, 2), wenn auch in Rechts- und Kreuzgestalt vorläufig erscheinendes. Es soll und wird aber schließlich in sichtbarer Herrlichkeit sich vollenden (Luk. 17, 21; 21, 31; vgl. Matth. 24, 27; 26, 64). Und in jener Stätte der „Herrlichkeit“ sollen „alle Völker“ und die „*πῶς* Geschlechter Israel“ zu einer Gottesgemeinschaft vereinigt werden (Off. 7, 9 — 10; vgl. Off. 14, 6 u. 8 ff.), um wahr zu machen das Wort Jesu: „Es wird ein Hirn und eine Herde sein“ (Joh. 10, 16). Es ist das bestliche universalsittliche Gesichtspunkt pleromatischer Art wie bei Paulus, wo er und von der einen Menschheit in dem zweiten Abam sagt (Röm. 5, 11; 1 Kor. 15, 22; Akt. 17, 26 ff.) und bei Petrus, wo er von der Zeiten der Erquickung und Wiederbringung Alles dessen redet, was Gott beschaffen hat durch seine Propheten (vgl. Apokalypsig. 8, 10; *καποὶ ἀναψύξεως . . . καὶ ἀνοικταροῦσθαι πύλας, ἵνα εἰσέλθωσιν εἰς αὐτὰς* vgl. 1 Petr. 1, 4 — 12, 2).

Dieser pleromatischen Vollendungszeit geht aber das Scheitende und entziehende „Gericht“ (*κρίσις*) voraus. Der Tag des Heils“ als *ἔσχατος ἡμέρας* (Joh. 6, 39 ff.) ist zugleich der „Tag des Gerichts“ (*ἡμέρας κρίσεως* Matth. 10, 15; 11, 22 ff.; Mark. 6, 11; 2 Petr. 2, 2; 3, 11; Off. 14, 7; 18, 20 ff.). — wie wie oben gesehen (S. 681) — aber das abstraktige Judentumskritik — (Matth. 23, 37; Akt. 21, 26) jedoch auch über alle Völker (Matth. 23, 37 ff. *κρίσις τοῦ ἔθους*). Aber Er, der Herr, wird das Gericht zum „Eing“ (*εἰς εἰς* Matth. 12, 28) ausführen. Wie sein Gekommen auf Erden

bereits ein „Gericht über die Welt“ (*κρίσις τοῦ κόσμου* Joh. 12, 31; vgl. 5, 22; 8, 20; 9, 20; 10, 9, 11) in sich schloß; wie an seinem Worte und aus „Gauze Gottes“ das Gericht „anfangen“ soll (1 Petr. 4, 17 f.), so soll es sich vollenden, indem aus dem „Gedankenschein“ dieser Zeit die Vollendungperiode, das *πάρισμα τῶν σαρῶν* (s. o. S. 680) herausgeholt werden soll, durch den „Einen Mann“, in welchem Gott es beschließen hat (Knokefeld 17, 21; 2 Kor. 5, 10). Da werden „die Menschen“ die Erde für die Vollendung sein und das bekante Jenseit, dessen „Verfall“ (*ἔρημος*) der Heiden Reichthum wurde (Röm. 11, 12), in seiner Volkzahl (Pleroma) wieder eingehen (Röm. 11, 25 f.), um mit „allen Völkern und Sprachen“ die Kirchengemeinde des Herrn zu bilden, die da ist „sein Volk“ (Röm. 12, 5; 1 Kor. 12, 27; Eph. 4, 25), die Hölle des, der Alles in Allem erfüllt (Eph. 1, 22). Daher wird mit der „Kirche“ wiederholt die Pleromalische *συναγωγὴ* verbunden (2 Kor. 6, 1; *ἐκκλησία συναγωγὴ* vgl. Joh. 49, 21; 1 Kor. 1, 2; *συναγωγὴ αἰώνιος*; Röm. 18, 11; Cff. 12, 19; 19, 1 f.). Nad an die Stelle des alttestamentlichen (abgeschlossenen) Gottesvolkes (s. o. § 26) ist nunmehr das wahre, ungeschorene Gottesvolk (1 Petr. 2, 9 vgl. Joh. 2, 22; Röm. 8, 27 f.; Gal. 3, 27; Eph. 2, 14), das „Israel Gottes“ (Gal. 6, 16), das geistliche „Judenkammerweid“ (Joh. 1, 1; Cff. 7, 4 f.) getreten, in welchem sich Jenseits Zustandsklimfen erfüllen sollte (Eph. 7, 27; G3, 36, 22 ff.; 47, 13 ff. 22 ff.). Dies Alles wird sich nicht in einem rebuslosen „Jenseits“ vollziehen, sondern in jenem „kommenben“ Weltalt, der Ewigkeitscharakter trägt, d. h. lebendige, zeitlose Gegenwart ist (Cff. 10, 4 f.), „Zeit und Stunde“ hat sich der Herr vorbehalten (1. o. S. 678). Bei der Verkündung des *αἰῶν αἰῶνος* und *αἰῶν μέλλων* mündet gleichm der Etwam der Zeiten (*ὁ αἰῶν αἰῶνος* Gal. 1, 1; 18, 20; 20, 26) in das Alter der Ewigkeit (*αἰῶνων αἰῶν* aber *συνελεῖται τῶν αἰῶνων* 1 Kor. 10, 11; 1 Kor. 9, 26; vgl. Cff. 10, 2; *καὶ ἐκείθεν τὸ ἐμπροσθεν τοῦ θεοῦ*). Eine gewisse Analogie dazu bietet das alttestamentliche *עוֹלָם*, wie es in der Synagogen-Tradition als *עוֹלָם עוֹלָם* (die Zeitlichkeit aber keine Wirklichkeit, in dem der Messias erscheinen soll) und *עוֹלָם עוֹלָם* (die Ewigkeit, wo sein Reich zur Vollendung gelangt) unterschieden wird (so Mikdasha Sanhedr. 10, 11; Berachoth 17, 1; vgl. Weber, Abtunagologie Theol. S. 364 ff.; Schärer a. a. O. S. 29, 2; v. DeLitz, Die hebr. Synonyma der Zeit und Ewigkeit, 1871, S. 70 ff.). Im N. T. werden daher auch die Ausdrücke *ὁ αἰῶν αἰῶνος* und *ὁ αἰῶν ὁ ἐρχόμενος* (*δεύων*) gebraucht (vgl. 2. B. Gal. 1, 10; 18, 20; 20, 26 mit 2 Th. 2, 11; *τῶν αἰῶν*; 1 Kor. 2, 4; 8, 13; 2 Kor. 4, 1). Sie sind zu confundieren mit jenem § 30 a genannten Begriff der *εὐδία* oder *συνελεῖται τῶν αἰῶνων* (1 Kor. 10, 11; 1 Kor. 9, 26), als dem „Wendepunkt“ der Weltzeit (vgl. Kremer W. B. S. 93 ff.; 1 Kor. 9, 26), als dem „Wendepunkt“ der Weltzeit (vgl. Kremer W. B. S. 93 ff.) und Zeitpunkt der Reichsgegenwart, wo die schließliche Weltneugeburt (*παλιγγενεσία* Matth. 18, 2) einsetzen soll. Der, in welchem, durch welchen und zu welchem das All geschaffen worden (1 Kor. 1, 1; Röm. 11, 36), wird

durch seine schäbne Wiederkunft (Gal. 21, 22) und herrliche Erscheinung (*ἐπιφάνεια* 2 Thess. 2, 8; 1 Tim. 6, 14; 2 Tim. 1, 10; 8, 1; 4, 1; Tit. 2, 12) eben jenes „Reich“ aufzurichten, das der Pleromalische Zeitpunkt aller Weltzeitung ist (1. § 38, 1). Hier — wie wir später sehen werden (§ 59) — liegt auch das Wobereitensmoment der christlichen Hoffnung begründet. Ich verweise auf meine Geklingschrift: „Die Hoffnung Jenseits im Lichte der heil. Schrift“ (1853), sowie auf meine Abhandlungen in der Deutsche Zeitschrift für Theol. u. K., 1870, II ff. („Die Über des Volkes Gottes“). Schärer in seiner populäre gehaltenen, gewissen Abhandlung „Das Wunderwort Jenseit“ (1899, S. 11) scheidet den äusseren Gegenpart gegen Chamberlains abfälliges Urtheil über alles „Semijische“, das er in bemalten Gegenjah stellt zur wahren und tiefen „Semijthe-Religion der gemeinlichen Masse“ (Semul. des 19. Jahrh., 1899, Kap. 5).

b) Es ist charakteristisch für die kirchliche Begehrenstellung bei den a. T. T., daß sie von einem Endziel der Christenbannung nur im geistig-verbälischen Sinne (als in die Zeitgeleisbahnung der Einzelnen durch Christum) zu reden wissen (1. de novissimis § 60). Zwar ist — im Zusammenhang mit dem künftigen Amt Christi (s. o. § 26) — die *ἐκείνη* — wohl von einem regnum gloriosum und von der *resurrectio carnis* die Rede, wodurch auch das regnum naturae in den Dienst des regnum gratiae gestellt werden soll. Aber dies Alles wird nicht im Princip der alttest. Dogmatik gegenüber der Reichswohl liegt es im Princip der alttest. Dogmatik gegenüber der reformationscharakter Jenseitsüber das *καὶ τὸν οὐρανὸν* inhiert mit Christus auf bei incarnatum und seiner Gemeinde leibhaftig gegenwärtigen Bestand zu betonen. Ich erinnere an die Formel: *hoc λόγος extra carnem, nec caro extra λόγος*, sowie an die später zu betrachtende Lehre von der *inquitus corporis Christi* (s. oben bei Amonig). Außerdem wird mit Hinsicht auf die falsche „semijthe-katholische“ Irreligiosität (Dow in paxiale) vor Grentungsvergötterung gewarnt. Es kommt aber bei den a. T. T. unserer Rede die dogmatische Wichtigkeit göttlicher Selbstverleibung nicht zu ihrem vollen Recht, weil sie jenen Satz: *καὶ τὸν οὐρανὸν* inhiert, nicht den entsprechenden, die göttliche Selbstbeschränkung und verbürgenden Gegenpart: *inhiertum capax sunt hincumigenen* wagen. Mit dem Wangel eines heiligeschichtlichen Verhältnisses (§ 28 b) hängt das Fehlen einer dogmatischen Pleromatologie aus Einge zusammen. Die endgeschichtliche Bedeutung des Volkes Israel § 2, und die Eigenart der „Evidenzische“ wird nicht in das Licht historischer Entwicklung gestellt. Selbst Luther wollte von einer „Jahntst Jenseits“ (resh Röm. 8, 1 f.; 11, 26 vgl. Jer. 16, 14 f.; G3, 16, 2; 36, 2; 39, 26) nichts wissen. Der Pleromalische Selbstbegriff der alttestlichen Dogmatik beschränkt sich auf die Verbürgung der Selbstverleibung für die einzelnen Gläubigen im geistigen Reichthumgemäß Gottes (1. § 60, b).

c) Die neuere Gegenläufige der heidnischen Transzendenztheorie und der pantheistischen Zusammenziehung können und hauptsächlich nur das Auge führen, von wie großer Bedeutung für die Wahrung christlich-keithischer Weltanschauung die von uns entwickelte dogmatische Pneumatologie ist. Der schillerndste Jenseits-Gebante - der eigentlich im heidnisch-könerischen Ideenkreis zu Hause ist (vgl. meine Schrift: Zur Geschichte des Jenseits, 1889, S. 11 ff.) - findet sich bei Luther weder in seinen Schriften, noch in seiner Weltüberzeugung. Er ist eine Ausgeburt des 18. Jahrhunderts, halb pietistisch, halb rationalistisch angehaucht, ein schillerndes Zwittemer aus der Amaxnung der subjectivistischen Gefühlslehre mit dem für „Anerkennung“ (im leiblichen Sinne) schmerzenden Prosaismus erzeugt. Und David Strauss - obwohl er es in anderem Sinne meine - hat so Unrecht nicht, wenn er - ähnlich wie die heutigen Materialisten und Socialdemokraten - das „Jenseits“ als den „letzten Feind“ bezeichnet, der überwinden sein will, damit wir es kennen, „dieser Welt zu leben und ihr zu entsprechen!“

Da tritt uns nun freilich der noch schlimmere Feind als weltliche Diesseitigkeit entgegen. Er heißt die Kritik und kennet kein anderes (pneumatisches) Endziel als das „freie Sichausleben der Persönlichkeit“ (Körper und Wesen!). Das Resultat ist dann die mit der „Emancipation des Fleisches“ zusammenhängende tragische Selbstverherrlichung des „Herzenseigenen“ (Riesige und Wessenen!). Hier droht die ideale Endziel menschlicher Heilsbestimmung und göttlichen Heilswillens mit Stumpf und Stiel ausgerottet zu werden. Das „Reich dieser Welt“ wird innerhalb der fanatisierten Massen mehr und mehr zum Zummelplatz ihrer frechen Geister, die entweder das „Vobt mit essen und trinken; denn morgen ist wie Tod“ sich zur Lebensregel machen, oder an dem Wahnpruch: „Nata, du meine Göttin!“ sich begriffen oder vielmehr beneheln. Das tiefe Shakespeare'sche Wort: „Reich sein ist Alles!“ kommt hier nicht mehr zur Geltung; und die Goethe'sche Warnung: „Gemein macht gemein“ findet keinen Widerstand in solchen Gemüthern. Weis geht auch mit dieser stöhnlich verdammten und verschönten Diesseitigkeit ein fanatischer Nationalismus Hand in Hand; und jenes eingebildete heilige „Herrenschentum“ löst und die weltmännigen und antikirchlichen Gebilde der Endzeit vornehm. Dem gegenüber verhehlt eine trauernhafte Jenseits-Lehre nicht, sondern einzig und allein das weltüberwindende Evangelium von dem Reich Christi, das gesonnen ist in Anechtigkeit und kommen soll in Herrlichkeit. Denn wird auch jenes weltwärtliche Streben auf Erden unter den Menschen des Wohlgefallens, so pneumatischer Vermittlung gelangen.

## Namenregister.

NB. Die mit \* bezeichneten Personen sind an den betr. Stellen eingetragener Begriffe, für diejenigen hier.

- \*Möller 234 f., 235, 503.  
Möller 691.  
Mormon 46, 99.  
Mozart 502.  
Muzorgski 40.  
\*Nephtis 61, 48, 224, 233, 425, 563, 596, 599.  
\*Nephtis 60, 44 f., 166, 358.  
\*Nephtis 182, 225 f.  
\*Nephtis (Nephtis) 290, 596 f., 598.  
Nephtis 38, 596.  
Nephtis 48, 122, 165, 216 N., 502.  
Nephtis 315.  
Nephtis 52, 49, 13 f., 123, 212, 255, 263, 260, 362 f., 419, 453 f., 482, 502 f., 588 f., 656 f.  
\*Nephtis 123, 258.  
Nephtis 6, U. U. 17, 187, 308, 319, 329.  
Nephtis 250.  
Nephtis 164 f., 231, 242.  
\*Nephtis 224 f., 161.  
Nephtis 129.  
Nephtis 3, Nr. 419.  
Nephtis 641.  
Nephtis Bruno 262, 641.  
\*Nephtis 3, 496.  
Nephtis 6, 3, 643.  
Nephtis 61, 545.  
Nephtis-Geistes 26.  
\*Nephtis 641, 671.  
Nephtis 61, 545, 671.  
Nephtis 228.  
Nephtis in der Gattung:  
617.  
\*Nephtis 36, 74, 232, 316, 476.  
Nephtis 671.  
Nephtis 671.
- Berlin 2. März 1914.  
\*Nephtis 7, 269 f., 267, 326, 334, 338, 339.  
Nephtis 31, 231, 288.  
\*Nephtis 5, 17, 23, 98, 128, 160 f., 242, 319, 369, 424, 569, 585, 594.  
Nephtis 130.  
Nephtis 164.  
Nephtis 476.  
\*Nephtis 6, 651.  
\*Nephtis 36f., 98, 109, 192, 308, 267.  
Nephtis 46, 196.  
Nephtis 288.  
Nephtis 288.  
Nephtis 27, 437.  
Nephtis 270, 120, 120, 485.  
Nephtis 61.  
Nephtis 17.  
\*Nephtis 46.  
Nephtis 352.  
Nephtis 640.  
Nephtis 1, 6, 615, 645.  
\*Nephtis 12, 6, 627.  
Nephtis 640.  
\*Nephtis 74, 125, 316, 350, 624 f.  
\*Nephtis 10, 257, 317, 358, 454, 539 f., 594, 657.  
Nephtis 36f., 231, 277.  
Nephtis 180, 161.  
Nephtis 137.  
\*Nephtis 41, 48, 27, 450.  
\*Nephtis 61, 671, 670, 671, 671, 671.  
Nephtis 228.  
Nephtis in der Gattung:  
617.  
\*Nephtis 36, 74, 232, 316, 476.  
Nephtis 671.  
Nephtis 671.
- \*Nephtis 58.  
Nephtis 592.  
\*Nephtis 60, 44 f., 49, 831.  
\*Nephtis 36f., 132.  
\*Nephtis 447, 476, 488, 543 f., 580.  
\*Nephtis 49, 310, 394, 507, 588, 594, 597.  
Nephtis (Nephtis) 528.  
Nephtis 501.  
\*Nephtis 133, 363, 447, 482.  
Nephtis 641.  
\*Nephtis 41, 69, 98, 99 f., 98, 106, 172, 120, 144 f., 158, 180, 279, 419, 426, 611.  
Nephtis 49, K. 639.  
Nephtis 50.  
Nephtis 502.  
Nephtis 5, Nr. 483.
- Nephtis 676.  
Nephtis 161, 222.  
Nephtis 423, 477.  
Nephtis 501.  
\*Nephtis 6, 267, 389, 811, 783, 416, 514 f.  
Nephtis 676.  
\*Nephtis 267, 416, 640.  
Nephtis 161, 222, 640.  
Nephtis 64, 129, 132, 132.  
\*Nephtis 64, 129, 132, 132.  
\*Nephtis 3, 8, 20, 23, 42 f., 240, 467, 467, 588.  
\*Nephtis 6, 84, 96, 196.  
\*Nephtis 6, 264, 338, 503, 509.  
\*Nephtis 124, 238, 303, 502, 592.  
\*Nephtis 487.



Gier 507.  
 Gies 641.  
 \*Girg 209, 40, 43, 45,  
 46 f., 85, 118, 127 f., 130,  
 241, 247, 285 f., 502, 418,  
 420, 594, 684.  
 Girg, Elci, D. 647.  
 \*Girg, H. 429, 504, 599.  
 \*Girg, H. 645 f.  
 \*Girg, H. 102 f., 407,  
 424.  
 \*Girg, H. 432.  
 \*Girg, H. 38, 45, 794, 284,  
 329 f., 452, 502, 637.  
 \*Girg, H. 414.  
 \*Girg, H. 434.  
 \*Girg, H. 44, 102,  
 120, 210, 230, 303.  
 \*Girg, H. 27, 41,  
 70, 112, 148, 231, 267.  
 \*Girg, H. 423, 485.  
 \*Girg, H. 188, 142, 307,  
 310.  
 Zolt, G. 644.  
 Zrennlebach 127.  
 Zrennlebach 409, 467.  
 Zrennlebach 286.  
 Zrennlebach 43, 49, 127.  
 Zrennlebach 615, 627.  
 Zrennlebach 416, 441.  
 \*Zrennlebach 362, 397, 424, 444.  
 Zrennlebach 352, 531.  
 \*Zrennlebach 67, 70, 310 f.,  
 317, 381, 509 f., 643, 647.  
 Zrennlebach 41, 323.  
 Zrennlebach, H. 601, 611, 677.  
 Zrennlebach 487.  
 \*Zrennlebach, H. 463, 591 f.,  
 644.  
 Zrennlebach 126.  
 \*Zrennlebach 230, 379, 485,  
 507.  
 Zrennlebach, H. 229, 383, 617.  
 Zrennlebach 127, 207.  
 \*Zrennlebach 416, 600, 627,  
 644 f., 671.  
 \*Zrennlebach, G. 300, 399, 414,  
 424, 455.  
 \*Zrennlebach 433, 525, 530,  
 531 f., 569.  
 Zrennlebach 644.  
 Zrennlebach, H. 546.  
 Zrennlebach 550.  
 Zrennlebach 590.  
 \*Zrennlebach, H. 15, 649.  
 Zrennlebach 647.  
 Zrennlebach, H. 614.  
 Zrennlebach, H. 219.  
 Zrennlebach 265.  
 Zrennlebach 386, 517.  
 Zrennlebach 288.  
 Zrennlebach 644.  
 Zrennlebach, H. 45, 46, 393, 546,  
 597, 400, 620, 634, 645.  
 Zrennlebach 422.  
 Zrennlebach 342.  
 Zrennlebach 483, 504, 596, 631.