Theologische Quartalschrift.

Herausgegeben

— von der —

Allgemeinen Ev. Luth. Synode von Wisconsin, Minnesota, Michigan u. a. St.

Redigiert von der Fakultät des Ev. Luth. Seminars zu Wauwatosa, Wis.

Motto: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede, so seid ihr meine rechten Jünger, und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen."
Joh. 8, 31. 32.

Jahrgang 1.

1904.

Inhaltsverzeichnis zu Jahrgang 1.

Seite

Abhandlungen.

Vorwort.—Dr. A. Hönecke 1
Zum Wesen und Begriff der Theologie, mit Fortsetzung. —Dr. A. Hönecke 3. 49
Die Analogie des Glaubens, mit Fortsetzungen—Joh. Ph. Köhler 18. 75. 131
Neuere Fälschungen des Schriftprinzips, mit Fortsetzung.—Aug. Pieper 36. 66
Zur intersynodalen Konferenz in Detroit—Dr. A. Hönecke 90
Act. 13, 47—Joh. Ph. Köhler 94
Ueber den Schriftbeweis in der Konkordienformel—Dr. A. Hönecke 113
Einigkeit in der rechten Ansicht von der Schrift als Quelle der Lehre zur Kircheneinigkeit.—Dr. A. Hönecke . . 177
Die Bedeutung der hist. Disziplinen für die amerik. luth. K. der Gegenwart.—Joh. Ph. Köhler 205
Die große Weissagung vom Jungfrauensohn in ihrem historischen Rahmen. Jes. 7, 10—16.—Aug. Pieper . . 219

Homiletisches, von Dr. A. Hönecke.

A. Disposition über das Evangelium
Pfingstfest, Joh. 14, 23—31 95
Pfingstmontag, Joh. 3, 16—21 97
Trinitatisfest, Joh. 3, 1—15 100
1. Sonnt. n. Trinitatis, Luk. 16, 19—32 . . . 102
8. Sonnt. n. Trinitatis, Matth. 7, 15—23 . . . 169
9. Sonnt. n. Trinitatis, Luk. 16, 1—9 . . . 172
21. Sonnt. n. Trinitatis, Joh. 4, 47—51 . . . 241
22. Sonnt. n. Trinitatis, Matth. 18, 23—35. (Ref. Pr.) 244

B. Disposition über die Epistel
Pfingstfest, Apostg. 2, 1—11 96
Pfingstmontag, Apostg. 10, 42—48 99
Trinitatisfest, Röm. 11, 33—36 101
1. Sonnt. n. Trinitatis, 1. Joh. 4, 16—21 . . . 104
8. Sonnt. n. Trinitatis, Röm. 8, 12—17 . . . 171
21. Sonnt. n. Trinitatis, Eph. 6, 10—17 . . . 243
22. Sonnt. n. Trinitatis, Phil. 1, 3—12 . . . 247

Kirchliche Nachrichten.

Allerlei über die Detroiter Konferenz, mit Fortsetzung.—Aug. Pieper 105. 174

Büchertisch.

Luther's Complete Works in English.—Joh. Ph Köhler . . 47

Theologische Quartalschrift.

Herausgegeben von der Allgemeinen Ev. Luth. Synode von Wisconsin, Minnesota, Michigan u. a. St.

Jahrgang 1. Januar 1904. No. 1.

Vorwort.

Bei dem ersten Erscheinen der gegenwärtigen theologischen Quartalschrift bedarf es nur weniger Worte der Einführung und des Geleites. Über die wichtigsten Punkte, die ein Vorwort enthalten müßte, kann ja schwerlich etwas gesagt werden, was erst eine unerwartete Information brächte.

So bedarf es kaum einer Erklärung für das Erscheinen der Zeitschrift. Es ist das doch etwas selbstverständliches. Es gehört für eine Synode oder Verbindung von Synoden doch wohl zu den Lebensbedingungen, daß sie vor allen Dingen ein Kirchenblatt für ihre Gemeinden, dann aber auch eine Zeitschrift theologischer Art für Lehre, Predigt und Praxis habe. Es verhält sich daher denn auch mit dem Erscheinen unserer Zeitschrift nicht so, als ob erst durch die gegenwärtigen Zeitläufte in der lutherischen Kirche der Gedanke an Herausgabe einer Zeitschrift wäre hervorgerufen worden; vielmehr der Wunsch in dieser Richtung war schon seit einer beträchtlichen Reihe von Jahren ein sehr lebhafter und stand zum guten Teil mit dem, was gegenwärtig unsere lutherische Kirche bewegt, in keiner Verbindung. Daß die Zeitschrift trotz der lebhaften Wünsche nicht schon früher ins Leben trat, hatte mancherlei Gründe, und wenn jetzt ihr Erscheinen wohl den Brüdern in unsern Synodalkreisen recht erwünscht sein wird, so ist doch eben ihr Erscheinen vor allen Dingen daraus zu erklären, daß die Herausgabe durch die Verhältnisse mehr wie früher möglich gemacht wurde. Es soll dies alles vornehmlich zu dem Zwecke gesagt sein, daß man nicht nach besonderen Intentionen und Gründen für die Herausgabe der Zeitschrift suche.

Sind über den Standpunkt, den eine neu erscheinende kirchliche Zeitschrift einnehmen will, sonst wohl eingehende Erklärungen nötig, so können unsererseits irgend welche Erklärungen nur aussprechen, was so wie so erwartet wird. Es versteht sich ja von selbst, daß der Standpunkt der Zeitschrift eben der der Synodalkonferenz ist. Wir sagen damit nicht, daß dies ein beson-

derer lutherischer Standpunkt sei, sondern daß er der schrift- und bekentnismäßige Standpunkt sei. Woher sollte sonst Gewißheit und Freudigkeit zum Werke uns kommen? Wir sind uns bewußt, daß wir nicht theologische Liebhabereien und Spezialitäten vertreten, sondern die Schrift selbst: Die göttliche Entstehung der Schrift durch die Wortinspiration, die göttliche Autorität der Schrift, daß wir uns durch nichts bestimmen lassen, als durch das klare Wort der Schrift, von welcher unserer Stellung eben gegenwärtig unsere Weise, uns die Schrift durch die Schrift allein auslegen zu lassen, sowie im Besonderen unsere Stellung in der Lehre von der Gnadenwahl so zu sagen Exponenten sind.

Was nun die Quartalschrift bringen soll, bedarf in der Hauptsache auch nicht vieler Erklärungen. Sie soll Abhandlungen über Stücke der Lehre insgemein bringen. Daß dabei Stücken, die entweder für die lutherische Kirche unseres Landes überhaupt, oder für unsere Synodalkreise im Besonderen von Interesse sind, auch besondere Aufmerksamkeit zuteil werden muß, ist selbstverständlich. Nur das bedarf etwa besonderer Erwähnung, daß unsere Quartalschrift auch dem Felde der Homiletik gewidmet sein und demnach teils homiletische Fragen behandeln, teils auch Predigtstudien und Predigtentwürfe, zunächst über die kirchlichen Perikopen, aber dann auch über freie Texte bringen soll.

Was die Ziele der Quartalschrift und aller Arbeit für dieselbe und darin Gegebene anbetrifft, so können sie christlicher Weise vornehmlich nur folgende zwei sein: Zunächst den Synodalkreisen, von welchen sie herausgegeben wird, zu nützen, in rechter, nachhaltiger Weise. Eine schwere Aufgabe, für die wir des gnädigen Gottes Geben und Beistehen ernstlich und gläubig erbitten. Nicht minder für das andere Ziel, und das ist das, welches Gottes wohl erkennbares Wirken und Schaffen in der lutherischen Kirche unseres Landes uns stellt. Gott läßt durch unsere Synoden jetzt eine starke Bewegung zur Einigung in der Lehre gehen. Und dieser Bewegung zu dienen, soll unsere Ziel auch sein in Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit und christlicher Liebe, aber darum auch nicht in der leisesten Nachgiebigkeit, wo wir um Gewissens willen, überwunden durch das klare Zeugnis göttlichen Wortes, nicht nachgeben können. Ist doch auch mit Paktieren, wie es heutigen Tages wohl da und dort in Dingen der Lehre geschieht, gar nichts geschafft. Das bringt keine Einigung zu stande, in welcher Lutheraner wirklich ein Herz und eine Seele sein können. Wir können nur herzlich einig sein, wo kein wun-

der Punkt bei jeglicher Berührung den einen oder den andern schmerzt.

Wir hoffen, daß unsere Quartalschrift freundliche Aufnahme und nicht minder, daß sie hilfreiche Mitarbeiter findet, die in unserm Sinne an dem Gedeihen derselben gern mitarbeiten. Vor allen Dingen hoffen wir auf Gottes Segen. Ihm sei die Zeitschrift befohlen. Er fördere sie nach seinem Wohlgefallen und zu seines Namens Ehre. Amen. H.

Zum Wesen und Begriff der Theologie.

I.

Über Wesen und Begriff der Theologie ist schon viel Streit gewesen. Von den ältesten Zeiten der Kirche an. Der zugemessene Raum gestattet kein Eingehen auf den geschichtlichen Verlauf bis zur Zeit der alten lutherischen Orthodoxie. In ihrem Streite über Wesen und Begriff der Theologie handelt es sich um den wichtigen Punkt, ob die Theologie ein praktischer Habitus oder ob sie scientia demonstrans sei. Die Vertreter letzterer Ansicht (Joh. Musäus, Fried. Bechmann u. a.) werden von denen der ersteren energisch bekämpft*), sicher in der Voraussicht dessen, was noch nicht ausgesprochen *da war*, aber *werden konnte* und später *wirklich ward*.

Daß heute in aller Welt ein Kampf im Gange ist über Wesen und Begriff der Theologie, ist bekannt. Zwar kann man eigentlich kaum von einem Kampf zwischen ganz auseinandergehenden und prinzipiell verschiedenen Richtungen reden. Allgemein ist die Meinung die, daß die Theologie eine Wissenschaft sei. Der Unterschied ist nur der, daß die einen den Begriff Wissenschaft schärfer fassen als die anderen. Die letzteren lassen den Ausgangspunkt der Theologie noch irgend wie den Theologen von Gott gegeben sein, etwa als das neue Ich (Frank), als die christliche Erfahrung und das christliche Bewußtsein, ja sogar als die Schrift, aber wohlverstanden, nicht objektiv als nach der Art: „Es steht geschrieben", sondern als die durch das Bewußtsein hindurchgegangene und in ihrem Geist erfaßte (v. Oettingen

*) Auch diese reden wohl da und dort von demonstrare in der Theologie (Quenstedt De theol. Thes. XXI) aber ganz und gar nicht in der Art wie Musäus.

I. 434, 435). Die neueren und neusten Theologen sind überwiegend Vermittlungstheologen. Auch allermeist diejenigen von lutherischer Färbung. Sie wollen doch vermitteln zwischen der Lehre und dem Anspruch der selbst als „erleuchtet" bezeichneten Vernunft. Es soll, wie auch wohl es bezeichnet wird, vermittelt werden zwischen Lehre und der Befriedigung des Glaubens in Bezug auf Lehrgehalt und Lehrzusammenhang. Daß die neuere Theologie auch in unseren Landen viel Einfluß gewonnen hat, ist erklärlich. Zumal die sogenannte positivere, lutherisch gefärbte. Und zwar ist es weniger der vortreffliche und allzeit hochzuschätzende Philippi, als etwa Frank, Luthardt, v. Oettingen u. s. w. Jedenfalls ist es Tatsache, daß in unseren Landen hier, und zwar in der lutherischen Kirche, zweierlei Ansichten über Wesen und Begriff der Theologie einander gegenüberstehen und daß die Differenz zwischen beiden eine überaus wichtige ist.

In einem Stück ist hier bei uns der Stand der Dinge ein anderer als wohl drüben. Fragt man dort nach der wissenschaftlichen Klarmachung über den richtigen Begriff von Theologie, so hier, wenigstens innerhalb der lutherischen Kirche, darnach: Was sagt die Schrift? Wie steht geschrieben? Da ist ja freilich allbekannt, daß das „Wort" Theologie sich in der Schrift nicht findet.

Aber die S a c h e wird in der Schrift enthalten sein. Da müssen wir wenigstens vorläufig eine Erklärung über Theologie nach Fassung unserer Theologen geben, um ihren Nachweis, daß die Theologie der Sache nach in der Schrift enthalten sei, beurteilen zu können. Die in der lutherischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts am meisten anerkannte Erklärung über Theologie lautet etwa: Theologie ist eine von Gott durch die Schrift gegebene Beschaffenheit oder Fertigkeit des erkennenden Geistes (habitus intellectus θεόσδοτος), vermöge deren er die in der Schrift allein offenbarte Wahrheit von Gott und göttlichen Dingen erkennt und zwar zu dem Zwecke, daß der Sünder durch den Glauben an Christus zum ewigen Leben geführt werde. (So etwa Quenstedt System. De th. I. Thes. XXX und Quaestio III. Thes.) Die Erklärung der Theologie im Allgemeinen ist bei anderen Dogmatikern voller als bei Quenstedt. (cf Gerhard II. 13. § 31.)

Aber, wie es sich von selbst versteht, gibt Quenstedt alles das, worin andere Erklärungen voller lauten, auch nur in anderer Verbindung, z. B. wenn er im Gegensatz gegen die katechetische Theologie von der akroamatischen, in gelehrtem Vortrage

geschehenden (Thes. XVIII), und von der als Teil zu ihr gehörenden systematischen, thetischen, in ganz besonderem Sinne als lehrende bezeichneten Theologie (Thes. XXI) und vom Zweck der Theologie redet.

Soweit, abgesehen von den Bemerkungen von Quenstedt über die gelehrte (akroamatische) Theologie, ist leicht zu zeigen, daß die Theologie ohne Zweifel in der Schrift ihren Grund hat und durch die Schrift auch gefordert wird. Es geht auch dann die Bestimmung des Wesens nicht hinaus über das gute Maß christlicher Erkenntnis und über die Aufgabe des Predigtamts, auf Grund der Schrift und aus eigener lebendiger Erkenntnis den Sündern die Wahrheit des Heils einfach, wiewohl gründlich vorzulegen und die dagegen sich erhebende Lüge kenntlich zu machen und als Lüge zu zeigen. Nun ist aber unter Theologie besonders die gelehrte Theologie, von der vorzugsweise den Theologen eben der Name „Theologen" vindiciert wird (Quenst. l. c. Th. XVIII) und die im engsten Sinne die systematische oder dogmatische Theologie ist, verstanden worden.

Da fragt sich, ob eine so geartete Theologie zum Bestande, oder wenigstens zum Wohlbestande (bene esse) des Christentums notwendig sei. Für die bejahende Antwort führen unsere Theologen unter anderen folgende Beweise. Einmal sei der Sache nach in der Schrift eine solche Theologie beschrieben und auch gefordert. Dies ist die Begründung aus den als Synonymen der Theologie vorausgesetzten Worten, z. B. Erkenntnis (γνῶσις, ἐπίγνωσις), Luc. 1, 77; Col. 1, 9; Weisheit (σοφία), 1. Cor. 2, 7; 12, 8; Gottseligkeit (εὐσέβεια), 1. Tim. 3, 18, und Erkenntnis der Wahrheit zur Gottseligkeit. Aber dies sind nicht Dinge, die über den allgemeinen Christenstand hinaus auf eine besondere Klasse von Gottesgelehrten gehen, sondern nur Synonyme der Theologie in dem Sinne, wie sie Gott jedem nach der lauteren Milch nicht nur, sondern nach der starken Speise begehrenden Christen schenkt. — Nun verweist man zum andern als einen in der Schrift vorliegenden Beweis für eine gelehrte Theologie auf das Predigtamt. Die gelehrte Theologie ist die der Episcoporum et Presbyterorum et imprimis—professorum in Academiis (Quenst. Th. XVIII). Nun ist ja gewiß, daß Gott das Predigtamt eingesetzt hat, und daß er auch vorschreibt, wie die Prediger als Lehrer sein, welche Tüchtigkeit sie haben sollen; 2. Tim. 2, 2; 1. Tim. 3, 2; 1. Tim. 2, 15; Tit. 1, 9—aber dies alles hat, zwar nicht besonderer, berufsmäßiger Weise, wohl aber dem Wesen

nach seine Parallelen in Bezug auf alle Gläubigen, cf Joh. 7, 38; Hebr. 5, 12. 14; 1. Petri 2, 9; Galater 3, 1. 2; Col. 3, 16; Ebr. 10, 24; Jacobi 5, 19.

Wieder auch soll die notwendige Existenz der gelehrten Theologie begründet werden aus der Offenbarung, als dem Prinzip der Theologie. Selbst die Heiden, bei allem Abweichen von der wahren Theologie, hätten doch auf Grund der natürlichen Offenbarung für die Existenz der Theologie durch ihren Eifer für dieselbe Zeugnis abgelegt. Trotzdem wird unter den Gegensätzen der Theologie, nämlich Epicuräismus und Ketzerei als erster das Heidentum selbst genannt. Soviel beweist nun das Argument freilich gewiß, daß es Theologie im Sinne von wahrer Erkenntnis (—ut deus agnosceretur et celebraretur — Gerhard) giebt, aber sicher wird man nicht behaupten wollen, daß damit die Theologie in dem Sinne einer gelehrten Theologie, als durch die Offenbarung im engsten Sinne, d. h. durch die Schrift gefordert, bewiesen sei.—Auch der Versuch, die notwendige Existenz einer gelehrten, systematischen Theologie aus der Art zu erweisen, wie die Glaubensartikel in der Schrift vorgelegt seien, kann nicht als geglückt erscheinen. Die Glaubensartikel seien durch die ganze Schrift zerstreut, darum, sagt G. Hoffmann (Synopsis Th. p. 6) sei es durchaus notwendig, oder wenigstens, setzt er mit Recht diesem Ausdruck als zu viel sagend korrigierend hinzu, sei es im hohen Grade nützlich, daß sie wohlgereimt und methodisch dargelegt und einander entsprechend zusammengeordnet würden. Eben aber darum, daß die Theologie, namentlich die systematische, etwas durch die Schrift als notwendig gefordertes sei, handelt es sich. Und Hoffmann erklärt auch ausdrücklich, daß die Weise, die Theologie als Loci communes oder in der Form von Compendien und Systemen (per Compendia et Systemata) abzuhandeln, nicht schlechthin nötig (simpliciter necessarium) sei.

Quenstedt urteilt etwas anders, indem er die gelehrte Theologie für notwendig erklärt (De th Quaestio II. Thesis). Aber im Beweis seiner Thesis bringt er es unter Hinweis auf das Predigtamt und auf die Verordnung Gottes, daß der Mensch ihn erkenne und verehre, doch nicht weiter als zu dem Erweis, daß Theologie im Sinne von rechtschaffener Heilserkenntnis nötig sei. — Das Predigtamt, so sagt Quenstedt unter Verweisung auf Röm. 10, 14, ist von Gott geordnet, damit andere zur Erkenntnis kommen, aber, und darin soll der Beweis für die Notwendigkeit der gelehrten Theologie liegen, das Predigtamt „besteht

aus Theologen". Aber trotzdem wird auch wieder (Ex. d. IV) gesagt, daß in Bezug auf die Träger des Predigtamts, welches aus Theologen besteht, und eben damit Beweis für die Notwendigkeit der gelehrten Theologie sein soll, zu unterscheiden sei zwischen katechetischer, unausgebildeterer, ungenauerer (rudior) und gelehrter oder genauerer (acroamatica seu accuratior) Theologie. Die erstere sei für alle Pastoren und notwendig für jede Gemeinde, und da wird wieder Röm. 10, 14 angeführt, aber die letztere sei die der Episcoporum et Presbyterorum. ac imprimis Doctorum Academicorum. Die ganze Argumentation hat gewiß nichts sonderlich Überzeugendes. Eins tritt dabei zu Tage, daß nämlich unsere alten Theologen die vorzügliche Art des sichern, fest geschlossenen und vor allen Dingen wohl fundamentierten Theologisierens vermissen lassen, wo sie mit geschichtlich gewordenen Dingen sich beschäftigen müssen, z. B. mit dem Kirchenregiment der Fürsten, mit dem Trauungs-Konsens im Verhältnis zum Verlöbnis-Konsens, so mit dem Intuitus fidei und dessen Wertung in der Gnadenwahlslehre, so hier mit der geschichtlich gewordenen Gestalt der gelehrten Theologie. Ohne die schon überkommene Lehrform vom Intuitus würde gewiß bei Quenstedt die Verhandlung über die Principia salutis (Pars III, Cap. I u. II nicht so augenfällig das, was man sonst so hochzustellen pflegt, das „Homogene", vermissen lassen.

Wir lassen es uns ja selbstverständlich gesagt sein, daß nach Gottes Willen nicht alle Christen Lehrer sind, nämlich nicht in dem Sinne des von Gott gesetzten öffentlichen Predigtamtes, 1. Cor. 12, 29. Aber wir halten nach der Schrift fest, daß es nur ein öffentliches Amt in der Kirche nach Gottes Einsetzung gibt, und kennen doch nur kirchlich, nicht göttlich gesetzte Amtsunterschiede in der Kirche, für deren Träger wir freilich je nach Art auf Begabung und Befähigung verständiger Weise achten. Aber es klingt doch eigen, daß eine nur katechetische, unausgebildete Theologie für den gewöhnlichen minister verbi erfordert werde, aber die wirklich gelehrte Theologie als den Doctores academici eigen, gleichsam reserviert erklärt wird. Wenn Quenstedt es aber wohl so versteht, daß den Höhepunkt, das Ideal voller und tiefer Erkenntnis des Worts, nicht alle erreichen, und man sich bei vielen ministri verbi mit dem unumgänglich nötigen Maß daran begnügen müsse, so ist doch gewiß und zu bedenken, daß es nach der Schrift ein Ideal des Christen nach der Seite der Erkenntnis, der intensiven wie extensiven, gibt. Man sollte dann zur Be-

gründung der Notwendigkeit der gelehrten Theologie der Episcopi, Presbyteri et imprimis Doctores Academici, nicht in der Weise eine Unterscheidung zwischen Glaube und Theologie machen, wie z. B. Baier (Comp. Prot I, § 37), daß nämlich die Theologie außer dem Glauben auch die Fähigkeit in sich faßt, das was geoffenbaret ist, zu erklären und zu begründen. Ja, doch wohl nicht begründen mit einer Demonstration, die über der Offenbarung und dem Geoffenbarten ihren Standpunkt nimmt? Es soll doch nach Gottes Absicht der Gläubige die Tüchtigkeit besitzen zur Verantwortung gegen jedermann, der Grund fordert der christlichen Hoffnung (1. Petri 3, 15). Es ist nach dem Ideal des christlichen Glaubensstandes nicht so, daß die Gläubigen den dreieinigen Gott so, wie er sich im Worte offenbaret hat, erkennen (agnoscunt) und verehren, daß dagegen nur die Theologen die Erkenntnis aus dem Worte sollen ableiten und erklären können. (Quenst. l. c) Der Glaube ist freilich vor allem fiducia, aber es gehört zu seinem Entstehen die Erkenntnis, die Erleuchtung und das Verstehen (Matth. 13, 19) aus Gottes Wort.

Wesentlich ähnliche Erklärungen wie die obige sind die, daß dem Gläubigen die katechetische Erkenntnis und Gegründetheit in deren Umfang genügt, aber die Theologie strebt nach Vollkommenheit und ist Tag und Nacht nur mit den göttlichen Dingen beschäftigt.

Aber es ist nicht nur der Unterschied bezüglich des Standes der Gläubigen, wie er meist ist und dem, wie er sein könnte, zu beachten, sondern auch nicht zu vergessen, daß doch gewiß auch sie suchen und forschen sollen in der Schrift (Joh. 5, 39), daß die Gläubigen, welche täglich in der Schrift forschen, gelobt werden (Actor. 17, 11) und auch großen Segen haben (Actor. 17, 12), und daß, wenn David Ps. 1, 1 von einem seligen Menschen redet, er doch wohl nicht vornehmlich von den Prebysteri, Episcopi et imprimis Doctores Academici redet, und doch sagt er von dem Menschen, den er selig nennt, daß derselbe Lust habe an Gottes Gesetz und rede von seinem Gesetz Tag und Nacht. Wir haben doch als Pastoren gerade solche Sprüche wohl genützt, unsere lieben Christen recht zu bewegen zum unabläßigen Fleiß und Eifer für die liebe heilige Schrift.

Es ist für Begründung der Notwendigkeit der gelehrten Theologie auch der an sich richtige Unterschied zwischen Erkenntnis (γνῶσις) und Weisheit (σοφία) gebraucht worden (Qu. Qu. II, Ekth. III). Und zwar soll γνῶσις eine mäßige, beschränkte (ali-

qualis cognitio) Erkenntnis sein (anders dachte ja Gerhard von von der γνῶσις), die allen Christen zur Seligkeit nötig, wofür Jes. 54, 19; Jerem. 31, 34; Joh. 6, 45 (werden alle von Gott gelehrt sein) als Beweis gebracht; aber σοφία ist eine ausgezeichnete und genaue Erkenntnis und kommt den Doctoribus ecclesiae zu (wofür kein Beweisspruch gegeben). Aber nach der Schrift ist Christus uns allen zur Weisheit gemacht (1. Cor. 1, 30), und der ganze Abschnitt 1. Cor. 2, 1—16 zeigt doch den gnädigen Willen Gottes, allen Weisheit zu geben (cf Hebr. 5, 14; 1. Cor. 14, 20; Eph. 4, 13), wie er ja auch um Weisheit bitten heißt (Jak. 1, 5). Es ist gewiß, daß einem Lehrer es zukommt, daß er solche Weisheit habe, aber es ist uns keineswegs gewiß, daß sie den Doctoribus allein reserviert sei. Es ist sicher nicht geraten, das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, mit all seinen hohen Vorzügen zu sehr herabzudrücken im Verhältnis zum Predigtamt mit seinen von Gott demselben gegebenen Rechten, Befugnissen und Qualitäten. Gerade dann mag leicht das allgemeine Priestertum in einer so ungesunden Weise hervorgehoben werden, wie es vom Pietismus geschah, der schließlich in der Periode seiner Entartung fast die Schädlichkeit der systematischen Theologie proklamierte.

Daß für die Notwendigkeit einer gelehrten Theologie nicht von den Theologen der Umstand mehr benutzt wird, daß die Schrift ursprünglich in hebräischer und griechischer Sprache geschrieben ist, wird einleuchtend durch die Erklärung, daß die Sprachstudien wegen der Schrift angestellt werden, daß die Meditation der Schrift selbst aber zu ihrem nötigen und erwünschten Resultat die Theologia Verbo externo superstructa (Quenst. Qu. II. Antith.) hat. Daher sagt G. Hoffmann l. c. § II. Thes.: Interim studio systematico, ut vel maxime studium *quoque* biblicum indivulso nexu jungatur, oppido necessarium est. (Sicher eine sehr veränderte Stellung im Vergleich mit Luther.) Hoffmann bringt die angeführten Worte im Zusammenhange mit der Anführung eines Grundes für die Notwendigkeit insbesondere der systematischen Theologie, der bisher noch nicht erwähnt wurde, wiewohl er gerade vom frühesten Anfange der lutherischen Dogmatik an in erster Linie als der eigentlich maßgebende gebracht worden ist. Hoffmann sagt, daß die Weise (modus) die Theologie per locos communes per Compendia et Systemata zu behandeln zwar nicht absolut nötig sei, denn die Kirche sei ja geraume Zeit ohne dieselbe gewesen, aber sehr nützlich und in der

Schrift gegründet sei (in ipsa Scriptura fundata). Daher sei sie auch in der Kirche zu allerzeit in Gebrauch gewesen. Hier darf er sich auf Chemnitz berufen, der seine loci theologici ja mit einem Lehrstück De usu et utilitate locorum theologicorum eröffnet, damit, wie er ausdrücklich erklärt, zu der Abhandlung der Loci theologici als einer so großen Sache in rechter Weise geschritten werde. Und da zeigt er nun, wie die Kirche immer so sehr solche Schriften für nötig geachtet habe: in quibus summa doctrinae coelestis breviter, ordine, proprie et perspicue explicata extaret. Er findet dafür nun als Beweise in der Schrift vornehmlich dies, daß Gott selbst im Anfang Gen. 3, 15 eine *Summa* doctrinae evangelicae vorgelegt habe, wie später Exod. 20 eine Summa der ganzen Lehre des Gesetzes in den zehn Geboten. In ähnlicher Weise wird dann auch von späteren Dogmatikern mancherlei Hinweis auf solche kurze summarische Darstellungen der Lehre in der Schrift selbst gefunden, z. B. in der ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων 2. Tim. 1, 13. welche wohl ein Typus der Loci communes gewesen sein möchten. Man mag nun mit einzelnen Stücken, die auch Chemnitz bei Ausführung seiner obigen Erklärung bringt, nicht einverstanden sein, dennoch stimmt seine Begründung der Notwendigkeit der Theologie und zwar der sogenannten systematischen, am besten mit der gewiß richtigen Wesens- und Begriffsbestimmung der Theologie überhaupt als eines von Gott g e g e b e n e n Habitus. Was Gott nach seinem Wohlgefallen der Kirche durch sein Wort und heiligen Geist g i b t, das nehmen wir mit Dank und preisen es hoch und halten es hoch nach Gebühr. Es ist aber ein beträchtlicher Unterschied zwischen dem, daß die Theologie, auch als sogenannte systematische, wirklich und in vollem Sinne als eine Gabe Gottes erkannt und verstanden wird, die er nach seinem Wohlgefallen durch Wort und Geist nach der Methode Luthers: durch Gebet, Meditation und Anfechtung gibt, und zwischen dem, daß man von einer Notwendigkeit einer gelehrten, systematischen Theologie schlechthin spricht, als von einer so notwendigen Sache, daß ohne sie so manche hochbedeutende Gaben, wie etwa Weisheit (σοφία) gar nicht in voller Gestalt vorhanden wären, daß es den Anschein gewinnt, als wäre wirklich die Schrift nur ein Unterbau, dem ohne die systematische Theologie ein stattlicher Oberbau fehlte.

Es kann wohl die vorangegangene Erwähnung und Beurteilung verschiedener von unsern Dogmatikern vorgeführten Begründungen der Notwendigkeit der gelehrten, systematischen

Theologie berechtigen, vielen heutigen Theologen zuzurufen: Seid nüchtern! Schon vor bald vierzig Jahren beklagt es Dr. Walther, wie der wahre biblische Begriff von der Theologie, daß sie eben ein von Gott gegebener Habitus sei, fast gänzlich verloren gegangen sei. Es ist heut in noch höherem Grade so. Von dem Geschrei: System und Wissenschaft! hallt die kirchliche Welt wieder. Und immer mehr hört man mit Erstaunen, welch eine über alles Maß gehende Wichtigkeit und Leistungsfähigkeit sich heutige Theologen beilegen. Es ist noch ein bescheidenes theologisches Bewußtsein bei denen, welche es für ihre Aufgabe halten, erst recht das angeblich in der Schrift verborgene System *herauszubringen*; denn andere wollen überhaupt erst System *hineinbringen*, da höchstens Ansätze zu einer systematischen Theologie in der Schrift enthalten seien, gar nicht zu reden von denen, welche erst dem Christentum, ja selbst der Schrift zur rechten Gewißheit helfen wollen. Die Wissenschaft, die Theologie als Wissenschaft, als Geisteswissenschaft, erbietet sich als die Retterin der Kirche. In den Kämpfen der Kirche hilft, wie sie sich vernehmen läßt, nicht das einfache Stehen zu der Schrift als dem eingegebenen Worte Gottes und damit zugleich das Ergreifen der einigen Waffe, die mächtig ist, die Kirche gegen alle Anläufe zu sichern. Nein! Die Theologie als Wissenschaft ist die Retterin. Sie ist im Besitz der Kunst, die es etwa noch vermag, eine Ausgleichung und Vermittelung für die Kirche mit den von außen gegen ihren Glauben auftretenden Gegensätzen zu schaffen, und vornehmlich auch nach innen zwischen den verschiedenen Schriftaussagen zur Befriedigung des Glaubensverständnisses zu vermitteln, damit demselben nicht etwas aufgebürdet werde, was er nicht tragen kann.

II.

Darin, daß die Theologie ein von Gott gegebener habitus genannt und damit ihre Art in höchstem Sinne (genus proximum) bezeichnet wird, liegt nicht nur das, was freilich zunächst darin liegt, daß der Einzelne ihn nicht durch sich selbst, sondern durch Gott allein erlangt. Sind wir tüchtig, sind wir es nicht aus uns selbst, sondern von Gott. 2. Corinth. 3, 5. Wer nicht durch Gott ein Theologe wird, wird es überhaupt im wahren Sinne nicht. Wen Gott durch den heiligen Geist Theologie lehrt, den lehrt er die Theologia crucis. (Luther: Erklärung und Beweis seiner Disput. vom Ablaß 1518 L. A. XVII, 100) Wer sie so nicht gelehrt wird, der lernt sie wie ein Scholasticus (ibid.) und wird

nichts als ein Theologus gloriae, der mit seiner Theologie Bedeutung und Ehre sucht (ibid. 101) und, wenn nicht noch die Anfechtung, durch die Gott so recht in die Bibel treibt, dazu kommt, nur einer von den „speculativi Theologi, die schlechts mit ihren Gedanken umgehen." (Tischreden. Erl. A. 59, 142.)

Es wird aber auch darin, daß Theologie ein von Gott gegebener Habitus ist, mit Recht auch dies gefunden, daß sie der Kirche wird immer gegeben werden. Und zwar als eine Theologie im Sinne einer tieferen und vollkommneren Erkenntnis der göttlichen Wahrheit, als ein Habitus, der über den habitus fidei hinausgeht, wiewohl beiderlei habitus wesentlich gleich ist, was unsere Theologen genügend erklären und sogar dem Joh. Musäus mit zum Beweggrund wird, nun zum rechten Unterscheiden beider Habitusse die Theologie für eine scientia zu erklären (Introductio pp. 108. 110). Soviel aber Glaube und Theologie wesentliche Gleichheit haben, so gibt doch Gott mancherlei Gaben, unterschieden nach Art, Grad und Umfang, schon bei allen Gläubigen, und so bei den Lehrern, welche das Amt führen, dadurch der Leib Christi erbaut wird, und die selbst wieder helfen sollen, andere zu diesem Amt zuzurüsten. Epheser 5, 11. 12. Gott gibt solche, welche die Tüchtigkeit haben, andere zu lehren (2. Cor. 3, 5. 6.) und aus denen die Lehrer genommen werden sollen (2. Tim. 2, 2). So gewiß Gott sein Predigtamt haben und erhalten will, bis ans Ende der Tage (Matth. 28, 18—20.), so gewiß wird er immer die Tüchtigkeit dafür geben, wie er es uns durch seine Zusage gewiß macht (2. Petri 1, 15; Eph. 4, 11—13; Röm. 10, 14). Und gewiß wird er sie geben nach einem Gradunterschiede. Gott gibt gern und aufs reichlichste (Jak. 1, 5. 16; Lukas 10, 2; Eph. 3, 20). So gibt er gern ein reiches und hohes Maß vollkommener Theologie, wie wir es ja an unserer lutherischen Kirche mit ihren vielen herrlichen Theologen vor Augen haben, und wird es sicherlich nach seinem Wohlgefallen geben. So treibt Gott durch sein Geben sein Werk, reine Lehre, tüchtige Theologie, Glauben und Kirche zu erhalten. Also die ganze Sache ansehen, erscheint als die rechte Mitte, die innezuhalten wäre, zwischen der Weise, wie oft die Dogmatiker von der Notwendigkeit der Theologie reden und zwischen der Weise, wie z. B. Fecht von der Existenz der Theologie redet (Dissert de stud. biblici cum systematico connexione etc. § 10.), daß Gott seine Bibel freilich in populärer Sprache reden lasse, nec observato certo dogmatum ordine exarari fecerit, und darin nicht die Glau-

benslehren in bestimmter Ordnung gegeben habe, aber damit habe er uns doch nicht die Freiheit genommen, die da und dort in der Schrift zerstreuten Balken der Lehre zu einem geordneten Gebäude zusammenzubringen (cf. G. Hoffmann l. c. p. 6, 7). Die Sache der Theologie steht nicht in einer Anerkennung einer absoluten Notwendigkeit, auch nicht in dem Brauch einer Freiheit, ob wir eine Theologie aufbauen wollen oder nicht, sondern in Gottes Geben und Schaffen.

Wird die Theologie von Gott als habitus gegeben, so ist gewiß, daß sie gegeben wird in der Weise, wie Gott seinen Gläubigen alles was zur Seligkeit, die ja Zweck der Theologie ist, giebt. So auch die Theologie, welche geordnet (ordine, in commodum ordinem) die zerstreute (sparsim dispersa) in der Schrift gebrachten Glaubenslehren zusammenstellt. Wir können uns hierbei nicht versagen, darauf hinzuweisen, daß die Parallele, die zwischen der Art, wie die Schrift die Glaubenslehren beibringt und wie es die systematische Theologie tut, gezogen wird, doch wohl nicht so gefaßt werden soll, als wäre die Schrift ein Konglomerat von planlos zerstreuten Gliedern (disjecta membra), dagegen die systematische Theologie ein wohlgeordnetes, recht Einsicht und Übersicht der Glaubenslehren gebendes Ganze,—das darum auch ein durchaus Notwendiges oder wenigstens Nützliches ersten Ranges ist (G. Hoffmann l. c.). In der Schrift ist die herrlichste Ordnung nach dem Zusammenhange der Weisheit zum ewigen Leben und, recht betrachtet, machen doch die Systemata trotz des systematischen Ordnens teilweis recht den Eindruck einer Zusammenstellung ohne lebensvollen Zusammenhang, der nur wieder öfter durch ein Eingehen auf den verschiedenen usus eines Glaubensartikels ersetzt werden soll.

Die Weise wie Gott Theologie, auch als systematische gibt, ist selbstverständlich durchs Wort und durch Erleuchtung des Geistes aus dem Wort und aus dem Worte allein. Röm. 10, 17. So muß alle Theologie, die Gott gibt, seinem Wort entsprechen und soll es auch. 1. Petri 4, 11; 2. Cor. 2, 17; Galat. 1, 6—8, cf. V. 11. 12; 1. Tim. 6, 4; 2. Tim. 1, 13.

Und darin liegen folgende Forderungen Gottes für die Theologie, speziell für die systematische, um welche es sich uns besonders handelt.

1. Daß alle Glaubensartikel nach der Schrift aufgeführt werden. So hielten es die Apostel mit ihrer Predigt aus der Schrift, Apostelg. 20, 27. So hat es zu halten die systematische

Theologie, welche ja ordine die Glaubensartikel darstellt. Es ist kein Artikel auszulassen. Auch nicht in der Form, daß der Name eines Artikels zwar bleibt, aber seinem wahren Wesen nach der Artikel eliminiert wird. Wir haben auch keine Artikel hinzuzufügen. Schon daß man es auch nur für möglich und gerechtfertigt erklärt ist wider Gottes Wort. Schon Karlstadt brachte derartiges, daß der Heilige Geist nur zum Teil, aber noch nicht vollkommen offenbart sei (L. A. XI 623.). So ist heute ein Gerede, daß neben den wirklich in der Schrift klar vorgelegten Glaubensartikeln auch noch Samenkörner zu neuen enthalten seien, namentlich in Bezug auf die Eschatologie. Das ist trotz der Samenkörnertheorie gegen das Verbot Gottes 5. Mose 4, 2; 12, 32; Spr. 30, 6; Offenb. 22, 18. 19.

2. Daß jeder Artikel aus den Sprüchen, die von ihm handeln, aus den sedes classicae genommen werde. Die Schrift ist klar und deutlich. Sie redet so deutlich in ihren Sprüchen von den mancherlei Glaubenswahrheiten, daß man unfehlbar gewiß sein kann, welches die sedes für eine Glaubenslehre seien. Selbst neuere Theologen, die dagegen polemisieren, daß man sozusagen in den Schriftsprüchen als wörtlich eingegeben gleichsam einen Katalog der Glaubenslehren finden wollte, daß vielmehr aus der Schrift als Ganzem die Glaubenslehre zu entwickeln sei, wofür eben die Theologen ja da seien (Dieckhoff: Insp. und Irrtumslosigkeit der Schrift, S. 97—110), sie berufen sich doch wieder auf die Deutlichkeit der Schrift. Es kennt ja auch die Schrift Neuen Testaments keine andere Weise als Darlegung der Glaubenswahrheiten aus den sedes. Matth. 22, 32; Galat. 3, 6. 11. 16; Röm. 10, 16. 17; Röm. 4, 7. 8. In der Forderung, daß die Glaubenslehren aus den sedes doctrinae zu nehmen sind, liegt näher dies:

a. Der Glaubensartikel muß g a n z, sowie er in den Lehrstellen (sedes) vorgelegt ist, aufgenommen werden. Es müssen alle einzelnen Z ü g e, welche die Lehrstellen geben, zu der Gestalt eines Glaubensartikels zusammengefaßt werden. Dann hat ein solcher Artikel seine rechte Gestalt, nach der allgemeinen Regel, daß man von Gottes Wort nichts abtun, aber auch nichts hinzutun soll. Die Regel gilt ja selbstverständlich, wie fürs Lehrg a n z e so für die Lehrteile. Man muß also treu und sorgsam die Stellen, welche durch deutliche Begriffe und deren deutliche Beziehung, wörtlich sich als Lehrstellen für ein und dieselbe Lehre zeigen, zusammensuchen und aus ihnen und aus ihnen allein die

sämtlichen Züge, die zu der Lehre gehören, zusammenstellen. Wenn wir uns durch Gottes Wort wirklich leiten lassen, so kann es keine andere Weise, die Glaubensartikel in ihrer wahren göttlichen Gestalt uns stellen zu lassen, geben. Das entscheidende Recht für Stellung eines Glaubensartikels haben nur die von ihm handelnden Sprüche und dies Recht darf durch nichts beeinträchtigt werden, mag es soviel Schein haben, als es wolle, und mag es mit noch so viel scheinbaren Autoritäten als berechtigt erwiesen werden. Die einfache klare Schrift soll ihr Recht haben und nicht irgend welche Theorien. Man wird doch dem Wort Gottes nicht vorschreiben wollen, wie weit es über einen Glaubensartikel lehren soll, man wird ihm doch nicht den Mund durch eine selbstgemachte Theorie da zuhalten wollen, wo einem seine deutliche Aussage nicht gefällt, nicht in ein bestimmtes System paßt.

b. Ein Glaubensartikel muß aus seinen Lehrstellen in der rechten Begrenzung genommen werden. Was nicht als ein zu ihm gehörendes Glied aus den Lehrstellen klar und deutlich bewiesen ist, das darf auch nicht als Glied des Artikels aufgenommen werden, wie denn auch selbstverständlich darum solche Stellen, die ersichtlich und ex professo gar nicht von einem Artikel, den man gerade zum Gegenstand des Forschens aus der Schrift macht, handeln, auch nicht herzunehmen darf. Alle Zeugnisse der Schrift sind unsere Ratsleute (Ps. 119, 24), aber es giebt über die mancherlei bestimmten Glaubenslehren auch mancherlei bestimmte Zeugnisse, und man wird doch schwerlich über einen Glaubensartikel das, was Gott lehrt, richtig erfahren, wenn man sich nicht gerade an die Ratsleute wendet, die darüber göttlich Licht geben können und sollen.

c. Ein Glaubensartikel muß in der Stellung der Glieder, die zu ihm gehören, ganz genau so aufgestellt werden, wie seine Lehrstellen es deutlich geben. Was Gott in einem Glaubensartikel deutlich als Ziel, als Wirkung setzt, darf man doch nicht aus dieser Stelle herausnehmen und voran als Ursache setzen wollen. Was Gott als Bestimmung zum Prädikat in einem Spruche macht, darf man doch nicht als Bestimmung zum Subjekt oder Objekt setzen, auch wenn man allerlei Schlüsse (conclusiones) und Vermittelungen herbeizöge und für dieselben anerkannte theologische Namen als Empfehlung brächte. Wir werden doch nicht bessere Baumeister eines Artikels aus seinen Gliedern sein wollen, als der liebe Gott und uns etwa gar für berufen

halten, besonders als Theologen, scheinbar gelenkloses recht einzurenken. Wir wollen doch ehrerbietig und demütig sein gegen jedes Wort Gottes. Und wenn wir uns ja um nichts bekümmern, als aus den Lehrstellen eines Artikels zu sehen, wie stellt und ordnet Gott seine Glieder, so werden wir alle zur Lehreinmütigkeit kommen mit Luther, Chemnitz, Heerbrand und unserer Konkordien-Formel. Es kommt die Uneinigkeit gerade in einem der wichtigsten Lehrstücke, dem von der Erwählung, doch eben davon her, daß man, der Vermittelung wegen, dem Glauben willkürlich eine Stellung giebt, die er in den Sprüchen von der Erwählung nicht hat. Es hat doch nachweislich der Glaube überhaupt verschiedene Stellung nach Licht der Schrift in verschiedenen Glaubensartikeln: eine andere in der Rechtfertigung, eine andere in der Wiedergeburt, eine andere in der Heiligung. So deutlich Gott in diesen Artikeln durch die Schrift die Stellung gegeben, so auch in der Lehre von der Erwählung und zwar überaus klar, nicht nur einmal, sondern in allen Hauptstellen von der Erwählung.

d. Ein Glaubensartikel muß in der Bestimmtheit, wie ihn seine Lehrstellen geben, gefaßt und scharf gegen andere abgegrenzt werden. Ein rechtschaffener Arbeiter soll zwischen den beiden Hauptteilen aller Lehre Gottes, Gesetz und Evangelium recht teilen. 2. Tim. 2, 15. (Wir sehen keinen Grund von der hergebrachten Fassung des ὀρθοτομοῦντα abzugehen). Gottes Wort ist klar und lauter. Gesetz und Evangelium mit einander vermengen, heißt das Lautere trüben und an Stelle der Klarheit die Verwirrung setzen. Nun ist doch wohl gutes Recht, den allgemeinen Grundsatz: teile recht das Wort der Wahrheit auch in Bezug auf die einzelnen Lehrstücke innerhalb der beiden großen Lehrteile anzuwenden. Und Gott selbst zeigt es uns in der Schrift. Der Apostel Paulus sagt 2. Cor. 2, 17., er sei nicht einer von denen, die Gottes Wort verfälschen. Das Wort, welches Paulus setzt (καπηλεύω), giebt uns als Bild der Verfälschung diejenige in einzelnen Artikeln, indem denselben entweder etwas aus der Vernunft oder unberechtigter Weise etwas aus einem anderen Artikel beigemischt wird. Es ist dies die herrliche Klarheit der Schrift, daß sie die einzelnen Glaubensartikeln scharf von einander abgrenzt, und gewiß bekommt man wohl durch die Schrift gerade von der sauberen Scheidung der Artikel einen starken Eindruck, aber gewiß nicht von irgend welcher Bemühung der Verfasser der heiligen Bücher, zwischen Schriftaussagen zu

vermitteln. So wäre ja z. B. für Paulus Röm. 9, 18. recht Anlaß (V. 19) zur Vermittelung gewesen, aber Paulus bringt nicht die Vermittelung (V. 20), die die theologische Arbeit zustande gebracht hat durch das Fündlein vom intuitus fidei, und — das ist uns sehr wichtig. Nebenbei möchten wir doch unsere alten Kirchen-Lehrer dagegen in Schutz nehmen, als ob sie vom systematischen Vermittelungskitzel wären regiert worden. — Es ist, um zu unserem Hauptpunkt zurückzulenken, dies das Herrliche der Schrift, daß sie uns nicht in Unklarheit läßt, was sie eigentlich unter dem Hauptbegriff eines Artikels, Bild Gottes, Bekehrung, Erwählung, Auferstehung u. s. w. versteht. Alle Klarheit hört auf, wenn die Hauptbegriffe in verschiedenem Sinne und Umfange willkürlich gefaßt werden. Schon Gottl. Wernsdorf (Disput. Academicae 1737) klagt in der Disputatio de analogia fidei (I. II Disp. IV. S. 108 ff.), daß die Pietisten fast alle Glaubensartikel vervielfachten (omnia fere mysteria duplicent, triplicent, ac multiplicent). So haben selbst lutherische Theologen den Begriff der Wahl dupliziert und viele folgen ihnen darin heute nach. Die Schrift hat aber immer nur einen Begriff von Wahl. Das giebt auch Quenstedt zu (De praedest. Questio VIII. Ekd. I.), den wir hier selbstverständlich nur wegen dieser Aussage über die Einheit der Wahl citieren. Ziehen wir aus dem, was wir aus der Schrift als deren Forderung bezüglich der Glaubensartikel gebracht haben, das Resultat bezüglich der sogenannten systematischen Theologie, so ist es dies, daß für eine solche systematische Theologie, welche irgend zwischen Glaubensartikeln eine Vermittelung schaffen will, in der Schrift kein Fundament, keine Berechtigung, kein Beruf vorliegt. Wir vertreten darum auch eine solche nicht, sondern bekämpfen sie von Gottes wegen als Verirrung.

A. Hönecke.

(Fortsetzung folgt.)

— *Dannhauer*: Damnant nostri abusum rationis ψευδογραφικόν, μεταβατικον: normativum judicativum, judicio non modali ac organico, sed reali et magisteriali, discretivo, decisivo et elenchtico eorum, quae clarissime aut in Scripturis habentur aut ex eis deducta sunt. Agnoscunt contra usum rationis 1. apprehensivum et retentivum; 2 explicativum rerum ex philosophia reali, mathesi, physica, politica, oeconomica; 3. argumentativum deque connexione sententiarum judicativum.

(Prodr. Antichristosophiae, p. 57.)

Die Analogie des Glaubens.

Eine hermeneutische Untersuchung.

In den Verhandlungen der intersynodalen Konferenz, welche im Laufe eines Jahres in Watertown und Milwaukee zwischen den Theologen der Synodalkonferenz und ihren Gegnern in Bezug auf die Lehre von der Gnadenwahl gepflogen wurden, trat die Frage von der Analogie des Glaubens so in den Vordergrund, daß daran sich die ganze Angelegenheit entscheiden könnte.

Die beiden Seiten vertreten folgende Stellungen:

Die Synodalkonferenz behauptet, daß man bei Auslegung der sogenannten loci classici oder der sedes doctrinae, da es sich handelt um die Gewinnung einer Lehre, nicht abweichen dürfe von dem grammatisch-historischen Sinn der Stellen, der unmittelbar und klar in denselben vorliege. Und wenn darin Begriffe vorkommen, die nach unserer menschlichen Auffassung selbst andern Lehren der heiligen Schrift zu widersprechen scheinen, so dürfe man diese Begriffe nicht nach diesen andern Lehren umgestalten, vorausgesetzt, daß sie in den betreffenden locis classicis klar vorliegen und integrierende Bestandteile eben jener Lehre sind.

Eine entsprechende Vergleichung darf nur stattfinden zwischen Stellen, die von derselben Lehre handeln, und da müssen die dunkleren nach den klaren ausgelegt werden.

Sollte es nun vorkommen, daß nach rein menschlicher Auffassung eine Schwierigkeit vorläge, die darin besteht, daß diese Lehre sich nicht mit anderen Lehren vernunftmäßig reimen läßt, so gehört es mit zu rechter Auslegung und zu rechter Lehrdarstellung, diese Schwierigkeit nachzuweisen und bekannt zu geben.

Die andere Seite vertritt folgenden Standpunkt:

Nicht alle Lehren sind in gleichem Maße klar geoffenbart. Die Lehre von der Rechtfertigung steht im Zentrum und ist unbedingt klar. Das ist nicht so der Fall mit der Lehre von der Gnadenwahl.

Nun können aber die Lehren der Schrift nicht einander widersprechen, sondern müssen im Einklang mit einander stehen. Es ist daher des Theologen Aufgabe, diesen Einklang, der auch unserm Begriffsvermögen erkennbar sein muß, aufzufinden und die Lehren in diesem Sinne darzustellen.

So wird es nun nicht ausbleiben, daß die Auffindung und Darstellung der weniger klar geoffenbarten Lehren eine Richtschnur findet an den ganz klaren Lehren der Schrift, die den Kern derselben bilden. Das darf freilich nicht so geschehen, daß die klaren Lehren gewissermaßen die Quelle wären, aus welchen man die andern Lehren entwickeln und konstruieren könnte. Aber es wird nötig sein, daß bei der Auslegung der sogenannten loci classici der weniger klar geoffenbarten Lehren, die Ausdrücke, welche im Widerspruche zu den klaren Lehren der Schrift stehen, ihres gewöhnlichen unmittelbaren Sinnes entkleidet und in der Richtung anderer klarer Lehren der Schrift abgeschwächt oder umgestaltet werden.

Beide Teile nehmen für ihre Auffassungsweise den Begriff der Analogie des Glaubens in Anspruch und sind der Überzeugung, daß sie damit zugleich den Sinn der besten Lehrer unserer Lutherischen Kirche treffen.

Das Ziel dieser Untersuchung ist nun, zu erfahren, welches die rechte Auslegungsweise sei. Erst in zweiter Linie kommt die Frage, wie stehen unsere lutherischen Väter dazu.

Man wird in der Aufstellung dieser Reihenfolge nicht einen Mangel an Respekt gegen unsere Väter oder eine Abweichung von unserer bisherigen Theologie sehen. Im Gegenteil, damit treffen wir gerade den Sinn, der in solchen Fragen in der lutherischen Kirche in ihren besten Zeiten immer maßgebend war. Aber weil die Untersuchung ergeben wird, daß wir in Bezug auf die Würdigung des Begriffs Analogie des Glaubens, mit dem unsere Väter operiert haben, anderer Meinung sind, so war es angebracht diese Bemerkung vorauszuschicken.

Die Untersuchung wird nun in folgender Weise vor sich gehen: Wir gehen 1. an die Stelle der Schrift, aus welcher der Ausdruck Analogie des Glaubens genommen ist, Röm. 12, 6. Eine unbefangene Exegese wird ergeben, daß in derselben garnicht ein Auslegungsgrundsatz enthalten ist. 2. Wir fragen dann weiter, ob in den Aussagen Christi und der Apostel über die Schrift und ihre Auslegung, oder in der Art, wie sie mit Stellen des Alten Testamentes umgehen, etwas liegt, das jenen Ausdruck und seine Anwendung rechtfertigt. Da werden wir wieder finden, daß nichts derartiges vorliegt, daß also der Ausdruck „Analogie des Glaubens" als Auslegungsregel und infolge

dessen auch die besonderen Anwendungen desselben in diesem Sinne sich nicht auf die Schrift speziell berufen können.

3. Wenn wir dann auf die natürliche Auslegungsart zurückfallen, die in der Natur des Denkens und der Sprache gegeben ist, die jeder verständige Mensch übt und an der keine Hermeneutik etwas ändern kann, die selbstverständlich bei der Auslegung der Schrift Rücksicht nimmt auf die besondere Art und Gestalt dieses Buches, wie man das bei der Auslegung jedes Buches oder jeder Aussage oder Rede tun muß, da werden wir finden, daß die Auslegungsweise der Synodalkonferenz die richtige ist.

4. Wenn wir dann endlich fragen, wie stehen die Väter der lutherischen Kirche aus vergangener Zeit dazu, da müssen wir:

a. zugeben, daß der Ausdruck Analogie des Glaubens auf einer irrtümlichen Auffassung von Röm. 12, 6. beruht;

b. daß die Väter über die Anwendung der Regel verschiedentlich reden und sie ebenso gebrauchen und ausüben, so daß es ein unfruchtbarer Streit würde, wenn man die Väter für das Eine oder das Andere ausschließlich in Anspruch nehmen wollte;

c. daß der Ausdruck „Analogie des Glaubens" unglücklich gewählt ist und eigentlich nichts sagt, außer daß der Ausleger als gläubiger Christ nicht eine sogenannte tabula rasa ist.

Dabei wird sich aber doch ergeben:

a. daß unsere Auffassung von Röm. 12, 6. den Alten durchaus nicht unbekannt war, sich aber nicht den Platz erobern konnte, weil die andere Auffassung nun einmal das Schwergewicht der hergebrachten Darstellungsweise für sich hatte;

b. daß das Schwanken der Alten erklärlich ist, weil die Frage nicht im Streit war in dem Sinne und in so zugespitzter Form wie heute, und weil immer wieder Jahrhunderte in der Geschichte des Geisteslebens in Anspruch genommen werden selbst dafür, daß Menschen von solch minder wichtigen Irrtümern loskommen;

c. daß unsere Väter aber, vor allen Luther, trotzalledem durchaus auf der Seite der Synodalkonferenz stehen, soweit das Wesen der Sache in Frage kommt.

I. Röm. 12, 6.

Mit dem zwölften Kapitel fängt Paulus den zweiten, den praktischen Teil seines Briefes an. In den zwei ersten Versen ermahnt er ganz allgemein zum neuen Leben. Von Vers 3 geht

die Ermahnung zu den einzelnen Pflichten über und zwar so, daß es sich bis Vers 8 um die σωφροσύνη, die christliche Besonnenheit handelt. Das ist in gewisser Hinsicht die erste Tugend des Christen, besonders im Gemeindeleben. Zu derselben ermahnt der Apostel zuerst ganz allgemein V. 3. Dann kommt er V. 6 auf eine Reihe von Beispielen, unter welchen auch das ist, dessen Auslegung in Frage steht. Es ist nötig zur Erklärung des 6. Verses, daß wir die allgemeine Forderung Vers 3 richtig fassen. Daher zerfällt diese Untersuchung in die zwei Teile: A. die Ausdrücke φρονεῖν, ὑπερφρονεῖν, σωφρονεῖν und ihr Verhältnis zum μέτρον πίστεως, B. die Anwendung dieser Regel in dem Falle der προφητεία mit ihrer ἀναλογία πίστεως.

A. 1. Die Ausdrücke φρονεῖν, ὑπερφρονεῖν, σωφρονεῖν bezeichnen wohl etwas allgemeiner als Luthers Übersetzung die ganze Gesinnungsweise. Diese Paronomasie können wir im Deutschen nicht nachmachen, und jede Übersetzung wird es in der einen oder andern Richtung an Vollständigkeit des Gedankens fehlen lassen.

Wenn wir den Gedanken genau bestimmen wollen, müssen wir das Verhältnis der drei Begriffe zu einander in V. 3, sodann das Bild von den Gliedern des Leibes V. 4 und die Beispiele, welche Paulus V. 6—8 zur Exemplificierung anführt, in Betracht ziehen.

In Vers 3 ist das σωφρονεῖν dasjenige, worauf der Apostel hinaus will. Das heißt besonnen sein, Maß halten. Die σωφροσύνη ist die eigentümliche „Tugend" des Griechen, die sie besonders auf formalem Gebiete in Kunst und Wissenschaft geübt haben. Erst übertragen heißt es „bescheiden, sittsam sein."

Dieser σωφροσύνη gegenüber steht in unserm Texte das ὑπερφρονεῖν. Das heißt „hoch" oder „höher denken", meistens im Sinne von „hochmütig"; dann aber auch ohne Tadel „hochsinnig". Das Wort hat also einen weiteren Umfang als was in Luthers Übersetzung „höher von sich halten" ausgedrückt ist. Gegenüber dem σωφρονεῖν drückt es eine Gesinnung aus, die höher hinaus will, die sich gehen läßt, der die Schranke (παρὰ ὃ δεῖ φρονεῖν) fehlt, ohne daß notwendig das bewußterweise vorliegen muß, was Luther in seiner Übersetzung hat, wenngleich das ὑπερφρονεῖν in der Richtung liegt.

Das Bild von den Gliedern des Leibes zeigt dasselbe. Es sind verschiedene Glieder, und jedes hat seine besondere Funktion, aber nicht so, daß alle unabhängig nebeneinander bestehen und tätig sind, sondern eins hilft dem andern und zwar gerade da-

durch, daß es die ihm besonders zukommende Tätigkeit ausübt. Es ist der Begriff des Organismus, den der Apostel durch das Bild vorführt, der Begriff der Verschiedenheit der Tätigkeiten, die gerade dadurch zu einem höheren Ziele führen. Wenn man dann noch die einzelnen Beispiele V. 6—8 vergleicht, und sieht, wie es dem Apostel bei dem ersten Beispiel ankommt auf das, was bei der Weissagung geredet wird, dagegen bei den drei nächsten, daß man in den Grenzen der betreffenden Gabe bleibt und bei den drei letzten auf die Art, wie man die Gabe übt, so sieht man, daß es sich bei dem ὑπερφρονεῖν um einen allgemeinen Begriff handelt, der näher so zu bestimmen ist: Es ist das höher hinauswollen, das sich gehen lassen, wobei man in doppelter Richtung die von Gott gesetzten Schranken übertritt, einmal, indem man die Verschiedenheit der Gaben nicht achtet, und das andere Mal, indem man das entsprechende Maß, das durch die Gabe selbst gegeben ist, innerhalb des Gebietes derselben aufhebt.

Demnach erscheint Luthers Übersetzung etwas zu enge gegriffen „von sich halten, höher von sich halten, mäßiglich von sich halten", obgleich diese Auffassung in dem Umfang der obigen allgemeineren Auffassung eine hervorragende Stelle einnimmt.

2. Die Schranke nun, welche für das φρονεῖν vorliegt so, daß es ein σωφρονεῖν wird, ist das μέτρον πίστεως. Das erklärt der Apostel sogleich mit dem Bilde von den Gliedern des Leibes. So wie die verschiedenen Glieder verschiedene ihnen eigentümliche Tätigkeiten haben, die aber doch zum gegenseitigen Aufbau dienen sollen (τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη), so haben die Christen χαρίσματα διάφορα, verschiedene Gnadengaben. Und diese Verschiedenheit richtet sich κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν, nach der von Gott gegebenen Gnade. Damit bezieht sich Paulus auf das μέτρον πίστεως in Vers 3.

Da nannte er die πίστις, mit welcher man die χάρις empfängt. Hier in Vers 6 nennt er die χάρις, die Gabe, die Gott uns gegeben hat. Nach Vers 3 ist aber die πίστις selbst eine Gabe, die Gott austeilt. In welchem Verhältnis stehen also χάρισμα, χάρις und πίστις zu einander?

Χάρις, objektiv gefaßt, wie es hier im Texte offenbar geschieht, ist das Eine Gut in Christo JEsu, das dazu dient, daß wir gerecht und selig werden. Je nach dem Zusammenhang wird das Wort etwas Bestimmteres bezeichnen, aber immer mit der allgemeinen Gedankenunterlage, von der Einen Gnade, die uns durch Christum erworben ist.

Um diese Gabe zu empfangen, ist der Glaube nötig, der auch nach der sonstigen Darstellung Pauli eine Gabe Gottes ist. Das ist die vertrauensvolle Verfassung der Seele, durch welche Gottes Gnade von ihr entgegen genommen wird. Indem der heilige Geist diesen neuen Zustand in der Seele wirkt, erneuert er den Menschen durchaus an Herzen, Mut, Sinn und allen Kräften. Die Handlung ist nur Eine, das Resultat aber äußerlich ein verschiedenes. Soweit es sich um äußere Gaben handelt, richtet sich die Wirksamkeit des heiligen Geistes zum Teil nach den natürlichen Anlagen, wo es sich um die Gaben der Lehre, der Ermahnung, des Tröstens, des Mitteilens, des Verstehens u. s. w. handelt. Bei andern Gaben, wie die der Weissagung, der Krankenheilung u. s. w., ist das jedenfalls nicht in dem Maße oder überhaupt nicht der Fall. Da liegt also die Verschiedenheit allein an der göttlichen Mitteilung.

Wie dem auch sei, alle Gaben, die der Christ hat, ob ihre besondere Betätigung in Verbindung steht mit der natürlichen Anlage oder nicht, sind nach Pauli Wort Gnadengaben. Daher sind sie verschieden ausgeteilt, und etwas, dessen der Einzelne sich nicht gegen einen andern rühmen kann. Die Austeilung geschieht aber nur in Verbindung mit dem Glauben, wie denn auch die besonderen Wundergaben immer den Glauben dessen, der damit begabt wurde, zur Voraussetzung hatten.

So kann der Apostel davon reden, daß das φρονεῖν geschehen soll nach dem μέτρον πίστεως. Πίστις ist nichts anderes als der rechtfertigende Glaube. Wenn aber durch das μέτρον auf ein verschiedenes Maß gedeutet wird, so handelt es sich nicht darum, daß eine Verschiedenheit der Rechtfertigung damit gesetzt ist, sondern um ein verschiedenes Maß, das sich auf die äußeren Gaben bezieht, die eben mit dem Glauben, dessen äußeres Maß auch verschieden ist, gesetzt sind. Darnach ist die Ermahnung des Apostels nicht dahin zu verstehen, daß der Christ etwas denken, oder seine Gesinnung richten soll *nach den subjektiven Gedanken* des Glaubens, die Gott den Einzelnen verschieden eingiebt, verschieden in Bezug auf Umfang oder Deutlichkeit, verschieden in Bezug auf Nützlichkeit für die allgemeine Erbauung u. s. f. Es heißt nicht, daß der Christ irgend Etwas aus sich *herausspinnen soll*, als ob wir nicht für unser ganzes Heilsleben die objektive Norm der Schrift hätten. Das gäbe im ganzen Zusammenhang des Textes keinen Sinn. Sondern πίστις steht synekdochisch, ein Teil für das Ganze, und das μέτρον πίστεως

ist je die besondere Gabe, die Gott dem Einzelnen gegeben hat, verschieden von einem andern, verschieden in Bezug auf die Art, verschieden auch in Bezug auf den Grad der Fähigkeit u. s. w.

Der Eine hat die προφητεία, der Andere die διδασκαλία. Der Eine hat die besondere Gabe in einem höheren Maße als der Andere.

Daß Paulus das aber gerade μέτρον πίστεως nennt, kommt daher, weil der Glaube an den HErrn JEsum, dieser ganze vertrauensvolle Herzenszustand, die seelische Unterlage für jegliche Gnadengabe ist. Vers 6 legt diesen Gedanken weiter auseinander. Das χάρισμα ist die einzelne Gabe. Die χάρις ist die Norm, nach welcher der Christ die einzelne Gabe bekommt und zwar verschieden von der Gabe, die ein anderer hat. In Bezug auf unser Heil ist die Gnade gleich, aber nicht in Bezug auf die äußeren Gaben. Demnach drücken μέτρον πίστεως Vers 3 und χάρις Vers 6 sachlich ungefähr dasselbe aus.

Und des Apostels Gedanke Vers 3 ist der: Der Christ soll in seinem Sinnen und Denken und Tun, besonders in seinem Verhältnis als Glied der Gemeinde, bei der Ausübung seiner besonderen Gabe sich nicht gehen lassen so, daß ihm in diese Ausübung Eigenes aus seinem natürlichen Wesen, das nicht vom Heiligen Geist gewirkt ist, einfließe. Ja, der Apostel warnt durch den Ausdruck ὑπερφρονεῖν davor, daß man sich einer solchen Neigung nicht hingebe, und führt uns damit auf das zum Teil noch dunkle Gebiet des christlichen Seelenlebens, wie es sich in jener Zeit äußerte. Aus 1. Kor. 14. erfahren wir, daß bei der Ausübung der Wundergaben ein solches ὑπερφρονεῖν zur Geltung kam nicht nur in Bezug auf die Ordnung in der Versammlung, Vers 27, 34, in Bezug auf das Ziel der Betätigung, Vers 26, in Bezug auf das Resultat, Vers 29, sondern selbst in Bezug auf die Wahl der besonderen Gabe. Denn der Apostel ermahnt, daß man sich des Weissagens befleißigen soll. Vieles bleibt uns bei der Untersuchung der einzelnen Dinge in jenem Kapitel dunkel. Es bleibt uns unverständlich, wie es bei den Wundergaben möglich war, daß man sich einer besonderen Gabe befleißigen kann, oder wie der natürliche Eigenwille dabei zur Geltung kommen kann. Wahrscheinlich hat das eine Parallele an dem Bestehen von Geist und Fleisch nebeneinander im Christen. So viel aber ist deutlich, daß der Apostel in unserm Texte auf solche Dinge Be-

zug nimmt, wenn er vor dem ὑπερφρονεῖν warnt und zum σωφρονεῖν ermuntert.

B. Nun fährt Paulus fort, das Obige zu exemplifizieren mit sieben Beispielen. Die Auslegung des ersten derselben kommt bei uns in Frage: εἴτε προφητείαν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως. Luther hat übersetzt: Hat jemand Weissagung, so sei sie dem Glauben ähnlich. Das ist eine Exegese in sich. Diese kann nur in einem Sinne verstanden werden trotz gegenseitiger Erklärung, die Luther gelegentlich selber giebt, Kirchenpostille, 2. Sonntag nach Epiphanias. Darnach soll das Weissagen seine Richtschnur haben an dem Glauben, das ist die objektive fides, quae creditur.

So fassen es die Alten, auch Calvin und Beza, und so geht die Auffassung durch die ganze Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts überall da, wo von der Analogie des Glaubens als einer Auslegungsnorm die Rede ist, denn der Ausdruck ist eben aus unserer Stelle genommen. Ja, die Auffassung hält sich oft so eng an Luthers Übersetzung, daß man die Regel sogar so faßt, daß eine Auslegung oder Lehrdarstellung annehmbar sei, so lange sie dem Glauben, d. h. der Glaubenslehre, oder auch nur den Fundamentallehren nur ähnlich sei. Es war damit noch nicht gesagt, daß diese Auslegung oder Darstellung auch damit richtig sei. In neuerer Zeit sind es Philippi und einige Andere, welche diese Auslegung festhalten.

Meine Überzeugung ist nun, daß es sich in unserer Stelle garnicht um eine Auslegungsregel handelt, ja, garnicht einmal um etwas, das eine Parallele für eine Auslegungsregel abgeben könnte.

Es wird sich das herausstellen, wenn wir die betreffenden Worte im Zusammenhang mit dem Obigen genauer betrachten.

Es handelt sich da 1. um die Erklärung von drei Wörtern: προφητεία, ἀναλογία und πίστις und sodann sehen wir 2. auf den Zusammenhang mit dem Obigen.

a. *Προφητεία.*

Die Alten von Luther an, Calvin, Zwingli und Beza eingeschlossen, fassen das Wort von der Auslegung des Alten Testamentes und gewinnen auf diese Weise eine hermeneutische Regel, die bei der Schriftauslegung überhaupt gilt.

Obgleich sich diese Auffassung nach dem klassischen Sprachgebrauch rechtfertigen läßt, so ist doch die Frage, ob das mit dem neutestamentlichen Sprachgebrauch stimmt. Das muß aber ver-

meint werden, dazu kommt, daß der Apostel hier ausdrücklich von den χαρίσματα redet, und wir müssen das Wort in dem Sinne nehmen, in welchem es in diesem Zusammenhange im Neuen Testament gebraucht wird. Da verweisen wir auf 1. Cor. 14.

Nach klassischem Sprachgebrauch ist μάντις derjenige, welcher die Orakel, die er von Gott erhielt, aussprach, dagegen προφήτης oder ὑποφήτης der, welcher die oft unverständliche Rede des μάντις erklärte. Im Alten Testamente erscheinen beide Begriffe in der Person des Propheten verbunden. Im Neuen Testamente stehen dafür die Sprachengabe und die Gabe des Auslegens. Am nächsten kommt nun diesen die προφητεία, 1. Cor. 12, 10; 13, 8; 14, 22; Act. 19, 6. Sie gehört unter die χαρίσματα 1. Cor. 12, 10 und die vorliegende Stelle Röm. 12, 6. Der Apostel hält sie aber für wirksamer als Sprachen- und Auslegungsgabe für die Gemeindeerbauung und wünscht, daß die Corinther nach dieser Gabe streben.

Nach dem, was 1. Cor. 14 darüber gesagt ist, erscheint der Unterschied zwischen der Sprachengabe und der des Auslegens einerseits und der Weissagung andererseits der, daß im ersteren Falle der mit dem χάρισμα Begabte verzückt gleichsam ein lautes Zwiegespräch mit Gott führt, das aber andern unverständlich bleibt. Deshalb ist ein Ausleger nötig, und der Apostel empfiehlt, daß der Zungenredende darnach streben soll, daß er dann auch auslege, daß er also bei der Verzückung doch des Geistes Herr bleibe. 1. Cor. 14, 32.

Der προφήτης dagegen hat zwar dieselbe Begeisterung wie der Zungenredende, aber er behält das klare Bewußtsein seiner selbst und seiner Umgebung, so daß er mit Rücksicht auf die Verhältnisse und die Anwesenden zu reden imstande war und die Gemüter besonders der Ungläubigen zu erwecken diente, 1. Cor. 14, 24. f.

Diese Propheten werden aber mit den Aposteln und Lehrern zugleich genannt in solcher Weise, daß die Frage entsteht, ob hier in der Römerstelle das Amt, welches den Namen προφητεία trug, gemeint sei, wie Eph. 2, 20; 4, 11. Es werden darüber die Meinungen am Ende verschieden bleiben. Mir erscheint eine solche Unterscheidung nicht nötig, wenn man sieht, wie Paulus Ämter und χαρίσματα zusammen und durcheinander nennt. 1. Cor. 12, 28; 14, 6.

Jedenfalls bleibt das fest, daß auch die, welche man als Amtsinhaber ansieht, sich von den Evangelisten und Hirten und Lehrern dadurch unterschieden, daß ihr προφητεύειν geschah erstens auf

Grund der übernatürlichen Gabe, und zweitens, daß es im Unterschied von der γνῶσις 1. Cor. 14, 6 mehr dazu diente, den Glauben hervorzurufen, während die γνῶσις in der Hand der Lehrer dazu diente, den schon entstandenen Glauben weiter zu fördern. Die ἀποκάλυψις ist die Grundlage für die προφητεία, dagegen die γνῶσις die für die διδαχή. 1. Cor. 14, 6.

Doch ist der προφήτης nicht durchaus Organ des heiligen Geistes, daß er wie die Apostel, irrtumslos war. Deshalb stand er unter der Kritik wahrscheinlich der anderen προφῆται. 1. Cor. 14, 29. und 1. Joh. 4, 1. werden die Christen zum Prüfen der Propheten aufgefordert. Es kam also wohl vor, daß die Propheten nicht rein aussprachen, was ihnen der Heilige Geist eingab, sondern ihr Eigenes mit einfließen ließen; und davon redet Paulus in unserer vorliegenden Stelle Röm. 12, 6.

Aus dem Gesagten geht schon hervor, daß man sich nicht zu stoßen braucht daran, daß in der Römerstelle die προφητεία zugleich genannt ist mit der Diakonie, dem Lehren, Ermahnen, Regieren u. s. w., und daß man deswegen etwas anderes dahinter suchen müsse als die sogenannte Gnadengabe der Weissagung.

Alle andere Auslegung erscheint mir unnötig von dem unmittelbar gegebenen Sinn der Worte und des Zusammenhangs abzuweichen.

b. Ἀναλογία.

Das dritte Wort πίστις wird wiederum von den oben genannten Alten mit einigen Neueren von der objektiven fides, quae creditur verstanden, im Gegensatz zu der subjektiven fides, qua creditur, von welcher Vers 3 die Rede ist, da man φρονεῖν, ja σωφρονεῖν soll, nach dem Maße des Glaubens.

Daß im letzteren Falle, Vers 3, die subjective πίστις gemeint ist, wird fast allgemein zugestanden. Nun aber ist nicht einzusehen, warum in so engem Zusammenhange bei Vers 6 von dieser Bedeutung abgegangen werden soll, um so mehr, als dem Worte im zweiten Falle noch der Artikel hinzugefügt ist.

Die Verteidiger dieser Stellung, besonders Philippi, erklären es aus dem Unterschied der Worte μέτρον und ἀναλογία. Μέτρον bezeichne ein Maß für die Fülle und könne deshalb vom subjektiven Glauben stehen. Ἀναλογία dagegen gehe mehr auf die Gestalt, könne deshalb nicht gut vom subjektiven Glauben stehen, deute vielmehr auf einen andern Sinn des Wortes πίστις. Es wird daher notwendig sein, daß man das Wort ἀναλογία näher ansieht.

Κατὰ τὴν ἀναλογίαν hat Luther mit „ähnlich" übersetzt. Man kann beobachten, wie gerade durch diese Übersetzung und den entsprechenden Gebrauch des Ausdrucks „Analogie des Glaubens" das im Deutschen gebrauchte Wort „analog" einfach für gleichbedeutend mit „ähnlich" gebraucht wird. Das ist zu viel bestimmt. *Κατὰ τὴν ἀναλογίαν* kann auf Ähnlichkeit hinauskommen, ist aber nicht damit identisch. Wörtlich übersetzt wäre das Adjektiv genau mit „entsprechend" gegeben sein und ist also ein allgemeinerer Ausdruck als *μέτρον πίστεως*, aber einer, der durch den Vorgang dieses Ausdrucks schon vorher angezeigt war. Zuerst lag dem Apostel wohl das Füllmaß in Verbindung mit dem Worte *πίστις* im Sinne. Nachdem aber durch die Weiterführung des Gedankens durch das Bild Vers 4—5 und die bildlose Rede Vers 6 die Gemäßheit ausgedehnt war, eignete sich der allgemeinere Ausdruck *ἀναλογία* besser, um in dem volleren Sinne die Gemäßheit auszudrücken. Er wird darnach bedeuten, daß der Glaube, von dem hier die Rede ist, in jeglicher Art das Maß für die *προφητεία* abgibt. Enthält Vers 6 in seiner zweiten Hälfte bis Vers 8 Aufforderungen, dann wäre hienach die *πίστις* die Richtschnur, nach welcher die *προφητεία* geübt würde. Müßte man *πίστις* objektiv fassen, dann wäre damit die Norm der Auslegung angegeben. Faßt man *πίστις* aber subjektiv, dann ist mit *ἀναλογία* der Sinn aus Vers 3 ausgedrückt, daß *πίστις* die Grundlage ist, aus welcher heraus und in deren Umkreis sich die *προφητεία* bewegen soll. Das Wort *ἀναλογία* kann seinem allgemeinen Sinne nach in beiden Fällen wohl seine Anwendung finden wie das deutsche Wort „entsprechend".

c. *Πίστις.*

Wenn wir nun wieder zu der Bedeutung von *πίστις* zurückkehren, so müssen wir sagen: Wir finden in dem Gebrauch von *ἀναλογία* keinen Grund, der uns zwingt, von dem durch den Apostel in Vers 3 zunächst klar gegebenen Sinn von *πίστις* abzuweichen.

Es wird ferner gegen die subjektive Bedeutung von *πίστις* eingewendet, daß der Apostel hier Normen aufstellt, nach denen das Ausüben der verschiedenen *χαρίσματα* von Anderen geprüft werden soll.

Das liegt aber doch nicht in dem Zusammenhang, sondern wird in die Stellen hineingetragen. Im Zusammenhang liegt doch nur das, daß der Apostel die Forderungen stellt, die sich durch eine Verneuerung des Sinnes von selbst ergeben, ohne

Rücksicht darauf, wie die Ausübung von andern kontrolliert wird.

Soweit liegt also keine Nötigung vor, πίστις objektiv zu fassen von der fides, quae creditur

Meine Überzeugung ist, daß πίστις überhaupt nur in der einen Bedeutung im Neuen Testament vorkommt, in dem subjektiven Sinne, und den seligmachenden Glauben bezeichnet. Die Unterscheidung von fides, quae creditur und fides, qua creditur hat ihr Recht für das spätere Kirchenlatein, aber nicht für den Gebrauch des Wortes πίστις in der Schrift.

Wie gewinnen wir die Bedeutung des Wortes? Dazu gehören drei Faktoren: 1. Die griechische Etymologie; 2. der Gebrauch des entsprechenden hebräischen Wortes; 3. der Gebrauch, den die Schreiber des Neuen Testaments von dem Worte machen.

In dem außerbiblischen Griechisch herrscht bei den Worten πίστις, πιστός, πιστεύειν der Begriff des Vertrauens vor. Für das Substantivum kommt die Bedeutung „Überzeugung" und das seltnere „Treue" hinzu. In Anlehnung an die beiden letzteren Bedeutungen objektiviert sich der Sinn zu „Beweis" und „Pfand". Das Adjektiv heißt „treu, zuverlässig, gewiß" und in aktivischer Bedeutung, aber nur selten, „gläubig". Das Verbum heißt „vertrauen" und dann „Glauben schenken, für wahr halten."

Sieht man nun auf die entsprechenden hebräischen Wörter אֱמוּנָה und das Adjektivum אָמוּן, so haben wir da dieselben Bedeutungen: „Festigkeit, Sicherheit, Wahrhaftigkeit, Treue." Und wenn wir dazu die ursprünglichen Bedeutungen der entsprechenden lateinischen und deutschen Wörter fides und Glaube vergleichen, so ergibt sich da das Gleiche.

Wenn also Paulus das Wort πίστις im Neuen Testament verwendet, so haben wir zunächst keinen Anlaß, darin etwas Anderes zu finden, vorausgesetzt, daß der Begriff auf die Beschreibung, die von der Sache durch die Apostel gegeben wird, paßt.

Es bedeutet das Wort also das vertrauensvolle Erfassen der χάρις, die dem Menschen von Gott dargereicht wird. Und selbst da, wo in dem Zusammenhang das intellektuelle Moment des Begriffes „für wahr halten" vorherrscht, ist es doch immer so zu fassen, daß die Seite des Gemüts, der Gesinnung mit einbegriffen ist. Das ist ja überhaupt die konstante Darstellung des Neuen Testaments von dem Verstandesleben des Menschen

in Gutem und Bösem, besonders auf religiösem Gebiet, daß es in unmittelbaren Zusammenhang mit der καρδία gebracht wird.

Durch diese Auffassung wird es unwahrscheinlich, daß der objektive Begriff Glaubenslehre mit dem Worte πίστις verbunden sein sollte, denn der verbindet sich mit der rein intellektuellen Seite der subjektiven Bedeutung, mit dem „für wahr halten". Es wäre ein zu plötzlicher Wechsel in der Sprachentwicklung, wenn das Wort mit einem Male von Paulus in dem Sinne von Glaubenslehre gebraucht worden sein sollte, ein Wechsel, der garnicht der sonstigen Auffassung des Apostels vom Glauben entspräche; denn es handelt sich ihm bei dem Objekt des Glaubens garnicht zunächst um Lehre, sondern um das Gut, das in dem Gefäß der Lehre, der Botschaft, dem Menschen dargereicht wird, das er gerne kurz mit dem Worte χάρις bezeichnet.

Ich kann verstehen, wie nach der Entwicklung, welche das kirchliche Geistesleben unter römischen Einfluß durchgemacht hat, im Mittelalter das lateinische fides in Folge der veräußerlichten Auffassung von dem, was die Schrift Glauben, πίστις, nennt, zu „Glaubenslehre" objektiviert wurde und daß diese Bedeutung gegen Ende des Mittelalters in das entsprechende englische Wort "faith" (fides) und das deutsche Wort „Glaube" überging. Seitdem ist das englische und deutsche Sprachgefühl ein anderes als das der griechisch und lateinisch redenden Welt zu Christi und der Apostel Zeit.

Für diese Zeit dasselbe anzunehmen, was uns bei unserm deutschen Worte Glauben selbstverständlich erscheint, kann ich keinen Grund finden.

Nun ist freilich zu bedenken, daß niemals sonst in der Welt eine solch bedeutende, sprachbildende Tätigkeit vor sich gegangen ist, wie bei den Aposteln, da sie durch die Eingebung des Heiligen Geistes das hellenistische Griechisch, wie es in Palästina und Kleinasien von den Juden gesprochen wurde, mit dem neuen Inhalt der Offenbarung füllten. Und in dieser Tätigkeit ist kaum ein Wort so hervorragend als gerade das Wort πίστις. Es wäre also aller sonstigen Sprachentwicklung zum Trotz doch möglich, daß πίστις Glaubenslehre bedeuten kann. Das müßte aber aus dem Gebrauch des Wortes im Neuen Testamente und zwar für jeden einzelnen Fall nachgewiesen werden. Es wird auf eine Reihe von Stellen hingewiesen, in welchen die Bedeutung von „Glaubenslehre" für πίστις bequem liegt, und es hat sich dadurch

die Meinung festgesetzt, daß πίστις im Munde Pauli gerade so verwandt wurde wie unser deutsches Wort Glaube, daß man in demselben Satze die subjektive und dann die objektive Bedeutung des Wortes gebrauchen könne, so daß es dem durchschnittlichen Leser des Neuen Testaments gar keine sprachliche Schwierigkeit bereitet, besonders von seinem deutschen Sprachgefühl aus bald die eine, bald die andere, bald beide Bedeutungen des Wortes nebeneinander zu verstehen.

Dieser Meinung gegenüber genügt es nicht, zu fordern, daß die objektive Bedeutung in jedem einzelnen Falle nachgewiesen werde, sondern man muß beweisen, daß die objektive Bedeutung in den angeführten Fällen nicht notwendig und darum nach unserer obigen sprachlichen Auseinandersetzung nicht statthaft ist und daß man sich deshalb in Bezug auf das Wort πίστις zum Zweck nüchterner sachgemäßer Exegese auf ein anderes Sprachgefühl einzurichten hat.

Wir können hier freilich nicht alle Stellen vornehmen. Es ist auch nicht nötig. Es wird genügen, an einigen und zwar den für die andere Seite wichtigsten Beispielen zu zeigen, wie die objektive Auffassung nicht nötig und die subjektive Auffassung nicht nur möglich, sondern sogar die tiefere und sprachlich geistvollere ist.

Es wird gerne angeführt Gal. 3, 23. πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν. Das wird kurzweg erklärt „ehe aber die Predigt von Glauben kam." Ebenso Gal. 1, 23. μόνον δὲ ἀκούοντες ἦσαν ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς ποτὲ νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρθει. Auch hier scheint es manchem unmöglich, daß die Verfolgung Pauli gegen den subjektiven Glauben gerichtet gewesen sein solle. Es müsse sich vielmehr um die „Glaubenslehre" handeln und darum müsse das Wort πίστις hier in letzterem Sinne genommen werden.

In beiden Fällen ist die Sache, welche Paulus erzählt, teilweise richtig verstanden. Der Glaube ist nicht ein für sich bestehendes Wesen, das im ersten Falle zur Zeit der Apostel dahergekommen und im andern Falle der Verfolgung ausgesetzt gewesen wäre, sondern der Begriff wird in der Lebhaftigkeit der Rede bis zu einem gewissen Grade personifiziert. Gemeint ist im ersten Falle die neue Ökonomie, da der Glaube alles ist, da immer von ihm gepredigt, alle Wertschätzung auf ihn gesetzt wird gegenüber der vorigen Ökonomie des Gesetzes, da die Werke äußerlich eine bedeutendere Rolle spielten. Im zweiten Falle ist das, was

Paulus zuerst verfolgt hatte und nun predigte, das, „daß man an Christum glaubt", also der subjektive Glaube. Durch die personifizierende Wendung wird der Inhalt des Gedankens voller, man nimmt den Gedanken an die Predigt, ja, für die Verfolgung sogar den Gedanken an die Personen mit hinein. Aber gerade darum wäre die Übersetzung Glaubenslehre einerseits zu schwach, weil sie dem großen Gegensatz zwischen Glauben und Werken nicht zu seinem Recht kommen läßt, und andererseits zu oberflächlich, weil sie der Reichhaltigkeit des Gedankens, die in der bildlichen Wendung liegt, Abbruch tut.

Ein ganz ander Ding ist aber nun, wie man in beiden Fällen das Wort πίστις übersetzen und auffassen muß. Bei der eben gegebenen Erklärung der beiden Stellen behält πίστις seinen sprach-historischen Sinn: subjektiver Glaube. Denn die vollere Auffassung, die wir an den beiden Stellen von der Sache haben, die der Apostel erzählt, liegt nicht in einer besonderen möglichen Bedeutung des vereinzelten Wortes, sondern in der bildlichen Redewendung, die in dem ganzen Satze liegt.

Deshalb genügt für die volle Erfassung der richtigen Bedeutung des Worts auch nicht die Ausdrucksweise, die Philippi sich später in seiner Erklärung des Galaterbriefes zu eigen macht. Nachdem er in der Erklärung des Römerbriefes gerade an unsrer Stelle für die Übersetzung „Glaubenslehre" eingetreten ist, läßt er es in der Galatereregese dahingestellt und sagt πίστις ist objektiviert.

Das aber möchte ich nicht sagen. Die Objektivierung liegt in der ganzen Redewendung und berührt die Bedeutung des Worts πίστις nicht.

Gerade an den beiden Beispielen erscheint es mir klar zu werden, daß die Bedeutung „Glaubenslehre" für πίστις die Exegese mechanisiert und der Tatsache, daß das Griechisch das N. T. eine lebendige Sprache ist, die Teil hat an der Reichhaltigkeit sowohl des klassischen Griechisch wie des Hebräischen im vielfach abgestuften Gebrauch von figürlicher Rede nicht gehörig Rechnung trägt. Es sollte deshalb für alle Stellen, da πίστις vorkommt, an der sprachlich-historisch ursprünglichen Bedeutung des Worts festgehalten werden.

In unsrer vorliegenden Stelle (Röm. 12, 6) muß dieser subjektive Sinn des Worts πίστις, als fides, qua creditur, um so mehr festgehalten werden, als es in dem engen Zusammenhang mit

V. 3 steht, wo über den subjektiven Sinn des Worts kein Zweifel ist.

2. Nun aber bleibt die Frage: Wie hat man den Gedanken zu fassen: εἴτε προφητείαν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως? Darauf hat die Construktion der Worte im Zusammenhang mit dem Vorigen Einfluß. Luther fängt mit dem εἴτε προφητείαν eine ganz neue Satz- und Gedankenreihe, die der Ermahnungen, an, die bis zum Ende des Kapitels und noch weiter geht. Beza fängt mit ἔχοντες einen neuen Satz an, in welchem das Partizipium, in unser Deutsch aufgelöst, den Vordersatz zu den folgenden Ermahnungen bilden würde. Dem folgen die meisten Neueren, darunter Olshausen, Hofmann, Meyer, Philippi, Luthardt. Bei den vermeintlichen Ermahnungen ergänzen dann Alle ein entsprechendes Verbum, bei der ersten also προφητεύωμεν, Philippi, Meyer; ἔστω Luthardt, Luther.

Das ist an sich statthaft eben wegen der brachylogischen Möglichkeiten des Griechischen überhaupt und der Sprache Pauli im Besondern. Die Sache ist aber nicht gedeckt durch Philippis Citat: 1. Petr. 4, 11: εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ ꝛc., denn da ist das zu supplierende Verbum in der ersten Hälfte des Satzes schon gegeben, während das in unsrer Stelle nicht vorliegt.

Solche Annahmen sind aber n i c h t statthaft, wenn sie nicht n ö t i g sind.

Sehen wir darauf unsere Stelle an. Ich halte weder das Losreißen des ἔχοντες von V. 5 noch das Einschieben von προφητεύωμεν oder ἔστω für richtig. Was den Sinn im allgemeinen betrifft, so macht es ja am Ende nicht viel aus, aber es müssen aus der Exegese die persönlichen Meinungen fern bleiben. Man muß den Ausleger daran halten können, daß der Sinn gelten soll, der ohne viel selbsterdachte Hülfsmittel, durch die möglichst einfache Auffassung des im Text Gegebenen sich ergiebt.

Nachdem Paulus in Vers 4 das Gleichnis von dem Leibe mit den vielen Gliedern und den verschiedenen Funktionen der Glieder angegeben hat, führt er Vers 5 fort, die Anwendung auf die Gemeinde zu machen; zunächst in den Worten des Bildes, aber er nennt da nicht die Verschiedenheit der Funktionen. Diese kommt erst Vers 6 und zwar ohne bildliche Darstellung. Aber sie gehört doch in den Vergleich hinein. Dem widerspricht weder das δέ noch ἔχοντες, noch die Tatsache, daß der Apostel die bildliche Rede verläßt.

Die Tatsache dagegen, daß gar kein verbum finitum vorläge,

wenn man mit ἔχοντες einen neuen Satz beginnen wollte, dessen Hauptsätze die folgenden Ermahnungen wären, zwingt, daß man das ἔχοντες da läßt, wo es sich als Participium natürlich anschließt.

Ebenso ist es mit dem Einschieben von προφητεύωμεν oder ἔστω. Das ist nicht nötig. Der natürliche Fluß der Rede läßt doch προφητείαν Object von ἔχοντες als weitere Explication der χαρίσματα sein. Das κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως ist dann für den Fall der προφητεία die betreffende adverbiale Bestimmung. Ebenso in dem folgenden εἴτε διακονίαν ꝛc.

Nun kommt mit εἴτε ὁ διδάσκων die Schwierigkeit, daß διδάσκων nicht Objekt von ἔχοντες sein kann. Nun, die kommt mit den obigen abgewiesenen Hülfen auch. Und wir begegnen ihr gerade so wie die andern Ausleger. Der Apostel fällt aus der Konstruktion, wie fast jedesmal, wenn er längere mehr oder weniger gleichartige Konstruktionsreihen hat. In V. 8 läßt Paulus ja auch da εἴτε weg bei den drei letzten Beispielen.

Es würde zu weit führen, die verschiedenen Erklärungen für Vers 7 und 8 im Einzelnen darzulegen. Das Obige genügt, um dem Einwand zu begegnen, daß die Einschiebung von προφητεύωμεν etc. etwa nötig sei, um den Gedankenfluß von Vers 6—8 gleichmäßiger zu machen.

Demnach übersetzen wir Vers 6 in freier Rede also: aber die Charismata, welche wir haben, sind nach der uns gegebenen Gnade verschieden. Ist es die Prophetie, dann haben wir sie dem Glauben entschrechend, ist es die Gabe der Diakonie, der Armen, Kranken, Fremdenpflege etc., dann haben wir sie innerhalb des Umfangs der Tätigkeiten, die zur Diakonie gehören.

Damit ist schon der Gedanke von εἴτε προφητείαν ꝛc. mit der subjektiven Auffassung von πίστις näher bestimmt. Es ist nicht eine Ermahnung, sondern nur eine Explikation des ἔχοντες χαρίσματα διάφορα.

Die Ermahnung ist weiter oben schon gegeben V. 3 μὴ ὑπερφρονεῖν ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν. Daher liegt in dieser Exemplifikation 6—8 ja auch eine Ermahnung. Welche ist die für unsern Fall?

Da kann man nach dem Vorhergehenden nicht umhin, die πίστις als die πίστις dessen anzusehen, der das χάρισμα der προφητεία hat. Es gibt eine andre Auslegung, welche πιστις für den Glauben der Zuhörer ansieht und hier eine Ermahnung findet, daß der Weissagende sich mit seinen Reden halten soll an das Maß des Glaubens seiner Zuhörer, so daß er nicht über die

Köpfe redet. Das erscheint mir nicht im Zusammenhang dessen, was Paulus vom ὑπερφρονεῖν sagt, und nimmt nicht Rücksicht auf die offenbare Beziehung zu μέτρον πίστεως. V. 3.

Nein, πίστις ist die seelische Unterlage für die Gnadengabe der προφητεία wie der andern. Nachdem Paulus das Wort im 3. Verse einmal so verwendet hat, kann er nun hier einfach sagen κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως und da hinein die Mahnung legen: wenn jemand die Weissagung übt, dann soll er nicht in diese Tätigkeit Eigenes einfließen lassen, sondern in den Schranken bleiben, die ihm durch die Gnadengabe, die ihm durch sein Glaubensmaß gesetzt sind. Und weil der Apostel so besonders auf die Verschiedenheit nachdrückt, so liegt nicht nur in der Aufzählung, sondern auch in der besondern Form der folgenden Beispiele auch die Mahnung, daß man sich nicht ohne Leitung des heiligen Geistes auf andre Dinge einlassen soll, die einem nicht gegeben sind.

Aber das wäre ja eine Tautologie: μέτρον πίστεως, κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως!

Doch wohl nicht.

In V. 3 hat Paulus die Aussage gemacht von dem μέτρον πίστεως und seine Mahnung daran geknüpft. Dann erklärt er die Aussage von dem μέτρον π. durch sein Bild von den Gliedern des Leibes und fügt den Begriff der Verschiedenheit hinzu. Und eben diesen motiviert er durch κατὰ τὴν χάριν τ. δ. ἡ. V. 6. Und da er fortfährt, einige χαρίσματα aufzuzählen, macht er von der προφητεία noch einmal die Aussage: wir haben sie κατὰ τὴν ἀναλογίαν τ. π. Da erst könnte uns der Gedanke überflüssig erscheinen.

Mir aber kommt das gar nicht so vor. Bei dem ersten Beispiel bleibt der Apostel gerade bei der allgemeinen Aussage, und wir Deutschen würden das Wort „eben" einfügen, um das noch bestimmter hervorzukehren. Aber er gebraucht einen Ausdruck, in welchen er beide Arten der Gemäßheit, die er im Laufe der Auseinandersetzung angeführt hat, zusammenfassen kann. Im ersten Fall will der Apostel das Maß angeben. Im zweiten bis vierten Falle gibt er das Gebiet an, in dem sich die Gabe betätigt. In den vier letzten Fällen ist die Weise, wie sich die Gabe betätigt, hervorgehoben.

So finde ich hier nichts in der Tatsache, daß eine gewisse Tautologie vorliegt, das an der oben angegebenen Auslegung etwas ändern könnte.

Fassen wir aber nun die Stelle Röm. 12, 6, so wie angegeben, dann gibt sie keine Auslegungsregel und bietet auch keine Parallele dafür. Daß man aber den Ausdruck herübernahm in die Compendien der Hermeneutik, geschah eben auf Grund von irrtümlicher Auslegung.

An sich käme ja nicht viel drauf an. Wir werden aber später sehen, daß dieser Irrtum zu andern Irrtümern führte, weil man nun in die Lage versetzt war, etwas Bestimmtes aus dem Begriffe analogia fidei zu machen. Joh. Ph. Köhler.

Neuere Fälschungen des Schriftprinzips.

Eine falsche Lehre kommt selten allein, sie führt meistens andere mit sich, ja sie geht gewöhnlich Hand in Hand mit der Verderbung der beiden Fundamentallehren von der Rechtfertigung und von der Schrift. Entweder hat der Irrtum in der besondern Lehre seinen Grund in der Fälschung anderer, besonders der Fundamentallehren, oder er führt, hartnäckig festgehalten, mit unerbittlicher Konsequenz eine Fälschung derselben herbei. Die Artikel des Glaubens sind zwar durchaus kein System im philosophischen Sinne, aber sie sind so innig mit einander verknüpft, bilden so sehr ein einiges Evangelium, daß die Verderbung eines einzigen, selbst an der Peripherie liegenden, Artikels ebenso sicher das ganze Lehrgebäude erschüttert, wie das Festhalten der Grundlehren vor der Verfälschung auch der geringsten Artikel sicher bewahrt. Darum schreibt Luther in seiner Auslegung des 14., 15. und 16. Kap. des Ev. S. Joh. über die Lehre von der Rechtfertigung: „Denn in diesem Artikel hanget und stehet es alles und zeucht die andern alle mit sich und ist alles um diesen zu tun, daß, wer in den andern irret, hat gewißlich auch diesen nicht recht..... Wiederum hat auch dieser Artikel die Gnade, wo man mit Fleiß und Ernst dabei bleibet, daß er nicht läßt in Ketzerei fallen noch wider Christum und seine Christenheit laufen. Denn er bringet gewißlich den Heiligen Geist mit sich, welcher dadurch das Herz erleuchtet und hält in rechtem gewissem Verstande, daß er kann rein und dürre Unterscheid geben und richten von allen andern Artikeln des Glaubens und dieselbigen gewaltiglich erhalten und verteidigen."

In Bezug auf das Verhältnis der Lehre von der Schrift zu den andern Lehren liegt diese Wechselwirkung noch viel klarer

zutage. Der Zusammenhang ist hier zunächst ein formaler und ganz unmittelbarer. Jede Lehre ist nur dadurch Glaubenslehre, daß sie in den klaren Worten der Schrift gegeben ist. Jede falsche Lehre ist direkte Schriftfälschung, und sie kann sich nur dadurch halten, daß sie auch die Lehre von der Klarheit, der Wirkung, der Vollkommenheit der Schrift leugnet. Wer die rechte Stellung zur Schrift einnimmt, wer als Schüler der Schrift lediglich erkennen, demütig hinnehmen, kindlich glauben will, was die Schrift sagt, wer als Lehrer der Schrift Gottes Wort nicht verbessern, ergänzen, zustutzen oder der Vernunft plausibel machen, sondern lediglich nachsagen will, was die Schrift vorgesagt hat, der kann in keinem Artikel auf falsche Lehre kommen, vielweniger darin beharren. Wie alle Irrlehrer das Materialprinzip der Theologie, die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden, verletzen, so stoßen sie auch alle das Formalprinzip derselben, die Lehre von der Schrift, um.

Daß die Irrlehren von einer Wahl intuitu fidei, von der Unterlassung des sogenannten „mutwilligen" Widerstrebens in der Bekehrung gegen das sola gratia der Rechtfertigung verstoßen, ist von Anfang des Gnadenwahlstreits an wiederholt nachgewiesen worden. Daß sie der klaren Schrift ins Angesicht schlagen, dafür ist der Beweis so reichlich und gründlich erbracht worden, daß uns auf diesem Gebiet wenig mehr zu tun übrig bleibt. In der neuen mit der Watertowner Vereinigungskonferenz beginnenden Phase des Streits ist bisher von keiner Seite neues Material für diese Lehren beigebracht worden, man hat nur die beiderseitigen Stellungen definiert und mit den bekannten Beweisen zu begründen versucht. Und doch haben die Watertowner und Milwaukeer Konferenzen ein Neues geboren. Bisher war die Stellung unserer Gegner zur Schrift noch mehr eine praktische. Sie setzten die klaren Schriftaussagen über die Gnadenwahl beiseite, erklärten sie weg und spielten das intuitu fidei in die Lehre von der Wahl und das „rechte Verhalten" in die Lehre von der Bekehrung hinein. Wie aber die falsche Praxis, um sich zu decken, gewöhnlich die falsche Theorie gebiert, so haben die letzten Jahre bei unsern Gegnern aus der so hartnäckig geübten praktischen Fälschung der Schrift auch eine falsche prinzipielle Stellung zu derselben hervorgebracht. Die trat in Watertown noch schüchtern, in Milwaukee ganz nackt und dreist zutage. Als wir ihnen mit den geradezu überwältigenden Zeugnissen der klaren Schriftaussagen entgegentraten, sahen sie sich zu

der Erklärung gedrängt, die Lehre von der Wahl zum Glauben ohne Rücksicht auf das Verhalten der Auserwählten *streite wider die Analogie des Glaubens, und diese sei die oberste Norm der Schriftauslegung.* Sie fordere, daß man entweder den Begriff der Wahl so weit fasse, daß er sich mit dem Begriff des allgemeinen, alle Menschen umfassenden Gnadenwillens Gottes decke, oder daß man doch dem Glauben in der Wahl dieselbe Stellung gebe wie in der Rechtfertigung. Als von unserer Seite dargetan wurde, daß die klare Schrift Röm. 8, 2. Tim 1, 1. Petri 1, Actor. 13, Eph. 1 ꝛc. die Wahl in ihrem *einen* konstanten Sinne zur Ursache des Glaubens mache, daß es doch nicht unsere Aufgabe sei, mittelst der analogia fidei wie mit einer Schere die klaren Schriftaussagen zu beschneiden oder umzubiegen, bis sie sich nach unserer Vernunft mit andern Lehren der Schrift reimten, da erklärten die Wortführer der Gegner, es sei allerdings die Aufgabe des Theologen, die Schriftaussagen mit einander in Einklang zu bringen, und zwar gerade mit der Lehre von der Rechtfertigung als dem Hauptartikel der Schrift. Die Lehre von der Wahl gehöre zu den dunkleren und schweren Artikeln, und die Analogie des Glaubens fordere, daß man jede Stelle, die von der Wahl handelt, so auslege, daß sie für das Erkennen des erleuchteten Christen mit der Lehre von der Rechtfertigung in vernünftigem Einklang stehe.

Es wurde hier mit einem Male offenbar, was freilich Einsichtigen längst nicht mehr verborgen war, *daß unsere Gegner eine andere Stellung zur Schrift einnehmen als wir*, daß sie das lutherische Schriftprinzip: die Schrift allein ist Quelle des Glaubens, in seinem Grunde gefälscht, daß sie einen Schriftauslegungsgrundsatz angenommen hatten, der das klare Gotteswort beiseite setzt, der jede gesunde Theologie zerrüttet und in seinen Konsequenzen alles Christentum aufhebt. Was unsere Gegner bisher praktisch so konstant geübt, die klaren Schriftaussagen über die Gnadenwahl mittelst der sogenannten Analogie des Glaubens für ihre Irrlehre umzubiegen, das erhoben sie in Milwaukee zum allgemeinen Prinzip, zur Theorie.

Da sie damit den gemeinsamen Boden, von welchem aus allein eine Verhandlung über eine strittige Lehre fruchtbar geführt werden kann, verlassen hatten, blieb uns natürlich nichts andres übrig, als den Disput über die Lehre von der Wahl zunächst abzubrechen und darauf zu bestehen, daß zuerst über die Bedeutung

der sogenannten analogia fidei als Auslegungsnorm gehandelt werde.

Es liegt auf der Hand, wie tief der allgemein und konsequent durchgeführte Grundsatz, daß die sogenannte analogia fidei die oberste Auslegungsnorm im Sinne unserer Gegner sei, die Theologie und den Glauben berührt. Er leugnet, daß jede Lehre irgendwo ganz klar und mit eigentlich zu nehmenden Worten geoffenbart sei, d. h. er leugnet die Vollkommenheit und Zuverlässigkeit der Schrift. Er hebt den Grundsatz auf, mit dem die Kirche und Gottes Wort steht und fällt, daß die Schrift, besonders in allen Lehrartikeln, zu nehmen ist, wie sie lautet. Er leugnet, daß die Artikel des Glaubens überhaupt in einem göttlichen Zusammenhang stehen, wenn sie nicht in einem für uns erkennbaren Einklang stehen. Er zieht dem Glauben die klare Schrift, diesen einigen festen, göttlichen Grund, unter den Füßen weg und setzt ihn auf den Affenschwanz der Reimkunst erbärmlicher Menschen, die heute so, morgen anders reimen. Die Behauptung, daß es die Aufgabe des Theologen sei, die verschiedenen Aussagen der Schrift, die einzelnen Artikel der Lehre mit einander oder alle anderen Artikel mit dem Centraldogma von der Rechtfertigung in einen für den erleuchteten Christen erkennbaren Einklang zu setzen, ist gar nichts anderes als die papistische Irrlehre, daß die Schrift an sich dunkel sei und daher des Papstes als eines unfehlbaren Auslegers bedürfe, nur daß sie für den Papst den Theologen setzt.

Dieser Fälschung des Schriftprinzips entgegenzutreten, den Begriff analogia fidei korrekt zu bestimmen, seine Anwendung als hermeneutische Regel auf das rechte Maß zu reduzieren, die Lehre, daß jeder Glaubensartikel irgendwo in der Schrift beabsichtigtermaßen mit unverblümten, ganz klaren, nicht mißzuverstehenden, das rechte Verständnis bei dem rechtbeschaffenen Leser erzwingenden Worten gelehrt sei, daß die Artikel der Lehre gerade aus diesen Stellen, als aus ihren eigentlichen sedes, vollständig und allein zu entnehmen seien, daß die sedes der einen Lehre die sedes der andern auch nicht im geringsten alterieren, kurz, für den einen großen Auslegungsgrundsatz einzutreten: daß die Schrift — gerade in den Stellen, in denen sie Artikel des Glaubens gründet — zu nehmen ist, wie sie lautet, oder wie Luther es in den Schmalkaldischen Artikeln ausdrückt: „Gottes Wort allein soll Artikel des Glaubens setzen und

sonst niemand", — das ist die nächste Arbeit, welche unsre Gegner uns aufnötigen.

Eine andere bemerkenswerte Verleugnung des lutherischen Schriftprinzips findet sich in einem Artikel der Buffaloer „Wachenden Kirche" vom 15. August vorigen Jahres. Dort wird ganz grob die Lehre von der Klarheit und Wirksamkeit der Heiligen Schrift, die Lehre von der christlichen Erkenntnis- und Glaubensgewißheit geleugnet. Und mit dieser Irrlehre wollen wir uns hier ausführlich auseinandersetzen. Wir drucken darum den Artikel der „Wachenden Kirche", soweit es zum Verständnis desselben nötig ist, hier ab. Das Blatt schreibt:

„Ein geschätztes Wechselblatt, das ev.-luth. Gemeindeblatt der Wiskonsinsynode, äußert sich in einem Artikel: „Wo liegt die Differenz?" (No. 14) folgendermaßen: In der Feststellung des Begriffs der Gnadenwahl, speziell in der Stellung, die man dem Glauben zur Wahl gibt, liegt unsers Erachtens die eigentliche Differenz zwischen unseren Gegnern und uns. Gelingt es uns, die Gegner in diesem Punkt von der Verkehrtheit ihrer Lehre zu überzeugen, so ist die Einigkeit da; gelingt das nicht, so ist jede Einigung unmöglich*), denn wir können um des äußeren Friedens willen kein noch so geringes, viel weniger dies hochwichtige Stück der klaren Wahrheit Gottes drangeben.

Was das Wiskonsiner Blatt hier offen ausspricht, das mögen vielleicht.....auch andere.....im Herzen tragen ..... Das ist keine Bosheit oder Halsstarrigkeit, nein, es ist nur unbewußte Einseitigkeit.**)..... Mögen wir auch noch so fest überzeugt sein von der Richtigkeit unsrer Auffassung — und es wäre nicht gut, wenn wir es nicht wären — so wird uns doch, je mehr wir forschen und je tiefer wir in die Erkenntnis der Wahrheit eindringen, desto klarer, daß unser Wissen Stückwerk ist, und daß wir deshalb keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit**) erheben dürfen. Und das muß uns willig machen, auch auf andere zu hören.

Die rechte Stimmung zur Förderung des Einigungswerkes unsrer Kirche ist, daß ein jeder bedenkt, daß auch unter den Gegnern treue, fromme Männer sind, die auch den Heiligen Geist haben, die auch die Gabe der Erkenntnis besitzen, die auch ge-

*) Von der W. K. hervorgehoben.
**) Von uns unterstrichen.

wissenhaft sind, die auch eifrig in Gottes Wort und den Bekenntnisschriften forschen. Wenn sie trotzdem zu einer andern Auffassung gelangen als wir, so mögen wir noch so fest überzeugt sein, **aber wer bürgt uns dafür, daß wir wirklich ganz recht haben?***) Könnte nicht mindestens des andern Stückwerk das unsrige ergänzen?.....Nicht nur lehren, sondern auch lernen wollen, so erfordert's die Demut.*) Nicht unsre Auffassung des Worts Gottes, sondern das Wort selbst muß als einziger Maßstab gelten." Soweit das Buffalver Blatt.

In diesem Artikel wird der Anspruch auf Gewißheit in bezug auf die Richtigkeit der Lehre getadelt, der dem Satz des Gemeindeblattes: „Gelingt es uns etc." zu Grunde liegt. Das Gemeindeblatt redet so, als sei es der Rechtmäßigkeit seiner Lehre von der Gnadenwahl ganz gewiß. Das ist nach der W. K. zwar nicht notwendig Bosheit, aber doch Einseitigkeit, — ein geistiger Mangel; zugleich aber ist es auch ein starker sittlicher Fehler, nämlich Mangel an Demut, welcher vergißt, daß unser Wissen Stückwerk ist, der sich überhebt über andre, die auch den Geist Gottes haben, ja, der Anspruch auf Unfehlbarkeit macht. Denn sachlich ist solch ein Anspruch auf Gewißheit unberechtigt, **weil es keine Bürgschaft dafür gibt, „daß wir wirklich ganz recht haben"**, sobald fromme und treue Männer die Rechtmäßigkeit unsrer Auffassung bestreiten.

Diese Behauptung macht die Möglichkeit der christlichen Gewißheit abhängig von der Zustimmung aller derer, welchen man der Liebe nach das persönliche Christentum noch nicht absprechen kann, d. h. von der Zustimmung aller Christen, der ganzen Kirche. Auf Grund des Schriftworts allein ist eine Lehrgewißheit unmöglich. Um zu illustrieren: So lange wir unsern Gegnern in der Lehre von der Wahl das persönliche Christentum — Erkenntnis, Glauben, Treue, Fleiß etc. — nicht absprechen dürfen, haben wir keine Bürgschaft dafür, daß wir wirklich ganz recht haben. Oder so lange Luther und die Lutheraner ihren reformierten Gegnern das persönliche Christentum und geistliche Gaben nicht absprechen konnten, hatten sie keine Bürgschaft dafür, daß sie wirklich ganz recht hatten.

Es liegt auf der Hand, daß mit der Leugnung der Möglichkeit einer christlichen Gewißheit auf die bloße Schrift hin ein grundstürzender Irrtum ausgesprochen ist.

---

*) Von uns unterstrichen.

Wir sind überzeugt, daß dieser Satz der W. K. unbedacht aus der Feder geflossen ist und daß sie ihn sofort widerrufen wird. Wir stechen denselben hier auch nicht an, um dem Blatt eins auszuwischen. Es ist aber ein Irrtum, der nicht nur in der römischen Kirche publica doctrina und in den Sektenkirchen gäng und gäbe ist, sondern auch innerhalb der lutherischen Kirche insgeheim in vielen Köpfen von Lehrern und Hörern spukt und ein entsetzliches Ärgernis bildet.

Die lutherische Kirche ist so jämmerlich zerrissen, zum Teil von ihren eignen Führern. Öffentliche Lehrer, deren Schriftgelehrsamkeit sonst offenbar ist, denen man die Gabe der Erkenntnis, den Heiligen Geist, Treue ꝛc. der Liebe nach nicht absprechen kann, führen in vielen Stücken angeblich auf Grund derselben Schriftstellen eine ganz andre Lehre als andre Theologen, zu deren christlicher Gesinnung, großen Geistesgaben, bekannter Treue ein großer Teil der Kirche mit größtem Vertrauen aufblickt. Wie ist das möglich? Der Grund — so schließt man — muß entweder in der Beschaffenheit der Schrift oder in der menschlichen Schwäche liegen. Entweder ist die Schrift so unklar, daß der normale Verstand beim besten Willen ihren Sinn nicht sicher zu ermitteln vermag, oder der menschliche Verstand ist unter der Sünde überhaupt einer sichern, objektiv richtigen Erkenntnis nicht mehr fähig, auch dann nicht, wenn der Heilige Geist durch ein klares Wort rechte geistliche Erkenntnis und feste Überzeugung mit göttlicher Kraft in ihm zu wirken sucht. Es ist unmöglich, hinter die Wahrheit der Schrift zu kommen. Da nützt kein Schriftstudium, kein Geist, keine Erkenntnis, kein Gebet. Wozu überhaupt noch andern Christen gegenüber auf einer Lehre bestehen? Wozu überhaupt noch Streit um die Lehre in der Kirche? Die Union, die Brüderschaft mit allen, denen man das persönliche Christentum nicht absprechen kann, ist das einzig richtige, wenn diese auch in vielen Stücken anders lehren als wir.

Dies entsetzliche Ärgernis liegt in dem Irrtum: „Wer bürgt uns dafür, daß wir wirklich ganz recht haben, wenn andre Christen eine andre Lehre führen als wir.“ Seine Konsequenz ist das Pilatusverzagen: Was ist Wahrheit! — der völlige Unglaube. Schon in der Philosophie hat die Herrschaft des Skepticismus immer die Auflösung bezeichnet und das Ende herbeigeführt; in der Theologie führt sein Aufkommen den völligen Ruin der Kirche, die nur durch den Glauben existiert, noch schneller herbei.

Darum sollten alle Lutheraner mit uns diesem fressenden Ungeheuer von Irrlehre, das sich in einen so christlichen Schein zu hüllen weiß, mit aller Macht entgegentreten. — Daß doch jeder lutherischer Pastor Luthers De Servo Arbitrio läse!

Nur beiläufig sei hier bemerkt, daß dies der alte papistische Irrtum ist, daß eine sichere Erkenntnis der Schrift nicht möglich sei ohne die unfehlbare Auslegung der Kirche — des Papsts. Glaube und Erkenntnis sind damit von der Schrift als ihrem einzigen Grund herabgestoßen und auf den Konsens der Theologen gestellt. Damit ist das Wesen der christlichen Erkenntnis und des christlichen Glaubens, d. h. ihr göttlicher Ursprung, ihr göttliches Fundament, ihre göttliche, geistliche Art, ihre unfehlbare Gewißheit, ihre heiligende Kraft und ihre seligmachende Wirkung aufgehoben. Erkenntnis und Glaube werden damit zu einem rein menschlichen, durch menschlichen Konsens hervorgebrachten, ungewissen Wahn. Wer bürgt uns dann dafür, daß wir wirklich ganz recht haben, wenn nun alle, die noch persönlich Geist und Glauben haben, unsrer Auffassung des Worts beistimmen? Können wir nicht alle zusammen gründlich irren? Luther: „Aber wenn die Schrift, welche die Ausleger erklären, dunkel ist, wer macht uns gewiß, daß gerade ihre Erklärung zuverlässig ist? Eine andre, neue Erklärung. Wer wird nun diese erklären? So wird es ins Unendliche fortgehen.“ De Servo Arb , St. L. A. XVIII, p. 1745.

Bekanntlich hat Erasmus in seiner Diatribe gegen Luther genau den Irrtum verfochten, der sich in den Worten des Buffaloer Blattes ausspricht und genau dieselbe Beschuldigung gegen Luther erhoben, die die W. K. gegen uns erhebt. Und Luther hat in De Servo Arbitrio den Irrtum so gründlich widerlegt, daß sein Wiederauftauchen innerhalb der lutherischen Kirche unmöglich sein sollte. Luther bestimmt den Streitpunkt so: „Das heiße ich aber hier schließen, oder wie das lateinische Wort heißt, asserere, einer Meinung und Lehre gewiß sein, auf derselben fest bestehen, dieselbige bekennen vor Gott und den Menschen, darauf unüberwindlich bleiben, wie die Apostel ihre Lehre bekennen.“ Er weist nach, wie die Verketzerung der christlichen Gewißheit allen Glauben, ja die Kirche selbst aufhebe. „Denn ein Christ soll seiner Lehre oder Sache ganz gewiß sein, also, daß er seine Lehre ganz fest wisse zu gründen und gewiß zu schließen, oder ist kein Christ nicht.“ „Darum, wenn du das gewiß bejahen (welches auf lateinisch assertio heißt) wegnimmst,

und daß die Christen ihrer Sache nicht gewiß sind, sind es schon nimmer Christen, und hast den Glauben weggenommen." „Was ist es anders, in diesen Sachen nicht gewiß schließen, denn das ganze Christentum und den Glauben verleugnen." „Lieber Erasme, ich halte von dem Untergeben" (Erasmus hatte gesagt, er wolle seine Meinung lieber den Beschlüssen der Kirche untergeben, wie das Buffaloer Blatt uns auf den Konsens der Theologen weist, „die auch den Heiligen Geist haben") „garnichts und sage also: Der sei verbannet und verflucht, der sich rühmet ein Christ zu sein, und ist nicht seiner Sache gewiß, daß er verstehet oder mit seinem Verstand erreichet, was die Schrift will oder nicht will. Denn wie kann der ein Christ sein oder gläuben, der nicht erlanget, was die Schrift in sich hat und vorhält?"

So redet Luther, weil der Glaube, ebenso wie seine Voraussetzung, die christliche Erkenntnis, wesentlich Gewißheit ist. Hebr. 11, 1; 2. Tim. 1, 12; Röm. 8, 38; 2. Cor. 5, 1; 1. Thess. 5, 2; 1. Joh. 5, 13 ꝛc. ꝛc. Wer darum die Möglichkeit der christlichen Gewißheit leugnet, der leugnet allen Glauben und alles Christentum.

Die christliche Gewißheit (und sie ist immer Lehrgewißheit) ist die notwendige Voraussetzung alles christlichen Lebens, die alleinige Quelle derselben. Wo soll uns auch nur ein Fünklein Kraft herkommen, Gottes Wege zu wandeln, Fleisch, Welt, Teufel und Tod zu überwinden, Christum zu bekennen und ihm das Kreuz nachzutragen, so wir nicht im Glauben sicher — unfehlbar sicher — erkannt haben und göttlich gewiß sind der Schrift, der Verheißungen von der Gnade und dem ewigen Leben in Christo JEsu? Unser Glaube ist nur dadurch der Sieg über die Welt, 1. Joh. 5, 5, daß er ungezweifelte Gewißheit ist, Hebr. 11, 1. Die christliche Gewißheit ist unerläßliches Erfordernis für alles Lehren und Predigen des Worts, denn Petrus schreibt 1, 4, 11: „So jemand redet, daß er's rede als Gottes Wort." — Wie ist das möglich, ohne des Wortes unfehlbar gewiß zu sein? — Darum sagt Luther in seiner Schrift wider Hans Wurst: „Ein Prediger muß nicht das Vater Unser beten, noch Vergebung der Sünden suchen, wenn er gepredigt hat, sondern .... muß mit allen Aposteln und Propheten trotziglich sagen: Haec dixit dominus.... Wer solches nicht rühmen kann von seiner Predigt, der lasse das Predigen nur anstehn, denn er leuget gewißlich und lästert Gott."

Die Schrift sagt: „Ein Bischof soll ob dem Wort halten und mächtig sein, zu ermahnen durch die heilsame Lehre und zu strafen die Widersprecher", Tit. 1, 9. Ohne seiner Sache göttlich gewiß zu sein? — Wir sollen Christum bekennen und die ketzerischen Menschen meiden, wir sollen Christi Zeugen sein und die Welt strafen, sollen die Geister prüfen und uns vorsehen vor den falschen Propheten, sollen bei Strafe der ewigen Verdammnis zu Gottes Wort nichts hinzu-, nichts davontun, das Evangelium nicht anders predigen als Paulus es gepredigt hat; ja, sollen den Christen nichts verhalten, daß wir ihnen nicht verkündigten alle den Rat Gottes, — und das alles ohne Bürgschaft dafür, daß wir Gottes Wort ganz recht erkannt haben?

So räumt der so unschuldig und bescheiden klingende Satz: „Wer bürgt uns dafür ꝛc." gründlich auf mit allem christlichen Wesen. Er läßt nicht ein Stück davon übrig.

Warum ist denn nun dieser Satz so verderblich in seinen Konsequenzen? Antwort: Weil er auf einer gründlichen Verfälschung des Schriftprinzips, der Lehre von der Schrift, beruht.

Er sagt ja nicht, daß nicht alles christliche Gewißheit ist, was sich als solche ausgibt, daß auch ein Christ noch durch Betrug seines Fleisches und des Teufels wohl so verblendet sein kann, daß er aus voller menschlicher Überzeugung greuliche Irrlehre für teures Gotteswort hält, — wer sollte dem nicht beistimmen? Zeigt das doch die Geschichte der Kirche auf jedem Blatt. Wer wollte nicht sagen, das z. B. Zwingli und Calvin ihre gewaltigen Irrlehren mit voller Überzeugung für Gottes Wort hielten und derselben göttlich gewiß zu sein wähnten, während sie es doch nicht waren. Wir nehmen an, daß unsre Gegner in der Lehre von der Gnadenwahl ihre Irrlehren mit voller Überzeugung für Gotteswort halten, und doch ist das keine göttliche Gewißheit, — denn die Irrlehre hat kein Zeugnis des Heiligen Geistes bei sich—, sondern es ist ein leidiger Betrug des Fleisches und des Satans, ein Betrug, in den wir, soviel auf uns ankommt, jeden Augenblick auch geraten können, so wir nicht mit Furcht und Zittern uns demütig und ängstlich an den klaren Wortlaut der Schrift anklammern. — Aber davon redet ja obiger Satz nicht, sondern er leugnet die Möglichkeit einer christlichen untrüglichen Ueberzeugung, sobald treue und fromme Männer unter den Gegnern eine andre Auffassung haben als wir. Eine solche Stellung ist nur möglich, wo die Lehre von der Klarheit, der Wirkung,

der Vollkommenheit der Schrift aufgehoben, das Schriftprinzip in seinen Wurzeln gefälscht worden ist. Wo das Schriftprinzip rein bewahrt ist, da ist auch die Möglichkeit der christlichen Gewißheit in allen Lehren, ganz unabhängig von der Zustimmung irgend welcher Menschen, mit festgehalten, ja da ist die Notwendigkeit der sicheren Erkenntnis in allen Fällen, wo nicht etwas Besonderes hinzukommt, gesetzt. Aug. Pieper.

(Fortsetzung folgt.)

— Ist nicht der allgemeine Gnadenwille Gottes, im Evangelium geoffenbart, kräftig genug, die Sünder selig zu machen? — Antwort: Ganz gewiß! — Wozu ist denn die besondere Gnadenwahl noch nütze?

Luther: „Das sind auch D. Ökolampads schändlich greulicher Lästerungen zwo, daß er fragt, wozu es nütz und not sei, daß Christus Leib im Brot sei. Und wo wirs nicht werden anzeigen, will er schließen, es sei nichts dran. Was soll ich doch sagen...? Wohlan, wenn wirs gleich nicht können anzeigen, wie es nütz und not wäre, daß Christus Leib im Brot sei, sollte darum Gottes Wort falsch oder nach unserm Dünkel zu drehen sein? Ein fromm, gottfürchtig Herz tut also: es fragt am ersten, ob's Gottes Wort sei; wenn es das hört, so dämpft es mit Händen und Füßen diese Frage, wozu es nütz oder not sei. Denn es spricht mit Furcht und Demut also: Mein lieber Gott, ich bin blind, weiß wahrlich nicht, was mir nütz oder not sei, wills auch nicht wissen, sondern glaube und traue dir, daß du es am allerbesten weißest und meinests nach deiner göttlichen Güte und Weisheit; ich lasse mir genügen und bin dazu froh, daß ich dein bloßes Wort höre und deinen Willen vernehme.

Aber die ..... kehren solches um und wollen mit der Frage, wozu es nutz und not sei, Gottes Wort dämpfen, setzen sich frei zu Richtstuhl, fordern Gott vor Gericht um sein Wort und fragen den armen Schuldigen, warum er solche Worte setze und rede, was für Nutz und Not sei, solches zu tun und zu reden. Wo er nicht anzeigt Nutz und Not, kreuzigen sie ihn flugs dahin als einen Übeltäter, rühmen sich darnach mit den Juden, als haben sie die gewisse Wahrheit und Gott einen Dienst daran getan. Ist das nicht schrecklich zu hären? So läuft man an, wenn man Gottes Wort mit Menschendünkel will handeln..... Wenn sie

aber etwas verständig wären im Glauben und hätten des ein Fünklein jemals gefühlt, so wüßten sie, daß des Glaubens höchste einige Tugend, Art und Ehre ist, daß er nicht wissen will, wozu es nutz oder not sei, was er glaubt. Denn er will Gott nicht umzirkeln oder zur Frage setzen, warum, wozu, aus was Not er solches heiße oder befehle, sondern gerne unweise sein, Gott die Ehre geben und seinem bloßen Wort glauben.

(„Daß diese Worte etc.", St. L. A. XX, p. 870, f.)

Büchertisch.

LUTHERS COMPLETE WORKS IN ENGLISH.

Unter dieser Überschrift ist ein Unternehmen angekündigt, von dem der Anfang schon durch die Herausgabe des ersten Bandes, nämlich die Übersetzung von Luthers Commentar zu den ersten 22 Psalmen, bewerkstelligt worden ist. Es sind zunächst dreizehn Bände in Aussicht genommen. Deren Inhalt ist der folgende: I und II, Der eben genannte Commentar; III und IV, Die Auslegung der Genesis; V, Die Auslegung der Briefe Petri und Judä; VI, Von den Schlüsseln und von den Concilien und Kirchen; VII, Lieder; VIII, Vorreden; IX, Vom freien Willen; X, Das Papsttum zu Rom 2c.; XI, Auslegung des Galaterbriefes; XII, Ecclesiastes; XIII, Predigt.

Der Preis des ganzes Werkes für Advance Subscribers ist auf $19.50 gestellt, während er nachher $29.25 betragen soll.

Der erste Band ist von dem bekannten Dr. Lenker, dem Verfasser von "Lutherans in all Lands", fertig gestellt und kostet einzeln $2.25.

Es ist kaum nötig, zu sagen, daß wir uns freuen, daß dies Werk in Angriff genommen wird, und man darf auch wohl voraussetzen, daß es von den Übersetzern und Herausgebern, an deren Spitze Dr. Lenker steht, in form- und sachgerechter Weise besorgt werden wird. Zur Empfehlung möchten wir ein Wort über die Bedeutung des Werkes in unsrer kirchlichen Entwicklung hinzufügen.

Unsre deutsch-lutherische Kirche in diesem Lande geht über kurz oder lang ins Englische über. Das hängt nicht nur ab von der Thatsache, daß das Englische in gewissem Sinne die Landessprache ist, sondern auch davon, daß wir Deutsche sind. Der Deutsche lernt gern und leicht eine fremde Sprache. Er lernt überhaupt gern von Fremden, und daher kommt er leichter als Andre in fremdes Fahrwasser.

Es ist daher übel angebracht, wenn auch gut gemeint, daß unsre englischredenden Landsleute um unsre Bildung gerade auch auf kirchlichem Gebiete besorgt sind. Im Gegenteil, wenn der Deutsche sich einmal hinter das Englische macht, dann spricht er es bald konziser und gehaltvoller als der englischredende Amerikaner. Das kommt eben von der gründlicheren Art des Deutschen.

Man kann es daher wohl dem Deutschen überlassen, wie lange er für seine deutsche Muttersprache eintreten will, und es ist weder des Staates noch der Kirche Sache, sich in diese Privatangelegenheit zu mischen. Vor allen Dingen ist es nicht Sache der lutherischen Kirche, sich als die Hüterin deutschen Wesens aufzuspielen. Sie ist es bisher tatsächlich gewesen, aber nicht, weil sie sich das zur Aufgabe gemacht hätte, sondern das lag in den Umständen. Und es war auch gut, daß sich das so machte. Das hat unserm amerikanischen Wesen manch

wertvolles Element zugeführt. Aber das ist, wie gesagt, nicht Aufgabe der Kirche.

Der Kirche kommt es auf die Predigt des Evangeliums an. Um deswillen haben wir uns bisher des Deutschen befleißigt. Kommt es dahin, daß diese Predigt besser im Englischen unter die Leute kommt, dann sorgen wir in eben demselben Maße für das Englische. Das versteht sich von selbst.

Wenn nun aber dieser Wechsel vom Deutschen ins Englische geschieht — wir stehen schon mitten darin — dann soll das mit Verstand geschehen. Wir sollen uns wenigstens hüten, wieder die Fehler zu begehen, welche schon einmal in dieser Hinsicht gemacht worden sind.

Es ist dem deutschen Lutheraner des Ostens schon einmal durch seinen Übergang ins Englische sein Christentum abhanden gekommen. Das lag nicht an der Sprache, sondern an den begleitenden Umständen. Die Umstände sind heute auffällig ähnlich.

Damals hatten die Schweden und Deutschen keine Pastoren. In Schweden war man blind, daß man das Heranbilden von jungen Männern in Amerika nicht förderte. Um die Deutschen hatte man sich lange nicht gekümmert, und als Mühlenberg kam, da war schon manches nicht mehr aus den Händen der englischen Sekten zu retten. Der Prozeß, daß die Deutschen verenglischten, ging vor sich, ohne daß man genügend englischredende lutherische Prediger hatte. Freilich hatten die Prediger, die da waren, Schweden wie Deutsche, zum Teil selbst schuld dadurch, daß sie besonders mit den arminianischen Episcopalen fraternisierten. Das hing mit dem Pietismus Mühlenbergs und noch einigen andern Dingen zusammen. Doch war Mühlenbergs Pietismus nicht so flach wie der in Deutschland, denn die Aufgaben in dem neuen Leben der Colonien wiesen die Leute in Schrift und Bekenntnis hinein, wie später noch einmal hier im Westen. Das Hauptelend war, man konnte nicht für die jüngere Generation sorgen, die mit Macht dem Englischen zustrebte. Deshalb gingen diese meistens zu den Episcopalen und damit in die englische Sekte, welche am ersten als solche von der alten strengen Art des Calvinismus abgekommen war und sich auch in der Erweckungsperiode am meisten von den Einflüssen des Pietismus ferngehalten und damit ihre Tore dem Rationalismus geöffnet hatte.

Es ist bezeichnend, daß der erste rückhaltslose Vertreter des Rationalismus, der Präsident des New Yorker Ministeriums, Quitman, sich auf sein elegantes Englisch etwas zu Gute tat.

Wie stehts heute? Es strebt auch mit Macht dem Englischen zu. Wir stehen auch wie damals nicht mehr in der Blütezeit, da das Treiben von Lehre alles andre überragt. Die äußeren Dinge nehmen uns viel mehr in Anspruch, als gut ist und bringen uns den reformierten Sekten näher. Es fehlten uns am Ende nicht die Pastoren, welche unsern Nachwuchs in englischer Sprache bedienen könnten, aber es fehlt uns die gesunde englische Literatur, die wir unserm Volke in die Hand geben könnten.

Es ist schon nicht gut, daß man so viel von Spurgeon macht. Gewiß sind das tüchtige Predigten und unsre Pastoren werden auch das Unrichtige auszuscheiden wissen. Und dennoch wird etwas hängen bleiben. Es ist mit dem Lesen solcher Schriften nicht so, daß der Verstand Herr bleibt über den Geschmack. Sondern es ist meistens umgekehrt. Man findet seine Freude an dem Einen oder Andern. Dies aber hängt bei einem charaktervollen Manne wie Spurgeon alles eng miteinander zusammen. Und ehe man sichs versieht, hat man seinen Geschmack durch die äußeren Dinge hindurch in den Irrtum hineingelesen.

Ich möchte unsern Pastoren die Freude nicht an Spurgeon und auch noch andern tüchtigen englischen Kanzelrednern verderben. Vor allen Dingen möchte ich nicht der Art das Wort reden, die unsre Pastoren als unmündige Kinder hinstellt. Wenn ich hier warne, dann schließe ich mich selbst mit ein. Und deshalb möchte ich unsern Pastoren, die sich mit englischer Predigtliteratur und dergl. beschäftigen, ein "Take care!" zurufen.

Darum ist die Herausgabe einer Übersetzung von Luthers Werken ein Schritt in der rechten Richtung, und Dr. Lenker hat das Verdienst, denselben energisch getan zu haben.

Theologische Quartalschrift.

Herausgegeben von der Allgemeinen Ev. Luth. Synode von Wisconsin, Minnesota, Michigan u. a. St.

Jahrgang 1. April 1904. No. 2.

Zum Wesen und Begriff der Theologie.

(Schluß.)

Doch ist es gewiß von Wichtigkeit, auch unsere Theologen von Luther an zu hören.

Um zu 1 a ein Zeugnis zu bringen, so sagt Luther: Denn wir wollen kurzum alle Artikel der christlichen Lehre, sie seien groß oder klein (wiewohl uns keiner klein oder gering ist) ganz rein und gewiß haben und darin auch nicht einen Titel nachlassen. Und ebenso: Ich habe aber oben klar genug angezeiget, daß alles, was in der Heiligen Schrift uns fürgehalten und gelehret wird, nicht allein klar, offenbar ist, sondern auch nötig und nützlich zu wissen. (Aus: Daß der freie Wille nichts sei. L. A. XIX. 17.). Was die Dogmatiker anbetrifft, so braucht ja nur an Chemnitz erinnert zu werden, der ja gleich Anfangs seiner Loci sagt, daß er eine Summa der göttlichen Lehre geben wolle. Das gleiche erklärt Brockmann (I. Sectio IV), indem er als das adäquate Objekt der Theologie alles im Wort geoffenbarte angiebt, woraus die Vollständigkeit für die dogmatische Theologie und deren Objekt (Heilslehre) von selbst erzielt. Kein Artikel darf aus der Kette des Glaubens herausgerissen werden — sagt auch ausdrücklich Calov (System P. 773 VI).

Hören wir Zeugnisse zu dem Punkte 2, daß aus den Lehrsitzen (sedes) die Glaubensartikel zu entnehmen seien, so erklärt sich hierüber Luther besonders klar in der Schrift „Vom geknechteten Willen" (L. A. XIX. 99). Weil Erasmus, der den freien Willen und Selbstentscheidung des Menschen behufs der Bekehrung vertritt, aus 2. Tim. 2, 20. 21., eine falsche Anwendung macht, so sagt Luther: So will ich nun gleich setzen, daß der Spruch Pauli das wolle, das die Diatribe (des Erasmus) fürgiebt, daß das Gleichnis (nämlich Jes. 45, 9: Sagt auch ein Werk zu seinem Meister u. s. w.) sich nicht reime noch hier für uns tue. Wie will sie (die Diatribe) beweisen, daß gleich dasselbige Paulus wolle zum Römern am 9. Kapitel, davon wir

handeln? Soll das nun genug sein, daß einer einen andern Spruch fürbringe und gar nicht darnach frage, **ob er dasselbige oder etwas anderes wolle?** Es haben da viel Leute gefehlt in der Schrift, und ist leichtlich da zu straucheln und zu fehlen, **wenn man zweierlei oder dreierlei Sprüche als gleiche Sprüche will zusammenfügen und ziehen.**" — Das ist klar, daß Luther z. B. die Lehre von der Wahl nur aus den Sprüchen will genommen haben, die davon handeln, nicht auch aus allerlei Sprüchen, die vom Glauben lehren. Daß die Dogmatiker die Glaubensartikel nur aus deren sedes wollen genommen haben, ist allbekannt. Chemnitz sagt: Weil die Glaubensartikel in gewissen Stellen und Sprüchen der Schrift so zu sagen ihren eigentümlichen Sitz haben, so muß man sehen und lernen, welches jene Schriftzeugnisse sind, in welchen der wahre Sinn eines jeden Artikels fest und unumstößlich (solide) gegründet ist (Loci 7, 15). Er setzt noch das köstliche Wort hinzu: daß er nicht nach dem Ruhm trachte eines großen ingenium, so, daß man von den eigentlichen und klaren Lehrsätzen abgehe, cf. l. c. II, 154 Ganz so Hafenreffer L. L. 165, V, man soll sich umsehen darnach, was in andern Büchern der Schrift von derselben Sache gehandelt werde. Gerhard giebt Erklärungen in Menge, und verweisen wir als auf besonders instructive auf diese: Da kein Glaubensartikel ist, der nicht in irgend einer Schriftstelle mit klaren und deutlichen Worten vorgelegt wäre, woraus andere über dieselbe Sache handelnden erst ihr Licht empfangen, darum ist eben aus diesen klareren Stellen die Auslegung dunklerer Stellen zu nehmen (L. L. II, § 532). Und ganz vorzüglich: Es ist keine Glaubenslehre, die nicht irgendwo in der Schrift mit besonderen und deutlichen Worten gegeben werde. — Was etwa bildlich in der Schrift gesagt werde, das kann und muß aus offenbaren, deutlichen und klaren Stellen der Schrift, und **zwar nicht aus solchen, die mit dem Gegenstand gar nichts zu tun haben, sondern aus den von demselben Gegenstand handelnden** erklärt werden (ex aliis manifestis et perspicuis et claris iisque *non* peregrinis et alienis *sed* homogeniis (L. L. XII, Cap. X, § 71). So Glassius (Phil s p. 498), Calov (Syst. T. 473, 14), Quenstedt (De artic. pd. T. 349. Nota V und Nota VII).

Die vorgehenden Zeugnisse zu 2. genügen schon als Belege, daß von Luther an die Theologen in Bezug auf Gewinnung der Glaubensartikel und zwar in ihrer vollen Gestalt aus den Lehrsätzen, sowie in Bezug auf Begrenzung und Bestimmtheit der-

selben ganz einverstanden sind mit unseren Darlegungen unter 2, a—d, aus der Schrift. Indeß können einige weitere Zeugnisse noch Dienste in Bezug auf die einzelnen Punkte a—d leisten. Wenn Luther die wolbekannten Worte bringt: „Wache, studiere, halte an mit Lesen — attende lectioni I. Tim. 4, 3;" „Fürwahr, du kannst nicht zu viel in der Schrift lesen, und was du liesest, kannst du nicht zu wohl lesen, und was du wohl liesest, kannst du nicht zu wohl verstehen u. s. w." (Vorr. zu Spang. Post.) Wenn er ferner sagt: Zum andern sollst du meditieren, das ist nicht allein im Herzen, sondern auch äußerlich, die mündliche Rede und buchstabischen Worte im Buch immer treiben, lesen und wieder lesen, mit fleißigem Aufmerken und Nachdenken, was der Heilige Geist damit meinet. (Vorrede zu den deutschen Werken I. Th. 1539.) Wenn er endlich gerade in Beziehung auf Gewinnung der Glaubensartikel schreibt: Aber es pflegt also zu gehen denen, so ihre Gedanken und Opinion in die Schrift tragen, und ziehen sie darauf, es reime sich oder nicht, so sie doch einen rechten Verstand von den Artikeln des christlichen Glaubens aus der Schrift nehmen sollten; darnach allen Worten insonderheit aufs fleißigste nachdenken, was für und nach stünde mit einander aufs genaueste vergleichen und allen Fleiß dahin wenden, daß sie einen ganzen und völligen Verstand aus einem Text fassen möchten, sollten nicht also die Worte verstümmeln und etliche nach ihrem Gefallen herausser zwacken, denen sie darnach einen Verstand und Deutung dichteten, wie sie gelüstet. (Ausl. des Galat. Briefes. Kap. 5, 6. L. A. XI, 338). Wenn Luther so schreibt, so bestätigt er nur, daß alle Artikel des Glaubens ganz, mit allen ihren Gliedern und zwar nach Stellung derselben, wie die Schrift vorzeichnet, sollen aus der Schrift, d. h. aus ihren Lehrsätzen genommen werden. Auch aus den Dogmatikern können noch einige bedeutsame Zeugnisse beigebracht werden, z. B. von Chemnitz, doch werden wir sie später bringen.

Wenn wir auch diese zuletzt gebrachten Zeugnisse wieder erwägen, so ist es klar, daß so wenig wie die Schrift, auch die luth. Dogmatiker das Wesen der Theologie so verstehen, daß die Theologen berufen wären, die Glaubenslehren mit einander zu vermitteln, eine Vermittelung im scheinbaren Notfalle zu schaffen, eine systematische Harmonie natürlich, wie man sagt, aus der Schrift (a posteriori) herzustellen, wo jeder Stein des ganzen Baues genau in die anderen sich einfügt. Von einer solchen

Vermittelungstheologie weiß die Schrift nichts, auch die lutherischen Dogmatiker erklären eine solche nicht für ihre Aufgabe.

Aber, und hier kommt die feste Burg der Systematiker, gibt es denn nicht einen Zusammenhang der Glaubenslehren in der Schrift? Und wenn es einen solchen gibt, können wir ihn nicht finden? Zu dieser, wie gesagt allerwichtigsten Instanz für den Beruf der Theologen, die Glaubensartikel zu harmonisieren und zu vermitteln, kommt dann noch als gewaltige Hilfe die Analogia fidei.

C. Zunächst erkennen wir mit allen unsern Theologen von Luther an allerdings einen Zusammenhang der in der Schrift vorgelegten Lehren an.

a. Es ist nach der Schrift dieser: daß wir Gerechtigkeit und Seligkeit durch den Glauben an Christum haben und haben sollen. Die Gebote werden zusammengefaßt in der Liebe, Röm. 13, 13; Marc. 12, 13. Die Glaubensartikel werden in der Schrift selbst zusammengefaßt im Glauben an Christum. Paulus sagt im Gegensatz gegen die Weisheit und Gedanken der Vernunft 1. Cor. 1, 23: Wir aber predigen den gekreuzigten Christum. Gleich nachher (Vers 30) führt er das kurze „den gekreuzigten Christus" schon weiter aus, als den, der uns gemacht ist von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung.—Was nötig ist, um so Christum zum Heil zu haben, ist der Glaube, nämlich aus der Predigt von diesem Christus (1. Cor. 2, 4. 5). Paulus sagt Philipper 3, 8: er wolle Christum gewinnen und zwar so, daß er in ihm allein seine Gerechtigkeit habe (Vers 9), und er will sie haben ganz allein durch den Glauben, dem von Gott die Gerechtigkeit zugerechnet wird (Vers 9). Dahin geht das Zeugnis der ganzen Schrift von Anfang bis Ende, daß durch den Glauben an den Namen Christi alle Vergebung und also Gerechtigkeit haben sollen (Actor. 10, 43). Bei den Propheten, so bei den Aposteln. Darum hängt die Schrift in so engem und unzerreißbaren Zusammenhange zusammen, daß wo er nicht bewahrt wird, für den Menschen Christus verloren ist (Galat. 5, 4), und eine Lehre zu einem falschen Evangelium gestempelt ist (Galat. 1, 6. 7), selbst wenn es sich um ein anscheinend geringbedeutendes Ding handelte (Galat. 5, 3. 9). Man sieht bei Paulus (1. Cor. 15, 1 ff.) recht die wahre Gestalt, forma, des Evangelii, das ist Christus für uns Sünder gestorben (V. 3) und Christus auferstanden (V. 4) um unserer Gerechtigkeit willen, und zwar beides, daß wir es im Glauben ergreifen

(V. 2) und so die Gerechtigkeit vor Gott haben (2. Cor. 5, 21). Gerechtigkeit in Christo durch Glauben, das ist der Mittelpunkt der Schrift, der alles verbindet, der Kern und Stern der Schrift. Nichts als ihn gilt es wissen, sagt Paulus 1. Cor. 2, 2; und wer ihn weiß und bekennt als den Christ, der ist von Gott und hat den Geist, der durch die ganze Schrift waltet und wirkt (1. Joh. 4, 2), und wer seinen Wandel recht führen will in Gottesfurcht, (1. Petri 1, 17), der soll bleiben bei dem Hauptartikel, daß wir durch das Blut Christi erkauft sind. Auf den Artikel von Gerechtigkeit und Seligkeit im Glauben an Christum, geht die ganze Schrift (2. Petri 1, 19; Gal. 3, 22).

b. Es versteht sich von selbst, daß dieser Zusammenhang der Schrift *unverletzt* bleiben muß insofern nicht das geringste an dem Zusammenhang der Schrift in Christo geändert werden darf. Es ist ein gar ander Evangelium, in welchem Christus nicht mehr der Kern und Stern ist in dem Sinne, wie die Schrift angibt. Es ist aber auch ein verändertes Evangelium, eine alterierte Lehre, wenn Christo zwar nicht eine falsche Stellung gegeben wird in Beziehung auf das ganze Evangelium, die ganze Heilslehre, wohl aber in einem einzelnen Artikel. Man darf dies nicht thun, weil zumeist doch dabei das Evangelium, die Lehre von der Gnade, angetastet werden kann. Gegen jede Verletzung des Zusammenhanges der Schrift im Großen wie Einzelnen spricht ja das schon angeführte Wort 1. Cor. 15, 1. 2.

c. Es darf der von Gott selbst gegebene Zusammenhang der Schrift nicht geändert werden, weder durch *Wegnahme* des Zusammenhanges, wo und wie er ist, noch durch *Schaffung* eines Zusammenhanges, wo man ihn etwa vermißt; nicht, daß er nicht etwa da wäre, sondern daß man sich nicht begnügen will mit dem, der da ist. Den Zusammenhang mit dem Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben an Christum und sein Verdienst als den Kern der Schrift weisen alle Glaubensartikel aufs deutlichste auf: der von der Berufung, der von der Erleuchtung, der vom allgemeinen Gnadenrat wie der von der besonderen Erwählung, weil gerade zum Glauben, der von der Erhaltung u. s. w. Die Artikel als solche selbst in ihrer Wesenheit sind voll jeder für sich von Gott offenbaret, aber, wiewohl sie eben alle ihre notwendige Beziehung auf den Kern der Schrift haben und nur für diesen gegeben sind, so ist gleichwohl nicht irgend wie das Wesen eines Artikel aus dem Kern der Schrift zu konstruiren und zu bemessen. Licht gibt der Grundartikel von

der Rechtfertigung für die anderen Artikel, eben wie sie ihm alle dienen, aber nicht bestimmt er ihr Wesen, ihren Bau in sich selbst, die Stellung ihrer Glieder. Darum hat ja Gott eben die Lehrstellen (sedes) gegeben. Darum hat Gott auch durch den herrlichen Zusammenhang der ganzen Schrift keinem Theologen den Beruf gegeben: die Artikel mit einander zu vermitteln, wie man meint, eben im Dienste des Grundartikels. Hier gilt wieder strenges Festhalten an der Vorschrift: Nichts wegnehmen, aber auch nichts dazutun! was auch Luther zu Gal. 5, 9 einschärft (cf. L. A. XI, 344.)

Sehen wir nun, ob mit dem, was über den Zusammenhang der Schrift gesagt ist, unsere Theologen von Luther an stimmen. Gewiß geben sie reichlich Zeugnis zum Punkt a Wie viele der herrlichen Aussprüche giebt es hier von Luther. Er sagte oft, wie Jonas von ihm anführt: Er wollte, daß der Artikel von der Erlösung in Christo die höchste Theologie geachtet würde (L. A. XXI, 709). Ferner: Darum heißet auch Christus in der Schrift ein Eckstein, auf welchen muß alles gebaut und gegründet werden (L. A. VI, 505). Darum, wer die Schrift recht und nützlich lesen will, der sehe, daß er Christum darin suche (Predigt über Joh. 5. XII, 183). Luther erklärt im Galaterbrief (Inhaltsangabe L. A. XI, 12): Wenn der Artikel von der Rechtfertigung verloren ist, so ist damit die ganze christliche Lehre verloren. — Darum soll die Lehre sein wie ein feiner ganz güldner Riug, daran kein Rißlein noch Bruch sei (XVII zu Gal. 5, 21). Und in welchem Zusammenhang sagt dies Luther? Darum habe des keinen Zweifel, daß wenn du Gott in einem Artikel verleugnest, so hast du ihn gewiß in allen verleugnet. (zu Gal. 5, 19, XVII, 344).

Daß in der lutherischen Kirche immer in dieser Weise von dem Zusamenhange der Schrift und zumal von der Stellung des Artikels von der Rechtfertigung gehalten worden ist, das bedarf keiner vielen Zeugnisse. Er galt stets als Articulus stantis et cadentis ecclesiae. Hieraus folgt nun freilich nicht, daß die Einmütigkeit dieselbe wie für a so für b und c wäre. Man mißt schon Luther die Ansicht bei von einem systematischen Zusammenhang der Glaubensartikel, der in dem Wesen der einzelnen begründet wäre. Er gebe sie zu erkennen eben in seinen Erklärungen, daß die Lehre ein güldner Ring ohne Rißlein und Bruch sei, daß ein kleiner Irrtum die ganze Lehre verderbe (zu Gal. 5, 9). Aber Luther sagt auch an selber Stelle, daß alle

Artikel des christlichen Glaubens einer sind und wiederum einer alle, was Luther doch gewiß nicht auf ihre verschiedene wesentliche Gestalt bezieht, sondern daß sie alle aneinander hangen und zusammengehören. Auch führt er die Juden an, denen nicht helfe, daß sie den einigen Gott als Schöpfer annehmen, ja die ganze Schrift, aber Christum verleugnen. Und dann bezieht er sich auch in demselben Zusammenhange auf den Artikel von dem Sakrament des Altars, der gewiß mit dem einen großen Artikel von Christo zusammenhängt, aber doch nicht in systematischer, auf seine wesentliche Gestalt gegründeten Weise (cf. L. A. XI, 343—345). Daß das Systematisieren, selbst wie man als aposteriorisches will, nicht Luthers Theologie entspricht, zeigt sein wegwerfend Urteil über die Schultheologen, gewiß nicht nur, weil sie Vernunftprinzipien in die Theologie einführten, was doch erst im Dienste ihrer Systembildung stand. Sehr bezeichnend ist sein Vergleich, daß wie keine Vernunft und Weisheit der Sonnen Glanz lenken kann, so stehe es mit der Lehre (l. c. 11, 344). Gewiß aber lenkt man das Licht vom Himmel dahin, wohin es Gott nicht lenkt, wenn man zwischen Glaubensstücken eine Verbindung macht, die Gott nicht macht. Daß Luther nun vor allen Dingen trotz seiner herrlichen Einsicht in die Einheit der göttlichen Glaubenslehre nicht „die Lehre von der Gnadenwahl mit dem allgemeinen Heilsrat in Einklang zu bringen gesucht" durch das Fündlein vom intuitus, davon waren wenigstens Leute wie Chemnitz und seine Mitarbeiter an der Konkordienformel und auch spätere Theologen, wie Heerbrand, überzeugt. Es hat auch A. Pfeiffer Luthern sehr wohl gefaßt, wenn er sagt: Die positive Theologie (Dogmatik) ist nichts als die wohlgeordnet und methodisch in gewisse Loci gefaßte heilige Schrift selbst. Daher auch nicht ein einzig Glied, so klein es auch sein möge, im ganzen Lehrkörper sein darf, was sich nicht auf die wohlverstandene Bibel stützte, Thes hermeneut. S. 6). Hierin liegt gewiß nicht eine Anerkennung eines solchen in der Schrift gegründeten Vermittelungsgliedes wie des Intuitus

Aber, so wird nun gesagt, der Lehrtropus des Intuitus fidei ist doch da. Und die Zahl von anerkannten Theologen, die ihn haben, ist groß. Ja, so steht es bald nach der Konkordienformel. Aber wo haben diese Theologen den intuitus fidei her?

Sie haben ihn nicht von den ältesten Vätern. Nicht von Luther. Nicht von den Verfassern der Konkordienformel. Nicht aus der Konkordienformel selbst. Das ist auch das Urteil von

F. H. R. Frank, dem man doch einen gewissen Scharfsinn auch nicht absprechen kann (cf. Theol. des Konkf. IV. 226). Und die Konkordienformel hat nicht nur nicht den intuitus, sondern erklärt sich auch gegen das ihm zugrunde liegende Prinzip, nämlich zu vermitteln, harmonisieren, reimen, als uns nicht befohlen (cf. Sol. d. XI. § 53). Auch noch Männer, wie Heerbrand, † 1600, haben den intuitus nicht, und daß er vom Harmonisieren und Vermitteln nichts wissen will, zeigt die schon citierte Stelle aus dem Compend. 1576. De elect S. 231.

Sie, die Vertreter des intuitus, haben ihn auch nicht aus der Schrift. Das legt klar vor Augen als ein Beispiel für alle Quenstedt: De praed. Th. II. Not. 1 in a.) der Willkür, mit der er den Willen sofort als voluntas consequens faßt, b) in der Willkür, mit der er das ἐν Χριστῷ Eph. 1, 4. sofort als Christi meritum aber fide apprehensum faßt und so zur causa impulsiva der Wahl für Gott macht. Welche gefährliche Beschränkung der freien Gnade! Es hilft nicht, darauf nun zu verweisen: Gott selbst schafft ganz allein den Glauben. Damit kommt der Vertreter des intuitus wieder zu der alten Schwierigkeit und muß sich aufs harmonisieren und vermitteln legen, z. B. durch die Theorie von der Fähigkeit des natürlichen Menschen, das sogenannte mutwillige Widerstreben zu lassen, also der Bekehrung halben das Widerstreben auf das natürliche zu reduzieren. Dahin zielt auch wohl Quenstedts Bemerkung über die inevitable Wirkung des Wortes cf. De conversione 735 IV. c.) Die Willkür im Gebrauch von Folgerungen und Schlüssen (conclusiones), z. B. dieses Schlusses: Nexus indissolubilis est Christi et fidei (Quenst. l. c. Thes. XVI) oder des ähnlichen Christi meritum non prodest nisi fide apprehendatur (Quenst. l. c., Quaest IV. Ekh. V.). Es ist ein großer Unterschied, ob ein theologischer Satz, wie: „Christus nützt nur, wenn im Glauben ergriffen", an sich richtig ist und ob er in einem theologischen Argument (Syllogismus) seine von Gott in der Schrift intendierte Stellung hat. Ausdrücklich erklärt J. Musäus (Antived. 410), daß im Syllogismus der Mittelsatz (medius) nicht für sich (per se) allein in Betracht komme, sondern in seiner notwendigen, also von Gott wirklich intendierten Beziehung zum Obersatz und Schlußsatz (in der necessaria habitudo *ad duos extremos.*) Darauf kommt es an, daß die unio, die man in einem Argument hat, nicht nur die vom eignen Geist, sondern die vom heiligen Geist gesetzte ist. Und das kann man nicht durch Zusammenstellung zweier Artikel, bei der die unio ja schon Vor-

aussetzung ist, sondern nur aus den göttlichen Aussagen über den einzelnen Artikel erfahren. Nun ist die Hineinsetzung dieses Mittelsatzes: Christus nützt nur, wenn im Glauben ergriffen, in den Obersatz: Gott hat in Christo erwählt, durch nichts vom heiligen Geist als berechtigt (necessaria) in den Worten selbst angezeigt. Was sollte dann hindern, denselben Satz in den Obersatz: daß der allgemeine Heilsrat in Christo geschehen ist (2. Tim. 1, 9) hineinzusetzen? (was in ihrer Weise die Calvinisten tun). Soviel ist freilich von der in Christo geschehenen Wahl gewiß und stimmt so mit jenem Satze, daß die Wahl in Christo so geschehen ist, daß das gläubig und gerecht werden in Christo sofort in den ewigen Ratschluß eingeschlossen ist.

Das ist also klar, daß der intuitus der lutherischen Theologen saec. 17 und 18 nicht in der Schrift gegeben ist. Sie kamen allermeist dazu in der Polemik gegen die absolute Prädestinationslehre der Calvinisten. So bemerkt gelegentlich Quenstedt, wie wichtig gegen die Calvinisten die Vorhersehung (πρόγνωσις) sei. Ähnlich B. Meißner, der von der Unterscheidung der voluntas antecedens und consequens rühmt: Vehementer exosa est haec distinctio *Calvinianis*, quia per illam pleraque argumenta pro absoluto decreto in speciem pugnantia, dextre et feliciter confutari possunt (Anthrop. sacr. Dec. II., Disp. XII Dist. II, XII). Allerdings feliciter aber nicht dextre. In welcher sehr befremdenden Weise die späteren D. D. durch das dogmatisierende Interesse in ziemlich schiefe Stellung zu dem doch vor allem entscheidenden exegetischen Interesse geraten, zeigt recht augenfällig Quenstedt und zwar bei dem wichtigen Punkt der sogenannten unmittelbaren Zurechnung des Falles Adams an alle Nachkommen (imputatio immediata) auf Grund von Röm. 5, 12. Hier sagt er in Bezeichnung auf das wichtige ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, es „liege nicht viel daran, ob es causativ (wie Luther richtig übersetzt: dieweil sie alle gesündigt habe) oder relativ (so unrichtig schon Augustin und fast alle späteren lutherischen D. D.: in welchem, nämlich in Adam, alle gesündigt haben) übersetzt werde;" „wenn nur die falsche Lehre des Pelagius und seiner Nachfolger vermieden werde" (De pecc. I, Th. XXX). Je gewisser es nun ist, daß der Intuitus fidei in der Schrift seinen Grund hat, umsoweniger kann er den Rechtsboden für diejenige Theologie abgeben, welche sich den Beruf von Gott zuschreibt, Lehren der Schrift, z. B. Gnadenwahl und all-

gemeiner Heilsrat „in Einklang zu bringen" und ein wirkliches System der christlichen Lehre herzustellen.

Sprechen denn nun im Prinzip*) die orthodoxen Theologen es aus, daß der Beruf des Theologen es sei, Lehren der Schrift mit einander „in Einklang zu bringen" und die Lehren in harmonischen Zusammenhang, ja in System in eben diesem Wege des vermittelten Einklanges zu bringen? Wie man von ihrer Scharfsichtigkeit erwartet, daß sie keine Auslegungsgrundsätze aufstellen werden, durch welche sie ihre Intuitus-Vermittelung selbst von vorn herein verurteilten, so wird man von derselben Scharfsinnigkeit erwarten, daß sie von vornherein für die Theologie überhaupt Prinzipien aufstellten, welche den Rechtsboden für die Intuitus-Vermittelungen bildeten, wie man etwa auch von den Verfassern der Konkordienformel, als doch gewiß auch scharfsinnigen Theologen, gleich anfangs erwarten sollte, daß sie vom Intuitus, vom doppelten Begriff der Gnadenwahl, etwas verlauten ließen, wenn nämlich derartige Dinge wirklich in ihrer Theologie enthalten waren. Indes, um zu unserer Frage zurückzukehren, so finden wir solche prinzipielle Erklärungen nicht. Da, wo man sie zunächst erwarten durfte, nämlich in der Verhandlung über die Theologie, sind uns keine begegnet. Lassen wir zwei Koryphäen der Systematik nach der Ansicht ihrer Zeit reden. Calov spricht sich in seinem System. I 12 zunächst dahin aus, daß die gelehrte (akromatische) Theologie als didaktische sich mit der Behandlung der vorzüglichen Hauptstücke (capita) beschäftige, dann bei genauerer Beschreibung sagt er: Die didaktische oder systematische Theologie stellt geordnet (ordine) die Loci communes theologici dar, wie sie methodisch (methodice) zur Behandlung kommen, was die Definitionen, Ursachen, Eigenschaften, Teilungen der theologischen Dinge, sowie das ihnen verwandte, entgegengesetzte u. s. w. anlangt. Sie wird auch Herstellung eines Ganzen genannt, weil ein Ganzes des Glaubens dadurch hergestellt wird. — Nun, Ordnung, Methode, und auf diesem Wege Herstellung eines Ganzen, ist noch himmelweit verschieden von vermittelndem Harmonisieren und „in Einklang bringen." Auf derartiges abzielende Bemerkungen könnte man auch noch etwa bei Behandlung des finis theol. (T. 8) oder der

*) Gelegentlich sprechen sie wohl in Bezug auf einen Begriff oder eine Begriffsunterscheidung, z. B. B. Meißner in Bezug auf die höchst fragwürdige Unterscheidung von voluntas antecedens und vol. consequens (l. c. Dec. II, Disp. XII, Thes. XI), aus, daß dieselbe zur Vereinbarung scheinbarer Widersprüche dienen könne.

Affectiones (Eigenschaften) der Theologie (T. 9) erwarten. Aber es finden sich solche Erklärungen nicht. Ähnlich steht es bei Quenstedt, der (De theol. in genere, Thes. XXI) die systematische Theologie auch die didaktische, thetische, positive genannte, als die beschreibt, welche die theologischen Lehrstücke geordnet (ordine) vorlegt und deutlich auslegt, die Glaubenssätze genau definiert und teilt und sie aus dem Lehrsitze, den sie in der Schrift haben, ableitet und beweist. In der Anmerkung spricht er noch von der Durchsichtigkeit der Methode als Erfordernis, aber von vermittelnder Harmonisierung als Aufgabe der systematischen Theologie, davon er doch ex professo redet, findet man nichts. Auch nicht Thes. XXXVIII, wo man es etwa darum erwarten könnte, weil doch nach Ansicht der Vertreter des intuitus ohne diesen die Lehre von der Wahl den ganzen finis der Schrift und der Theologie beeinträchtigen, ja hindern würde. Also davon, daß sie die Glaubensartikel ordine, systematice, methodice darstellen wollen, sagen die alten Theologen, aber ein vermittelndes „in Einklang bringen" von Schriftlehren setzen sie nicht als Beruf des Theologen. Auch Chemnitz will ja in seinen Loci „die Summe der himmlischen Wahrheit geordnet" (ordine darstellen und er hat weder den intuitus noch stellt er denselben als ein Exempel des Berufes der Theologen hin, die Lehren der Schrift vermittelnd „in Einklang" zu bringen.

Man versucht nun allerdings, dem intuitus andere Lehrstücke zur Seite zu stellen als ähnlicher Art, z. B. die Lehre von der Trinität, von der Gott-Menschheit Christi und ähnliches. Aber wer hat wohl bei diesen Lehrstücken, deren kirchliche Benennungen allerdings nicht in der Schrift wörtlich gegebene sind, je gemeint, die Theologie habe da Schriftlehren „in Einklang" gebracht? Was wollte sie auch wohl in Einklang bringen? Sie hat einfach registriert, daß die Schrift uns beides glauben heißt, daß Christus wahrer Gott und auch wahrer Mensch ist. Merkwürdig übrigens ist, daß, soweit gerade einschlägige Stellen präsent sind, die alten Theologen da, wo sie den Punkt, daß Schriftaussagen nicht in Gegensatz zu einander gestellt werden dürfen, z. B. jene Lehren von Trinität, von Gott-Menschheit, vom wahren Leibe Christi u. s. w., bringen aber nicht den einen vermeintlichen Gegensatz zwischen allgemeinem Heilsrat und partikulärer Wahl. Überdies, bei jenen andern Lehrstücken handelt es sich um wirkliche Schriftaussagen, der intuitus aber ist keine Schriftlehre.

Aber nun soll die analogia fidei, näher die Ansicht der alten Theologen darüber, ein Haupthilfsmittel sein, um zu beweisen, daß auch die alten Theologen dies dem Theologen als Beruf zuweisen, daß er die Schriftlehren harmonisieren und „in Einklang bringen" soll, und daß die, welche heute dies für den Beruf vorab der Theologen erkennen, damit in den Bahnen der Alten wandelten. Die Ansicht der alten Theologen sei ja klar genug zu erkennen aus ihren reichlichen Erklärungen von der analogia fidei als von einem concentus, Harmonie, System, homogenen Zusammenhang der Glaubensartikel. Das braucht ja nur auf das Geschäft des Dogmatikers, ordine die Glaubensartikel darzustellen, übertragen zu werden, wie es muß, so hat man die Art von vermittelnder Theologie, wie man sie auch dem lutherischen Dogmatiker als Beruf zugewiesen ansieht.

Nun muß man von vorn herein sagen, daß nicht bei den Alten, sondern bei manchen heutigen Theologen bezüglich der Zuhülfenahme der analogia fidei für ihren Beruf, die Schriftlehren „in Einklang zu bringen", etwas einigermaßen dunkel erscheint, und das ist die Entstehung der analogia fidei selbst. Es kommt einem notwendig der Eindruck, daß der Theologe bereits ein gewisses Maß hat, wonach die aus der Schrift nun aufzustellenden Glaubensartikel sofort gleichsam zugeschnitten werden, so daß sie dann alle glatt ineinandergefügt werden können zu einem festgeschlossenen System. Dieser Eindruck wird durch Erklärungen aus neuester Zeit als richtig erwiesen. „Die christlichen Lehren bilden ein für Christen, namentlich für Theologen, erkennbares harmonisches Ganze oder System, das aus den vollkommen klaren Stellen der Schrift genommen und zusammengesetzt ist. Dieses organische Ganze steht als höchste Norm der Schriftauslegung noch über dem Parallelismus oder der Vergleichung der von derselben Lehre handelnden Schriftstellen. Mit andern Worten: Es bildet die Analogie des Glaubens!" Nach dieser Analogie habe sich schon die (vermeintlich) inspirierte Rede richten müssen (Röm. 12, 5), wievielmehr die Schriftauslegung eines nicht inspirierten Theologen. Diese letztere Bemerkung wird durch das von ihrem Autor selbst in Klammer gesetzte „vermeintlich" völlig inhaltslos und nichtssagend. Denn war die Rede wirklich inspiriert, so bedurfte sie der namentlich den Theologen (imprimis Doctoribus et Academicis, Quenstedt) erkennbaren Analogie des Glaubens nicht; soll die Rede aber für nicht inspiriert gelten, so ist der ganze Gegensatz eben nicht vorhanden und

die Bemerkung müssig. Was aber vor allem die Erklärung über das organische Ganze als höchste Norm u. s. w. anbetrifft, wird sie noch später ihre Beleuchtung finden; es sei hier nur bemerkt, daß sie einmal aufs auffälligste in sich selbst widersprechend ist, und sodann, daß sie nicht völlig deutlich ist, da sie wohl von vollkommen klaren Stellen der Schrift, aber nicht von vollkommen klaren Stellen der Schrift *über alle Glaubensartikel* redet, wie etwa die Alten sich auszudrücken pflegen, die dann z. B. Stellen wie Ephes. 1 zu den vollkommen klaren und zwar über die Gnadenwahl rechnen. Derartiges, wie die obige Erklärung über die Analogie des Glaubens und die Norm der Auslegung ist nicht der Schrift gemäß, die selbst unmittelbar in ihren Aussagen uns die Glaubensregel sein will und sein soll. Aber derartiges ist auch nicht die Meinung unserer Alten. Wir brauchen nur ihre zwei allerwichtigsten Sätze über die analogia fidei zu hören, resp. einiges schon Gegebene wieder zu hören. Allgemein anerkannt ist 1.) der Grundsatz über die Gewinnung der analogia fidei. Sehr instruktiv ist hier Chemnitz (L. L. I. 15): „Da die Glaubensartikel in gewissen Schriftstellen so zu sagen ihren eigentümlichen Sitz haben, so muß man sehen und lernen, welches diese Stellen sind, in welchen der wahre Sinn jedes Lehrstücks (loci) fest (solide) gegründet ist." Er bemerkt weiter: Es wird die Lehre eines Glaubensartikels in Bezug auf alle einzelnen Glieder desselben nicht aus *einem* Schriftzeugnis zu entnehmen sein; da sei Sorgfalt (diligentia) nötig, zu sehen, welche Glieder je in den Schriftstellen enthalten seien.—Dann schließt er: „So kann durch die *Glieder* aufs schönste (pulcherime) der *ganze Körper* (totum corpus) gesammelt und zusammengefaßt werden." Die Meinung unsres Chemnitz ist ganz klar. Wie für das *ganze* eines einzelnen Artikels die *Glieder* (membra) sollen gesammelt werden, so für das *ganze* der fides die einzelnen *Glieder*, die articuli fidei. — Eine andere Meinung über das Zustandekommen der analogia fidei hat kein alter Theologe. Gerhard T. 61 (p. 53) sagt: Aus den deutlichen Schriftstellen wird die Glaubensregel (regula fidei) *gesammelt*, welche gleichsam eine aus den klarsten Stellen der Schrift *gesammelte* Summa der himmlischen Lehre ist. — Ganz besonders deutlicher Hinweis, daß es sich nicht um etwas von Theologen aufgestelltes, irgend gleichsam vor und über die Schrift gestelltes, handelt, sagt Gerhard (T. Cap. 5, § 75): Unter der Glaubensregel verstehen wir *die hellen Schriftstellen*,

in welchen mit ausdrücklichen Worten die Glaubensartikel vorgelegt werden. — Und ebenso liegt eine Ablehnung der Stellung, daß eine Schriftauslegung richtig sei, wenn sie einem aufgestellten allgemeinen Schriftsinn entspreche, darin, daß Gerhard sagt: die Auslegung müsse stimmen „mit dem beständigen Sinne, welcher über jedes einzelne (de unoquoque) Hauptstück der himmlischen Lehre in der Schrift vorgelegt wird. Und recht die Meinung der alten Theologen klar darstellend sagt Glassius (Phil. d. p 498): „Also aus den klaren und hellen (perspicuis) Aussprüchen über die einzelnen Glaubenslehren ist die Glaubensregel, das heißt das System (systema) der Glaubensartikel, die zum Heil zu wissen nötig, ähnlich einer goldnen Kette zusammengesetzt und gesammelt" (connectitur et colligitur). Hier nun braucht Glassius das Wort „System" ganz offenbar in dem Sinne des Gegensatzes gegen das Einzelne (die einzelnen Artikel) als in dem Sinne von „Ganzes". Er sagt auch von Zusammenordnung und Sammlung nach Art einer Kette, aber eben nach Art, vergleichsweise, ohne von dem etwas zu sagen, was man so gern in dem von den Alten gebrauchten Wort „System" finden möchte, nämlich ein solches, wo jedes Glied nach einem intendierten Zusammenhange so zugeschnitten ist, daß es genau zwischen zwei andere hineingepaßt werden kann. Das Wort „System" ist ja mehrdeutig. Wenn namentlich den späteren Dogmatikern dies Wort so wichtig war in dem besonderen Sinne, daß die ganze Schriftlehre ein System sei, welches einen solchen Zusammenhang biete, in welchen jede Lehre vermöge ihrer eigentümlichen Art hineingepaßt werden müsse und sich gerade dadurch als Schriftlehre erweise, dann muß man sich wundern, daß sie z. B. in ihren Werken über Dialektik, Logik, Metaphysik, Philosophie überhaupt, darüber so wenig sagen. Von den betreffenden so seltenen Werken stehen uns freilich nur etliche zu Gebote, aber diese, z. B. Melanchthon: Erotem. Dial; Scherzer: Manuale phil.; Hebenstreit: Theol. nat; Buddeus: Elem. philos. instrument, geben überhaupt über die Begriffe nichts. Vielsagend ist auch, daß Calov sein großes, berühmtes Werk ja Systema nennt, allein in der Vorrede, wo er sich über den Grund der Herausgabe erklärt, stellt er sein Werk den Loci von Chemnitz, von Leonh. Hutter, von Gerhard zur Seite, aber er sagt nichts davon, daß er mit dem Begriff „System" mehr Ernst machen wollte, als bisher wohl geschehen, ja er zeigt klar genug, was schon der Titel allein besagt, daß ihm

„Systema" nichts bedeutet als das „Ganze", welches nach seinem Sinn die Polemik und auch die Praxis mitbefassen soll. Wie wenig auch die späteren orthodoxen Theologen trotz der von ihnen in Bezug auf analogia fidei gebrauchten Ausdrücke von concentus, harmonia und systema doch die analogia fidei so dargestellt haben müssen, daß es dabei als Beruf des Theologen erscheine, die Lehrstücke der Schrift „in Einklang zu bringen", dafür zeugt auch das Urteil neuerer Theologen, denen man ein reichlich Teil von Scharfsinn immerhin zusprechen muß. So unter anderen v. Oettingen (Luth. DK. T. 433, 34), der die ganz richtig erkannte Art der analogia fidei bei den alten lutherischen Theologen gerade darum verwirft, weil sie den lebensvollen Organismus der Schrift im Dienste der dogmatischen „Schule" atomisierte. Von seinem Standpunkt aus vermißt er ganz richtig gerade an den alten Theologen das, was man ihnen heute zuschreiben will, nämlich das Bestreben, die Schriftlehre mit einander „in Einklang zu bringen" und so ein festgefügtes System herzustellen. Ganz richtig erkennt v. Oettingen, daß unsern alten Theologen die analogia fidei zunächst eine Summa der aus der Schrift aufgestellten Glaubenslehren ist. Aber, wie System schon da ist, wo alles auf einen bestimmten Mittelpunkt und auf einen einheitlichen Zweck bezogen wird, so ist ihnen die Summa der Glaubensartikel auch in diesem Sinne ganz der Schrift gemäß ein System.

Anerkannt ist in Bezug auf die analogia fidei allgemein 2.) der Grundsatz, daß gegen eine Glaubenslehre, welche mit klaren, hellen Worten in der Schrift vorgelegt wird, eine andere, die ebenso klar definiert sei, nicht in Gegensatz gestellt werden dürfe. So schon sehr klar Glassius (Philol. sacra 499): „Die Theologen erinnern auch daran, daß die Glaubensregel (regula fidei) als Ganzes (integra) zu nehmen sei und daß seine Teile nicht einander entgegengesetzt werden dürfen." Also jedes Dogma, jeder Artikel ist selbständiger, integrierender Teil des Ganzen. „Das sei dasselbe," fährt Glassius fort, als dies „daß eine Glaubenslehre (fidei dogma), welche mit klaren, hellen Worten vom Heiligen Geist in der Schrift vorgelegt wird, nicht dürfe angegriffen werden von einer andern Glaubenslehre aus (non sit oppugnandum ex alio fidei dogmate), welche ebenso hell und klar in der Schrift festgestellt ist" (cujus clara et perspicua in Scripturis exstat definitio). Dasselbe spricht Calov T. 773, VII. aus: Die Harmonie zwischen den Glaubensartikeln sei eine wirkliche (ex-

acta), daß nicht eine Glaubenslehre in Gegensatz zur andern gestellt werde. Man wird wohl Calov zutrauen, daß er keine andere Harmonie kennt, als die Gott wirklich in der Schrift selbst setzt. Das ist die exacta. Sicherlich will Calov keine Harmonie selbst herstellen. Und wenn er von einer Glaubenslehre, von einem Dogma redet, so kennt er beide doch nur in der in der Schrift festbegrenzten (definierten) Gestalt. Auch die Erklärung von Quenstedt (De art. fid. T. 349, Nota VII) gehört hierher: „Zwar hängen die Glaubensartikel unter sich zusammen, wie die Glieder am Finger, aber doch steht einer außerhalb des andern" (unus extra alterum est positus). Er erklärt hiermit, daß jeder Artikel in den Worten der Schrift seine voll ausgebildete Gestalt hat und so einer gegenüber dem andern sein volles göttliches Recht behalten muß und nicht durch irgend welche Änderung in in der Richtung nach einem andern Artikel hin zu einem Zusammenhang und Einklang, den man für geboten hält, formiert werden darf.

Nun wird aber über diesen Grundsatz „daß ein Glaubensartikel, der aus der Schrift mit Recht entnommen sei, nicht einem andern, ebenfalls aus der Schrift entnommenen, entgegengesetzt werden dürfe", eine recht befremdliche Ansicht vorgetragen. Sie geht dahin, daß dieser Grundsatz ein klares Zeugnis sei dafür, daß auch die alten lutherischen Theologen gerade diese Ansicht vom Wesen der Theologie hatten, wonach es Beruf des Theologen ist, die Lehren der Schrift „in Einklang zu bringen" und so in seiner Art ein wirkliches System herzustellen. Denn, sagt man, diese alten Lehrer, verständige Männer und scharfsinnige Theologen, könne man nicht für so kurzsichtig und töricht halten, daß sie Regeln aufstellten, die gerade sie selbst des Irrtums in so wichtiger Lehre, wie z. B. die Gnadenwahl, überführten. Nun, derartiges Argumentieren ad hominem ist einmal ein wahrhaft schriftgemäßes nicht. Und es scheint auch nicht, daß man den werten alten Theologen damit sonderlich dient. Die sind doch, das ist im Großen ihnen je und je zur Ehre zu sagen gewesen, derart, daß sie einfach gehorsame Schriftschüler und nicht berechnende Systematiker sein wollten. Sie sind doch nicht von dem Schlage eines neueren Vermittlungstheologen, welcher erklärt, daß man Begriffe gleich von vornherein so einrichten müsse, daß sie passen zu dem, was man daraus entwickeln will (Dorner, System der christl. Glaubenslehre 1, 223). Aber unsere werten alten Theologen erklären sich ja genügend über jenen Grundsatz.

Er beruht darauf, daß die ganze Schrift in allen Teilen ein Werk des Heiligen Geistes sei, der der Geist der Wahrheit sei und sich selbst nicht widerspreche. So stellen sie jenen Grundsatz auf als einen notwendig in der Schrift gegründeten, ohne alle Berechnung, ob er allewege zu ihrer Lehrdarstellung im einzelnen passe oder nicht, sondern einfach, weil sie ihn im Gehorsam der Schrift (cf. Gal. 3, 21), die ihn gibt, aussprechen mußten, und stellten ihn auf als einen objektiv und schlechtweg gültigen. So pflichten wir dem Grundsatz völlig bei, daß zwei Glaubenslehren, die beide in ihrem vollen Gehalt und Umfang aus der Schrift aufgestellt sind, nicht dürfen in Gegensatz gegeneinander gestellt werden. Jeder behält so, wie die Schrift ihn gibt, sein volles Recht. Kein Theologe hat Recht, darum, weil sie ihm in dem harmonischen Einklange, den die Schrift doch als ein harmonisches Ganze enthalten müßte, nicht erscheinen, sie mit einander irgendwie zu vermitteln. Daß unsere alten Theologen zum großen Teil die Vermittlung des intuitus fidei haben, ist eine Gebrechlichkeit. Große Leute fehlen auch. Und was für sie bei Aufstellung der Intuitus-Theorie so schwerwiegend war, ist auch schon gesagt.

Zweierlei Ansicht vom Wesen der Theologie, zumal der sogenannten systematischen, ist in den bisherigen Ausführungen hervorgetreten. Die eine, welche wohl auch die Theologie mit den Alten als einen praktischen Habitus ansieht, erklärt ihn dahin, daß der Theologe den Beruf habe, die Lehren der Schrift mit einander zu harmonisieren, in einen „Einklang zu bringen", und so wenigstens a posteriori ein in der Schrift verborgenes, aber doch erkennbares System der der christlichen Lehre zu Stande zu bringen. Diese Art Theologie ist im Grunde eine Spezies des großen Genus der Vermittlungstheologie. Die andere sieht die Theologie ebenfalls für einen praktischen Habitus an, für eine Tüchtigkeit, wiederzugeben, was die Schrift vorlegt, so daß auch die sogenannte systematische Theologie lediglich beschreibender (descriptiver) Art ist. Dies steht im vollen Einklang damit, daß unsere Theologie Abbild (th. ektypos) der göttlichen Gedanken (th archetypos) ist. Je treuer beschreibend sie sich verhält, je besser sie ist. Sie ist am besten auch als systematische Theologie, wenn sie eine getreue Photographie der Schriftlehre ist. Wie man ein Gruppenbild etwa herstellt, indem man die einzelnen Personen photographiert und dann von den zusammengestellten Bildern ein photographisches Gesamtbild nimmt, so etwa stellen

wir ein System der göttlichen Lehren der Schrift her. Wir nehmen ein getreues volles Bild der einzelnen Artikel auf und nach der Ordnung, die der Mittelpunkt der Schrift, Christus, und der Zweck, Gerechtigkeit und Seligkeit, sowie Wesen und Art und Grenze der einzelnen Artikel anzeigen, gruppieren wir sie. Wir haben schon die letzte Art der Theologie zur unsrigen gemacht, die erste Art verwerfen wir. A. Hönecke.

Neuere Fälschungen des Schriftprinzips.

(Schluß.)

Die Schrift ist vollkommen, d. h. sie ist ihrer Aufgabe gewachsen. Sie kann das ausrichten, wozu sie gegeben ist. Sie soll die verlorenen Sünder selig machen. Sie soll die Verkehrten bekehren, die vom Teufel Verblendeten zur sicheren Erkenntnis der Wahrheit bringen, soll die Ungläubigen zum Glauben, zu der göttlichen, unfehlbaren Gewißheit des Heils führen, soll sie heiligen und vollbereiten zum ewigen Leben. Das alles kann sie auch. „Das Evangelium ist eine Kraft Gottes, die da selig macht alle, die daran glauben", Röm. 1, sie kann als von Gott eingegeben uns „unterweisen zur Seligkeit durch den Glauben an Christo JEsu und ist nütze zur Strafe, zur Lehre ꝛc., ... daß ein Mensch Gottes sei vollkommen, zu allem guten Werk geschickt." 2. Tim. 3. Und gerade das Gewißmachen der Christen im Glauben schreibt die Schrift sich selbst so oft zu; vergleiche Eph. 1, 13 das Versiegeltwerden mit dem Heiligen Geist. Denn was sie kann, das tut sie auch. Die Schrift wirkt nicht bloß menschlich überzeugend, sondern als Gottes Wort, und mit Gottes Kraft erfüllt, als Werkzeug des Heiligen Geistes wirkt sie geistlich, göttlich erleuchtend, überzeugend, heiligend, stärkend, seligmachend. Es ist ja Gottes Werk, daß wir glauben an den, den der Vater gesandt hat, Joh. 6, 29. Gott hat einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben, 2. Cor. 4, 6. Wir sind auferstanden durch den Glauben den Gott wirket, Col. 2, 12. Und zwar glauben wir „nach der Wirkung seiner mächtigen Stärke, welche er gewirket hat in Christo, da er ihn von den Toten auferweckt hat," Eph. 1, 19. 20. Vgl. 1. Cor. 2, 4. 5; 1. Petri 1, 23; Gal. 3, 2; Joh. 6, 45. 63; Matth. 16, 17. Was die Schrift hier Gott, insonderheit dem Heiligen Geist, zuschreibt,

das geschieht durchs Wort selbst, Röm. 10, 14. 17; 1. Cor. 1, 18. 21; 1. Petri 1, 23; Jerem. 23, 29; Ebr. 4, 12; 2. Petri 1, 19; Ps. 19, 119. Das Wort als Ganzes ist Gottes Kraft, Hammer, Schwert, Licht, Weisheit; und jede einzelne Lehre, jedes Stück des Worts ist von gleicher Kraft und Wirkung, unsre Augen aufzutun, daß wir sehen die Wunder an Gottes Gesetz, daß wir auch in jedem einzelnen Stück der Lehre wissen können, was uns von Gott gegeben ist, 1. Cor. 2, 12.

Hierher gehört, was Luther in De Servo Arbitrio sagt: „Denn der Heilige Geist wird darum den Christen vom Himmel gegeben, daß er die Herzen der Gläubigen heilige, sie beständig und gewiß mache, Christum zu bekennen und darauf fest zu bleiben und zu sterben." — „Der Heilige Geist ist kein Skeptikus, er hat nicht einen ungewissen Wahn in unsere Herzen geschrieben, sondern eine kräftige große Gewißheit, die uns nicht wanken läßt und, will Gott, nicht wird uns wanken lassen, sondern Gott Lob so gewiß macht, als wir gewiß sind, daß wir jetzund natürlich leben, oder daß zwei und drei fünf seien."

Durch diese ganze Lehre von der erleuchtenden, Erkenntnis und Glauben zeugenden geistlichen Kraft und Wirkung des Heiligen Geistes durchs Wort macht derjenige einen Strich, der da sagt: Wer bürgt uns dafür, daß wir wirklich ganz recht haben, wenn andre fromme Männer eine andre Auffassung von einer Lehre haben als wir.

Die Lehre von der göttlichen Kraft und Wirkung der Schrift hat diejenige von ihrer äußerlichen Klarheit zur Voraussetzung.

Luther sagt in den Schmalkaldischen Artikeln: „Und in diesen Stücken, so das mündliche äußerliche Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt, ohne durch oder mit dem vorhergehenden äußerlichen Wort.... darum sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln, denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament. Alles aber, was ohn solch Wort und Sakrament vom Geist gerühmt wird, das ist der Teufel." (III, Art. 8, §§ 3 und 9). Vgl. Luc. 16, 27; Jes. 8, 19.

Der Heilige Geist wirkt also ordentlicherweise nur durch das äußerliche Wort, er geht mit seiner geistlichen Wirkung keinen Strich über den Inhalt und den Umfang des geschriebenen Worts, über die Grammatik der Schrift hinaus, offenbart dem zu erleuchtenden Menschen nichts, was nicht im Buchstaben der

Schrift enthalten ist, macht ihm nichts gewiß, was er ihm nicht durch den Wortlaut der Schrift gewiß machen kann.

Darum ist jedes Fünklein geistlicher Erkenntnis an das natürliche Verständnis des geschriebenen oder gepredigten Worts gebunden, jedes Stücklein der geistlichen Gewißheit durch die korrekte natürliche Auffassung des äußerlichen Schriftsinnes bedingt. „Verstehst du auch, was du lieseſt?" Act. 8. „Wie sollen sie aber glauben, von dem sie nichts gehöret (selbstverständlich mit dem innerlichen geistigen Ohr) haben?" — „So kommt der Glaube aus dem Hören, das Hören aber durch das Wort Gottes", Röm. 10. Vgl. das ἔγνω in V. 19.

Soll darum der Heilige Geist *durch die Schrift* Erkenntnis des Heils wirken, dann muß sie *äußerlich klar*, d. h. so beschaffen sein, daß der natürliche Mensch mit seinem natürlichen gesunden Verstande sie in all den Sachen, die zu seiner Bekehrung, Rechtfertigung, Heiligung, Erhaltung, Seligmachung nötig sind, ganz korrekt auffassen, genau und sicher verstehen kann. Wo die Schrift grammatisch falsch verstanden wird, da hört sie auf, das vehiculum und instrumentum des Heiligen Geistes zu sein, da ist sie nicht mehr Schrift. Wo sie auch nur zufälliger Weise unklar ist und ihrem natürlichen Sinne nach unverstanden bleibt, da ist dem Heiligen Geist der Weg verlegt, da ist lauter menschlicher Wahn, Irrtum und Verblendung. Mit der äußerlichen Klarheit der Schrift steht und fällt ihre geistliche Kraft und Wirkung.

Und doch setzt gerade an diesem Punkt die Fälschung des Schriftprinzips ein bei allen denen, die die Möglichkeit einer sicheren, unfehlbaren Schrifterkenntnis leugnen. Zwar hütet man sich wohl, die Klarheit der Schrift direkt zu bestreiten. Das wäre zu charakteristisch römisch, damit würde man in der lutherischen Kirche sich sofort selbst verurteilen. Bei etlichen tritt dieser Irrtum in *der* Form auf, daß man sagt: Die großen Haupt- und Centralartikel der christlichen Lehre seien allerdings ganz klar in der Schrift geoffenbart, aber in etlichen, mehr an der Peripherie liegenden, Artikeln sei sie nicht so hell und klar, daß sie jeder gesunde Menschenverstand korrekt auffassen könne, da rede die Schrift dunkler, da könne man die Schrift nur mittelst der „Analogie des Glaubens" recht verstehen. Das haben wir auf der Milwaukeer Konferenz hören müssen. Aber wir hoffen, daß in dieser Aussprache eine Verwechselung vorlag zwischen Dunkelheit der Sachen und Dunkelheit des Wortlauts der Schrift.

Und dann stehen wir in keinem Streit. Denn wir bekennen mit der Schrift, daß die in den grammatisch klaren Worten der Schrift vorgelegten Geheimnisse des Evangeliums sammt und sonders für den natürlichen Menschen unverstehbare Dunkelheiten, Torheiten sind, 1. Cor. 2, 14, und mit Luther, daß, wenn man von dieser Klarheit oder Dunkelheit der Schrift rede, kein Mensch auf Erden ist, der auch nur ein Jota in der Schrift versteht, außer der den Geist Gottes habe. Aber dann muß man keinen Unterschied zwischen den Glaubensartikeln machen, denn darin sind sie einander alle gleich. Vgl. 1. Cor. 2, 7 und 9; 1. Tim. 3, 16; Eph. 3, 9; Col. 1, 26.

Wer einen Unterschied zwischen klaren und dunkleren Artikeln der Schrift macht, den kann man nicht gut anders verstehen, als daß er von der äußeren Klarheit der Worte rede, in welchen die verschiedenen Artikel geoffenbart sind. Und dann ist diese Behauptung genau so falsch und irreführend, als wenn man die Schrift der Dunkelheit überhaupt zeiht. Denn erstlich ist es ein sehr durchsichtiges Versteckspiel, wenn man nicht geradezu von dunkeln, sondern im Komparativ von „dunkleren" Lehren redet. Es gibt hier nur ein entweder—oder. Entweder ist ein Artikel klar oder er ist unklar. Es handelt sich hier nicht um die Leichtigkeit des Erkennens, sondern um die Erkennbarkeit überhaupt, um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des sicheren Erkennens. Ist die Schrift überhaupt erkennbar, so ist sie klar, ist sie nicht erkennbar, so ist sie ganz dunkel. Wir wissen wohl, daß eine Stelle der Schrift mehr sprachliche Schwierigkeiten macht als die andere, daß Jesaias, Johannes, Paulus tieferes Sprachverständnis, höhere Bildung, größere Belesenheit in der Schrift zu ihrem Verständnis erfordern als Genesis, Matthäus und die Apostelgeschichte; aber klar, vollkommen klar, sicher erkennbar in ihren Aussagen bleiben auch sie so lange als der Text nicht korrumpiert ist; denn sie haben keinen Unsinn geschrieben. Sagen, daß eine Lehre nicht so klar geoffenbart sei als die andere, heißt die Schrift beschuldigen, daß sie an einer Stelle unverständlicher geschrieben habe als an der andern, d. h. überhaupt unverständlich, so, daß man auch bei dem größten Fleiß und mit der gründlichsten Sprachkenntnis ausgerüstet, mit bestem Willen hinter ihre eigentliche Meinung nicht sicher zu kommen vermöge.

Zum andern ist es nicht wahr, daß es irgend einen Artikel der christlichen Lehre gäbe, der nicht ganz klar in der Schrift geoffenbart sei. Luther schreibt gegen Erasmus: „Daß aber in

der heiligen Schrift etliche Dinge sollten heimlich, dunkel und verborgen sein, und daß nicht alles, daran unsre Seligkeit liegt, darin offenbar und klar sollte sein, das haben wohl die tollen, gottlosen, blinden Sophisten also in die Welt ausgeschrieen und in allen Schulen vorgebläuet.... aber sie haben noch nicht einen einigen Spruch oder Artikel aufgebracht, können auch, wenn sie alle zusammen tun, nichts aufbringen, damit sie das wahr machten oder denselben ihren erdichteten tollen Wahn beweiseten." „Ferner sage ich gegen dich von der ganzen Schrift, daß ich keinen Teil derselben dunkel genannt wissen will. Denn da steht, was wir aus Petrus angeführt haben, daß uns das Wort Gottes ein helles Licht ist, das da scheinet in einem dunkeln Ort. Wenn nun ein Teil dieses Lichts nicht leuchtet, so wird es vielmehr ein Teil des dunkeln Orts als des Lichts sein. Denn Christus hat uns nicht so erleuchtet, daß er gewollt hat, daß uns irgend ein Teil in seinem Worte dunkel gelassen sein sollte, da er uns befiehlt, darauf zu achten; denn vergeblich befiehlt er uns, darauf zu achten, wenn es nicht leuchtet. — Wenn demnach die Lehre vom freien Willen dunkel oder ungewiß ist, so geht sie die Christen und die Schrift nicht an, sondern ist ganz aufzugeben und durchaus unter die Fabeln zu rechnen, von denen Paulus verbietet, daß die Christen darüber zanken sollen. Wenn sie aber den Christen und der Schrift angehört, so muß sie klar, offenbar und deutlich sein und ganz ähnlich allen andern völlig deutlichen Artikeln. Denn alle Artikel der Christen müssen der Art sein, daß sie nicht nur ihnen selbst ganz gewiß sind, sondern auch gegen andre mit so hellen Schriftstellen bekräftigt, daß sie allen das Maul stopfen können, daß sie nichts dawider zu reden vermögen, wie uns Christus verheißt, Luc. 21, 15." „Die Schrift ist so klar, daß wir durch sie unsre Sache so zu verteidigen vermögen, daß die Widersacher nicht widerstehen können. Was aber so nicht verteidigt werden kann, das liegt fern und geht die Christen nichts an." (St. L. A. XVIII, p. 1746 f und 1751.)

Auch auf die Leugnung der Klarheit etlicher Lehren der Schrift bezieht sich, was Luther in der Auslegung des 37. Psalms sagt: „Es ist eine greuliche große Schmach und Laster wider die heilige Schrift und alle Christenheit, so man sagt, daß die heilige Schrift finster sei und nicht so klar, daß sie jedermann möge verstehen, seinen Glauben zu lehren und zu beweisen."

Andre leugnen den Artikel von der Klarheit der Schrift mit viel besserem Schein auf diese Weise: Sie sagen, die Schrift ist

zwar an sich, objektiv, klar, aber sie ist praktisch nicht mehr in allen Glaubenslehren sicher erkennbar für uns armselige, schwache Menschen. Die Schrift ist daran nicht schuld, aber unser natürliches Erkenntnisvermögen ist so schwach, unser blöder Menschenverstand reicht zu einer sicheren Schrifterkenntnis nicht mehr aus.

Aber auch diese, anscheinend so wahre und bescheidene Position ist grundfalsch und nichts andres als eine Leugnung der Klarheit der Schrift und eine Schmähung derselben. Sie beruht auf einer Verwechselung einzelner besonderer Fälle mit der allgemeinen Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens, des gesunden Menschenverstandes.

Wer wollte leugnen, daß es Wahnsinnige, Blödsinnige, Menschen mit zu kurzem Verstande, ja, auch sonst vernünftige, aber durch Mangel an Sprachkenntnissen oder Geistesbildung überhaupt unfähige, oder durch Vorurteile, eingefleischte Irrtümer, durch Bosheit ihres eignen Herzens, durch teuflische Verblendung und durch ein furchtbares Gottesgericht so gründlich verwirrte Menschen gibt, daß sie tatsächlich auch natürlich unfähig sind, eine ganz klare Lehre der Schrift zu erkennen und anzunehmen, 2. Cor. 4, 3. 4; 1. Tim. 6, 3—5; 2. Tim. 3, 8. Haben wir es doch an den Sektenleuten und allen falschen Lehrern und ihren Nachbetern auch in der lutherischen Kirche täglich vor Augen, wie selbst der in menschlich guter Meinung eingesogene Irrtum sonst gute Christen an der rechten Erkenntnis und Annahme ganz klarer Schriftlehren hindern kann. Aber das sind ja *abnorme* Zustände des menschlichen Erkenntnisvermögens. Hier ist die normale Beschaffenheit des Verstandes aufgehoben. Aber das beweist doch nicht, daß es keine Menschen mit normalem Fassungsvermögen gibt, sondern im Gegenteil: Wenn die Schrift auf solche abnormen Zustände von menschlicher Sinnenzerrüttung hinweist, so setzt sie ja eben damit als das Normale die Gesundheit des allgemeinen Menschenverstandes voraus. Es ist auch so. Man kann hier nicht die Wirkung der Sünde auf den gesunden Menschenverstand ins Feld führen. Die Sünde hat uns um die *geistliche* Erkenntnis gebracht, hat wohl auch die Tiefe, die durchdringende Schärfe und die intuitive Art der ursprünglichen Erkenntnis natürlicher Dinge, die man gewöhnlich aus Gen. 2, 20. 23. folgert, geschwächt, abgestumpft, aber sie hat nimmermehr die Möglichkeit der sachlichen Korrektheit seiner Erkenntnis aufgehoben, sie hat ihn weder wahnsinnig noch blödsinnig gemacht,

sie hat ihm nicht die Vernunft, die wesentlichen Eigenschaften der Seele, gesetzmäßiges Denken und freies Wollen in natürlichen Dingen geraubt. Wir sind auch nach dem Falle noch vernünftige Kreaturen, mit vernünftigem klaren Verstand, auf welchen die Welt außer uns einen ihr in allem Wesentlichen entsprechenden beistigen Eindruck macht.

Es handelt sich hier lediglich um die Frage, ob der natürliche gewöhnliche gesunde Menschenverstand noch imstande ist, einfältige, klare menschliche Sprache zu verstehen. Gott hat ja sein Evangelium nicht in der Sprache der Engel, auch nicht in der Sprache des ungefallenen Menschen, falls die eine andre gewesen sein sollte, sondern in der Sprache des gefallenen Menschen geoffenbart. Ja, er redet in der Schrift durch Menschen, die auf dem Gebiet des natürlichen Denkens und Sprechens, in der Anwendung der Sprachgesetze, mit denselben natürlichen Schwächen behaftet waren, wie andre Menschen, die z. B. im Stil durchaus nicht überall Muster sind, wenn sie auch überall den adäquaten Ausdruck für die göttlichen Sachen haben. Noch mehr. Gott redet in der Schrift nicht die abstrakte, oft schwer zu verstehende Sprache der Gelehrten, sondern — und gerade da, wo es sich um die Offenbarung von Lehren handelt — die Sprache des gewöhnlichen Mannes, der Masse des Volks, — populär. Das bezeugt Paulus ausdrücklich 1. Cor. 2, wenn er beteuert, daß er nicht mit hohen Worten oder hoher Weisheit gekommen sei, die göttliche Predigt zu verkündigen, und 2. Cor. 11, 6, wenn er sagt, daß er „albern" sei im Reden, — ἰδιώτης τῷ λόγῳ —, d. h. ein Laie im Reden gegenüber den Rhetorikern von Fach, wie denn Petrus und alle Apostel als solche dargestellt werden, Actor. 4, 13. — Von der Sprache, in welcher das Evangelium geoffenbart ist, gilt nach Röm. 10, 5—8 dasselbe, was Moses von der Sprache sagt, in welcher das Gesetz geoffenbart ist: „es ist das Wort fast nahe bei dir in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du es tuest." Dt. 30, 11—14. Es ist die Sprache, die in Jedermanns Mund und Herzen ist, die ohne weiteres von jedem vernünftigen Menschen verstanden wird und keiner Erklärung bedarf.

Und so mußte ja die Schrift reden, wenn sie ihren Zweck erfüllen sollte. Ist es wahr, daß die Schrift die Menschen geistlich erleuchten, bekehren, im Glauben gewiß und heilig machen soll; ist es wahr, daß sie diese geistlichen Wirkungen nicht ausüben kann, wo das Wort nicht zuvor in seinem natürlichen Sinne von

dem natürlichen Verstande korrekt aufgefaßt worden ist, so mußte sie sich der Sprache und Sprachweise des gewöhnlichen Menschenverstandes, des gewöhnlichen Mannes bedienen, desjenigen Verständigungsmittels, welches sich die Menschen unter einander bedienen, die bekehrt und selig gemacht werden sollen. Hat Gott die Schrift nicht so geschrieben, so hat er ein verkehrtes Mittel ergriffen, um sich den armen verlorenen Menschen verständlich zu machen. Sagen, es läge an der geistigen Schwäche des gemeinen Menschenverstandes, daß man den Sinn der klaren Schrift nicht sicher zu erkennen vermöge, heißt einerseits die Unwahrheit sagen, andrerseits die Schrift und Gott schmähen, daß sie sich dem Fassungsvermögen des seligzumachenden Sünders nicht gehörig angepaßt hätten.

Mit der Klarheit der Schrift (von ihren zufälligen Dunkelheiten reden wir hier nicht, denn sie gehen die Lehre nichts an) verhält es sich, um mit unsern Dogmatikern zu reden, so: *Nullus est fidei articulus, nullum vitae praeceptum, quod non alicubi verbis propriis, claris et perspicuis in Scriptura proponatur.* — Omnis homo, mentis capax linguae biblicae gnarus, verum et genuinum Scripturae sensum, quem vocum notarum significata pariunt, as-equi pote-t.—*Tales est perspicuitas S. S., ut non solum intelligere possis, sed ne omnino possis non intelligere.*

Aber woher kommt es denn, daß die Christenheit so uneinig ist in der Auslegung so vieler klarer Schriftlehren und selbst so viele scharfsinnige Theologen die klare Schrift so vielfach falsch verstehen? — Darauf ist zum Teil schon oben geantwortet, wir verweisen aber unsre Leser auf die Antwort, die Luther seinem Erasmus auf diese Frage gibt, St. L. A. XVIII, p. 1750 ff., und setzen nur sein Schlußwort hierher: „Wenn es aber Leute gibt, welche diese Klarheit nicht sehen können und in dem hellen Sonnenlichte blind sind und anstoßen, so tun sie dar, wenn sie gottlos sind, wie groß die Majestät und Macht des Teufels über die Menschenkinder ist, daß sie die ganz klaren Worte Gottes weder hören noch begreifen, gleich als wenn einer, durch einen Zauber getäuscht, meinte, die Sonne wäre eine kalte Kohle, oder einen Stein für Gold ansähe. Wenn sie aber gottselig sind, müssen sie unter die Auserwählten gerechnet werden, die eine Zeitlang in Irrtum verführt werden, damit Gottes Kraft in uns offenbar werde, ohne welche wir weder sehen können, noch überhaupt etwas

vermögen. Denn es ist nicht Schwerfälligkeit des Verstandes, wie du vorgibst, daß Gottes Wort nicht gefaßt wird, ja niemand ist geschickter Gottes Wort zu ergreifen als die, welche einen schwachen Verstand haben; denn um der Schwachen willen und zu den Schwachen ist Christus gekommen und hat ihnen sein Wort gesandt. Aber es ist die Bosheit des Teufels, der in unsrer Schwachheit sitzt, regiert und dem Worte Gottes widersteht; wenn der Teufel das nicht täte, so würden durch eine Predigt Gottes, wenn sie nur ein Mal gehört würde, alle Menschen in der ganzen Welt bekehrt werden, und mehr wäre nicht vonnöten." Und weiter: „Daß aber etliche sind als die Sophisten und andre, denen auch die Hauptsache der Schrift und Gottes Wort verborgen ist, das ist nicht der Dunkelheit der Schrift Schuld, sondern vielmehr ihrer Blindheit, daß sie so verstockt sind, daß sie die öffentliche Wahrheit nicht erkennen oder begehren zu erkennen, wie St. Paulus von den Juden sagt 2. Cor. 3, 15: Auf den heutigen Tag ist die Decke vor ihnen gehängt. Und aber, da er sagt 2. Cor. 4, 3: Ist unser Evangelium verdeckt, so ist's in denen, die verloren werden, verdeckt. Ja, nach der Weise aber, wenn mir darum die Schrift soll dunkel sein, daß ich viel nicht verstände, möchte ich auch sagen, die Sonne wäre dunkel, wenn ich wollte die Augen verdecken, oder aus dem Licht ins Finsternis gehen. Was zeihen aber die armen blinden Menschen die Schrift und das heilige reine Gottes Wort, daß sie um ihrer Blindheit willen soll dunkel genannt werden!"

So hoffen wir dargetan zu haben, daß eine sichere Lehrerkenntnis und eine göttliche Gewißheit inbezug auf alle Glaubensartikel auf Grund der Vollkommenheit der Schrift, d. h. auf Grund ihrer geistlichen Wirkung mittelst ihres klaren und dem gewöhnlichen Menschenverstand sicher erkennbaren äußerlichen Wortlauts wohl möglich ist. Wer diese Möglichkeit leugnet, hebt alles Christentum auf, schlägt der Schrift auf Schritt und Tritt ins Angesicht und hat das Schriftprinzip in seinem Fundament gefälscht.

Hat jemand Lust daran, uns nun deswillen, weil wir eine göttliche Gewißheit über die Rechtmäßigkeit unsrer Lehre in Anspruch nehmen, als einseitige, hochmütige, mit dem Unfehlbarkeitsdünkel behaftete und die Einigung in der Kirche verhindernde Leute hinzustellen, so ficht uns das wenig an. Von Gottes Gnaden sind wir, was wir sind. Wir sind unter solcher Schmähung die Genossen aller Apostel und Luthers, dem die Papisten, beson-

ders Erasmus, Zwingli und alle Sektierer denselben Vorwurf machten; ja, es ist ja der Vorwurf, den die ganze lutherische Kirche von allen falschen Kirchen um ihres Anspruchs auf reine Lehre willen fort und fort hören muß. Wenn nun auch Lutheraner diesen Vorwurf gegen uns erheben, so beweisen sie damit nur, daß ihr Luthertum unecht ist. Es ist die logische Stellung aller falschen Lehrer, weil sie ja keinen göttlichen Grund unter den Füßen haben.

Ob wir die beanspruchte Gewißheit für unsre Person wirklich haben, weiß außer uns nur Gott, der Herzen und Nieren prüft, darüber ist niemand zu richten befugt; ob wir ein Recht haben, sie zu beanspruchen, hängt davon ab, ob wir die lautere Schriftlehre haben. Das andern nachzuweisen sind wir jederzeit in der Lage und bereit, und zwar dadurch, daß wir ihnen zeigen, wie wir mit all unsern Lehrsätzen auf Schritt und Tritt genau bei dem klaren Wortlaut der Schrift bleiben.

Aug. Pieper.

Die Analogie des Glaubens.

Eine hermeneutische Untersuchung.

(Fortsetzung.)

Nachdem wir gefunden haben, daß der Ausdruck Analogie des Glaubens als Auslegungsregel nicht Grund in der Schrift hat, so ergibt sich von selbst, daß die Anwendungen dieser Regel, soweit sie sich auf den Ausdruck gründen, sich nicht auf die Schrift berufen können.

Nichtsdestoweniger wäre es möglich, daß sonst in der Schrift etwas gesagt wäre oder daß Christus oder die Apostel eine Weise der Auslegung geübt hätten, die der einen oder der andern Seite in unserm Streite Recht gäbe.

Ehe wir dies aber untersuchen, ist es nötig noch einmal auf den Streitpunkt aufmerksam zu machen, weil er auf der intersynodalen Konferenz in Detroit genauer präcisiert wurde durch die beiden Sätze, die von den gegenüberstehenden Seiten darüber aufgestellt wurden.

Die lauten: „Die Jowa und Ohio Synoden behaupten, daß die christlichen Lehren ein für den Christen, namentlich den Theologen, erkennbares harmonisches Ganzes oder System bilden,

das aus den vollkommen klaren Stellen der Heiligen Schrift genommen und zusammengesetzt ist. Dieses organische Ganze steht als höchste Norm der Schriftauslegung noch über dem Parallelismus oder der Vergleichung der von derselben Lehre handelnden Schriftstellen, mit andern Worten, es bildet die Analogie des Glaubens."

„Die Synodalkonferenz und die Norwegische Synode verstehen unter der Analogie oder Regel des Glaubens die klare Schrift selbst, d. h. die Summa der Lehren, welche aus den Schriftstellen, die von den einzelnen Lehren handeln, hervorgehen und zusammengestellt sind. Auch über den Zusammenhang der einzelnen Lehren unter einander ist nach der Stellung dieser Kirchenkörper nur soviel auszusagen, als die Schrift selbst davon offenbart."

Auch diese Sätze schließen sich nicht so gegenseitig aus, wie es die Klarheit des Gegensatzes wünschenswert macht. Das kommt daher, daß zwei verschiedene Personen die Sätze aufestellt haben, daß die Sätze einen allgemeinen Charakter bewahren sollen und daß den Worten nach der Begriff Analogie des Glaubens das Streitobjekt ist. Es handelt sich im vorliegenden Fall um einen *speziellen* Punkt, um die Frage: Wonach hat sich die Auslegung einer Schriftstelle oder einer von derselben Lehre handelnden Gruppe von Schriftstellen zu richten, *wenn diese nach dem unmittelbaren klaren Wortlaute einer anerkannten Lehre zu widersprechen scheinen*? Da ist der Sinn der Synodalkonferenz, daß man sich *nur* nach dem *klaren Wortlaut eben der betreffenden Stellen* zu richten hat. Damit ist nicht gesagt, daß der Widerspruch gegen andere Stellen und Lehren als solcher anerkannt ist, sondern es wird vorausgesetzt, daß Alles in der Schrift im Einklang steht. Aber wir *erkennen* diesen *nicht durchaus*. Und deshalb sollen wir darüber auch nicht mehr sagen, als was mit *klaren* Worten darüber geoffenbart ist.

Die andere Seite nimmt *auch* für sich in Anspruch, daß sie nicht *über den klaren Wortlaut der Schrift* hinaus will. Aber in dem vorliegenden Satze derselben ist dieser Punkt umgangen. Es steht da, daß über dem Parallelismus der Schriftstellen noch das Ganze der Schrift als Norm der Auslegung steht. Demnach ist also nicht der *Wortlaut* der auszulegenden Stellen entscheidend? Die Gegner werden sagen: „Ja doch. Nur ist

es die Frage: Was ist der klare Wortlaut?“ Und hier haben wir eigentlich den Punkt, um den sich der Streit dreht.

Die Synodalkonferenz behauptet: Der klare Wortlaut einer Lehrstelle der Schrift ist der Sinn der Stelle, welcher durch die Worte unmittelbar nach der durch die Sprachgeschichte gegebenen lexikalischen Bedeutung und grammatischen Verbindung vermittelt wird im Zusammenhang der unmittelbaren Darstellung. Wenn ich die einzelnen Wörter so nehme, wie sie sich mir in der Sprachgeschichte darbieten und ebenso auch ihre grammatische Verbindung ohne viel künstlich daran herum zu deuteln und wenn sich das dann ebenso einfach in den unmittelbaren Zusammenhang einfügt, das ist klarer Wortlaut.

Die Gegner sagen: Nein, sondern es muß dazu noch eine theoretische Erwägung kommen, ob dieser Sinn in einem für uns durchaus erkennbaren Einklang mit anderen Lehren steht. Ist das nicht der Fall, dann muß sich der Wortlaut, den die Synodalkonferenz klar nennt, eine entsprechende Umbiegung oder Veränderung gefallen lassen. Dieser so entstandene Sinn, das ist nach dieser Auffassung der klare Wortlaut. Das ist es, was damit gesagt ist, daß das Schriftganze noch über dem Parallelismus der Schriftstellen steht.

Es versteht sich von selbst, daß ich den Gegnern nicht die Absicht insinuiere, daß sie dem eigentlichen Streitpunkt aus dem Wege gehen wollten, wenn ich sage, daß die Synodalkonferenz bei der natürlichen Bedeutung des Ausdrucks „klarer Wortlaut“ steht und die Gegner nicht. Der gegnerische Satz hätte so lauten sollen: „Nicht der klare Wortlaut, sondern die Analogie des Glaubens ist die oberste Auslegungsnorm.“ Dann brauchen wir uns nachher bei der Exegese der einzelnen Stellen nicht darüber zu streiten, was der klare Wortlaut sei.

Ebenso versteht sich, daß ich den Gegnern jetzt nicht Unklarheit im Ausdruck vorwerfe, sondern das will ich sagen: für mich hat die Detroiter Konferenz ergeben, daß ich, ohne in den Vorwurf der Ungerechtigkeit zu fallen, jetzt den Gegensatz so formulieren würde, wovor ich mich bisher wegen des Protestes von der anderen Seite gehütet habe.

Die Geschichte des Geisteslebens zeigt, daß man in die Streitigkeiten nicht auf einmal alles Licht bringt, sondern daß gerade dadurch Unklarheiten bestehen bleiben, die erst von Späteren bemerkt werden, daß das Streitobjekt nur von einer Seite betrachtet wird. Die Ausdrücke der beiden Parteien, mit welchen sie den

Gegensatz bezeichnen, genügen dann für den jeweiligen Streit und zeigen uns, bis zu welchem Punkte er gediehen ist. Ja, manchmal ermangelt den Späteren gerade deshalb das richtige Verständnis der Gedanken früherer Zeit, daß sie nicht bedenken, daß der Sinn der Ausdrücke sich mit der Zeit wandelt, so daß oft bei denselben Ausdrücken ein verschiedener Sinn und umgekehrt bei verschiedenen Ausdrücken derselbe Sinn in den verschiedenen Zeiten vorliegt. Es bekundet also keine despektierliche Kritik, wenn ich glaube, daß durch meine Ausdrucksweise in diesem Falle der Streitpunkt genauer präcisiert wird.

Endlich möchte ich auf die verschiedene Auffassung von dem Ausdruck „klarer und dunkler Stellen" aufmerksam machen.

Klar ist zunächst eine Stelle für mich, wenn ich weiß, was die einzelnen Wörter in ihrem grammatisch historischen Sinne, also ihrer *lexikalischen Bedeutung* und ihrer *grammatischen Verbindung* nach in dem *betreffenden Zusammenhange* sagen wollen. Das ist es auch, was man klaren Wortlaut nennt. Dazu gehört *nicht*, daß ich die logisch theoretische Gedankenverbindung mit *anderen* Stellen, soweit es sich um ein Gedankensystem handelt, klar haben muß. Denn wenn man das darunter verstünde, das hieße beinahe überhaupt auf alles klare Denken verzichten.

Klar kann eine Stelle oder Stellengruppe dem *Wortlaute* nach sein, und doch bleibt eine *Dunkelheit*, insofern ich die Stellen nicht mit andern reimen kann. Das ist z. B. der Fall bei all den Stellen, mit denen sich vor 100 Jahren die Rationalisten abgaben, da sie historische Widersprüche nachzuweisen suchten. Es handelt sich da, wo bisher keine unbedingt feststehende Lösung gefunden ist, oft jedenfalls um geringfügige historische Notizen, die sofort helles Licht auf den Zusammenhang werfen würden, wenn wir sie nur wüßten. Es fehlt also in dem Falle ein wichtiges Stück, um den Sinn der Schrift zu eruieren, der Kontext. Und soweit dies der Fall ist, hat sich der *Exeget nicht* damit zu beschäftigen. Der *Apologet* mag Lösungsversuche anstellen, *die kommen aber hier nicht in Betracht*. Aber ich habe in dem Falle nicht das Recht, die eine Stelle im Gegensatze zur anderen klar oder unklar zu nennen. Der Wortlaut kann in beiden klar vorliegen, und bei mir liegt die Unklarheit wegen der mangelnden Verbindung der Tatsachen.

Etwas ähnliches liegt vor bei der Auffassung einer Weissagung, deren Erfüllung ich jetzt aus den Umständen, die mich

umgeben, erkennen soll. Handelt es sich um eine Weissagung, deren Erfüllung von mir garnicht erlebt werden soll, dann wird meine Auffassung hinter der Erfüllung zurück bleiben, trotzdem der Wortlaut an sich klar ist. Fehlt mir gegenwärtig die historische Erkenntnis der Gegenwart, die dazu nötig ist, um die Erfüllung an die Weissagung zu halten, so bleibt mir letztere in demselben Sinne dunkel, wenngleich mir klar sein kann, daß der Wortlaut derselben klar ist.

Wiederum liegt etwas ähnliches vor, wenn es gilt, Lehrstellen zu verstehen; in denen eine abstrakte Lehrwahrheit enthalten ist. Da sagen wir von vorn herein, diese Stellen sind allemal klar, denn wenn das nicht der Fall wäre, wie könnte ich behaupten, daß eine Lehre darin enthalten sei.

Zunächst sind sie klar, was den Wortlaut betrifft, denn ohne diesen kann von einem Herausheben des Sinnes von vorn herein nicht die Rede sein. Man merke wohl, wenn ich von Wortlaut ohne Einschränkung rede, dann meine ich immer den Sinn, der sich mit Hilfe des ausgiebigsten Gebrauchs von Lexikon, Grammatik und Context ergibt.

Dann mag aber doch eine Dunkelheit vorliegen bleiben in Bezug auf den Zusammenhang mit anderen Lehren. Das kann daran liegen, daß die Begriffe, um die es sich auf beiden Seiten handelt, von mir deshalb nicht bis in ihre letzten Winkel erfaßt werden können, weil sie beide über den Bereich meiner Vernunft gehen. Aber soweit sich überhaupt Begriffe bilden können, sind sie klar, und der Wortlaut bleibt klar. Nur darauf kann sich meine exegetische Tätigkeit beziehen. Z. B. der Begriff Personenwahl hat als wesentliche Bestandteile die Merkmale „ein Akt des Willens" im Gegensatz zum Akt des Erkennens und für diesen Willensakt „einzelne Personen" als Objekt im Gegensatz zur „Welt". Soweit ist der Begriff klar. Es wird ferner von ihm ausgesagt, daß dieser in der Gnade sein Motiv und die endgültige Seligkeit der Auserwählten zur Folge hat. Das ist auch klar.

Nach unsern menschlichen Begriffsverbindungen aber, wo Motive und Ursache und Folge hier hereinspielen, können wir nach dem, was wir an uns und andern Menschen sehen, den Begriff Personenwahl nicht anders fassen, als daß entweder Willkür oder geringere Gnade für die Nichterwählten übrig bleibt und daß die Verdammnis dieser als Folge in unmittelbaren Zusammenhang mit der Wahl gesetzt wird.

Ist das aber der klare Wortlaut? Nein, denn in 19

Stellen lehrt die Schrift in beständig wiederkehrender Ausdrucksweise nur die obigen positiven Begriffe, daß Willkür, geringere Gnade, Verdammnis aus diesem Handel durchaus ausgeschlossen bleiben. Diese Stellen reflektieren schlechterdings nicht auf die Verdammten. Habe ich nun das Recht, meine natürlichen von menschlichen Verhältnissen hergenommenen Begriffsverbindungen maßgebend zu machen für die Erkenntnis der göttlichen Gedanken? Gewiß, so lange diese Gottes Wort nicht mit sich selbst in Widerspruch setzen; denn es ist eine menschliche Sprache, in welcher Gott geredet hat. Sobald aber der Widerspruch entsteht, muß ich vorsichtig noch einmal nachsehen, und da ist doch das ganz gewiß der rechte Rat: sage nicht mehr aus an Vorstellungen, Begriffen, Begriffsverbindungen und Gedanken, als was unmittelbar gegeben ist.

Was ist nun klarer Wortlaut? Doch ganz gewiß die in der Synodalkonferenz von der Gnadenwahl angeführten positiven Momente. Dabei bleiben die Stellen, was die Verbindung mit der Lehre vom allgemeinen Gnadenwillen betrifft, dunkel, soweit die Schrift nicht expressis verbis etwas darüber gesagt hat. Und wenn nun die Gegner der Synodalkonferenz diese Dunkelheit zu heben suchen dadurch, daß sie aus dem sogenannten Schriftganzen vermittelst von Schlüssen Verbindungen aufsuchen, die nicht in der Schrift **als solche** geoffenbart sind, so ist doch der Sinn der vermittelst dieser neuen nicht expreß geoffenbarten Momente mit den Gnadenwahlsstellen verbunden wird, nicht der Wortlaut, am allerwenigsten der klare Wortlaut.

Endlich kann es Stellen geben, da die Bedeutung eines Wortes oder die grammatische Verbindung nicht klar ist. Vielleicht liegt es an Textkorruption oder an unserer Unkenntnis in Bezug auf die Sprache. So lange das der Fall ist, kann der Exeget die Stelle nicht auslegen, weil sie vollkommen unklar ist. Er wird sich drum bemühen, das Rätsel zu lösen. So lange er aber nicht evident Klarheit hergestellt hat über die Richtigkeit des Textes und dessen Bedeutung, kommt die Stelle in dem, was er nun als Bibelauslegung oder als den Sinn des Heiligen Geistes vorbringt, nicht in Betracht.

Aus diesem scheint mir hervorzugehen, daß der Gegensatz so formuliert werden muß: Die Synodalkonferenz erklärt in allen Lehrstellen der Schrift am klaren Wortlaut festhalten zu müssen, und die Gegner setzen noch über diesen die Analogie des Glaubens. Ich gehe noch ein Stück weiter.

Ich kann nicht umhin, auf Grund der eben gegebenen Erwägungen unsern Gegnern den Vorwurf des Konstruierens zu machen, trotzdem sie denselben von sich weisen. Es ist mir genierlich das zu sagen. Ich hoffe aber, daß man mir zutraut, daß ich nicht eine persönliche Insinuation ausspreche, sondern sachlich den Gegensatz herausstellen und zum issue bringen will, damit die Sache klar wird.

Wir sagen, des Exegeten Aufgabe ist schlechterdings nichts andres als zu sprechen: HErr, rede, dein Knecht höret. Er hat rein nichts anderes wieder zu sagen, als was er gehört hat.

Wenn er nun vermöge seines Verständnisses der Sprache die gehörten Gedanken dem Zusammenhange nach auffaßt, so wird doch kein Mensch das ein reines Wiedersagen nennen, wenn er den Sinn von neunzehn Stellen, die wie die Gnadenwahlsstellen in konstanter Ausdrucksweise, dieselben Begriffe in denselben Verbindungen wiederholen, bei seinem Referat so umgestaltet, daß gerade das Wesentliche der Hauptbegriffe verloren geht.

Wenn er das tut, nicht willkürlich, sondern von dem Gedanken aus, daß die Schrift ein widerspruchsloses Ganzes ist; wenn er das auch nicht übt nach eigenem Ermessen, sondern nach einer Anleitung, die zwar nicht in der Schrift unmittelbar gegeben ist, die er aber in anderen Lehrkomplexen findet, so wird man doch in gewöhnlicher Sprache da nicht von Zusammenhang reden, sondern das ist und bleibt nach gewöhnlicher Auffassung des Wortes ein Konstruieren, nicht ein Auslegen des Wortlautes, sondern ein Konstruieren, das nötig wurde, weil Lücken in der Offenbarung oder Lücken in unserem zur Erkenntnis der Offenbarung notwendigen Verständnis vorliegen. So lange die Lücken vorliegen, kann von einem *Auslegen* nicht die Rede sein, das über die Lücken eine Brücke baut; noch viel weniger kann die Brücke selbst die legitime Auslegung genannt werden, sondern die ist und bleibt eine rein menschliche Konstruktion.

Wenn unsere Gegner in *dem* Sinne von klarem Wortlaut und von Kontext reden, dann müßte ich sagen, sie gebrauchten die Wörter in einem Sinne, in welchem andere Menschen sie nicht gebrauchen.

Ich kann es nicht anders nennen als Konstruieren, wenn sie sich nicht damit begnügen zu hören, daß die Auslegung der Synodalkonferenz nicht den allgemeinen Gnadenwillen wegleugnet, sondern gerade zeigt, daß *die Wegleugnungsmomente* eben *nicht* in den neunzehn Stellen stehen und *nicht* von der

Synodalkonferenz gelehrt werden; ferner wenn sie sich nicht begnügen zu hören, wie die Synodalkonferenz die Gnadenwahlslehre im Einklag mit der allgemeinen Heilsordnung vorträgt und den armen Sünder auf Christum weist,—das ist ja in Milwaukee von den Wortführen der Gegner emphatisch anerkannt worden—sondern über dieses hinaus die für uns disparaten Gedanken sich so zurechtlegen wollen, daß sie den einen entweder ganz aufheben, oder doch durch eine Gedankenverbindung wie intuitus fidei, die nicht in der Schrift klar wiedergegeben ist, einzelne Begriffe aus dem Gehalt der Gnadenwahlsstellen ausmerzen.

Es muß dabei bleiben, sie nehmen die Schrift als das Material, das uns Gott gegeben hätte, um ein Gedankenbauwerk daraus zu fertigen, dessen Konstruktion **uns** anheim gegeben ist, wenn auch dieses Konstruieren nach Gottes Andeutungen geschehen soll.

Dazu lag der Ausdruck Analogie des Glaubens bequem, aus der Schrift heraus ein Recht des Konstruierens zu konstruieren.

Nachdem wir gezeigt haben, daß der Ausdruck in diesem Sinne gar nicht in der Schrift vorkommt, liegt uns ob zu zeigen, daß auch sonst nichts derartiges in der Schrift gesagt ist.

Damit kann man sofort noch eine andere Sache verbinden.

Der Begriff Analogie des Glaubens hat besonders in späterer Zeit dazu gedient, aus der Auslegungskunst ein Ding zu machen, das nur der Gelehrte kann. Das ist doch eine unrichtige Auffassung der Verhältnisse.

Die Schrift redet nicht so davon, und die Betrachtung der Verhältnisse, unter welchen die Schrift gegeben wurde, gibt das auch nicht an die Hand. Die Zuhörer Christi und der Apostel waren meist schlichte, einfache Menschen. Die hatten es nicht nötig erst Hermeneutik zu studieren, um Gottes Wort zu verstehen.

So ist es auch heute noch. Derjenige, der mit einem möglichst einfachen Apparat an die Auslegung der Schrift herangeht, steht dem Sinn derselben am nächsten. Was dem Theologen speziell die Aufgabe gibt diese Kunst zu treiben, ist rein das sprachliche Moment, daß man Hebräisch und Griechisch kennen muß, wenn man auf den Urtext zurückgehen will. Es ist das genau dieselbe Sache, und es liegt darin auch dieselbe Gefahr wie zur Zeit Esras, seit dessen Schriftstudien sich der Stand der Schriftgelehrten gebildet hatte.

Die beiden Dinge möchte ich also zeigen, wenn wir nun

II. Das hermeneutische Material des Neuen Testamentes

betrachten, 1. daß die Schrift nichts von einem Recht des Konstruierens weiß und 2. daß die theologische Hermeneutik wieder zur Einfachheit der Art zurückkehren muß, wie sie in der selbstverständlichen unbefangenen, allgemeinen Auslegungskunst gegeben ist, die jeder übt, wenn er eine Rede hört oder eine Schrift liest.

Über die allgemeinen Angaben, woher und was und zu welchem Zweck die Schrift da sei, gehen die Angaben der Bibel nicht. Es ist der Mühe wert darauf hin die Aufstellungen des Neuen Testamentes — denn darum kann es sich nur handeln, weil hier nur eine exegetische Behandlung des Alten Testamentes vorliegen könnte — anzusehen. Wir wollen da die Exegese Christi und der Apostel je einzeln vorführen, nicht, weil wir, wie es in der neueren Kritik gerne geschieht, eine Weiterentwicklung von Christo zu Paulus oder Johannes hin finden, die uns eine andere Stellung zu Christi Worten als zu denen der Apostel einnehmen ließe, was ihre Gültigkeit betrifft. Wir tun das nur der bequemen Übersichtlichkeit wegen.

A. Die Exegese Christi.

1. Seine Grundsätze.

Christi Angaben über die Schrift gehen kurz dahin, daß diese als Gottes Wort die Grundlage für Lehre und Leben ist. Matth. 3, 15; 5, 17; Joh. 4, 22; *5, 39; 10, 35;* Matth. *22, 31.* 43. Sie gibt deshalb zureichenden Aufschluß darüber und ist unfehlbar Joh. 10, 35; Luk. 24, 26; *10, 27;* Matth. 12, 3; 19, 4; 22, 31; 21, 42; Luk. 21, 33; 16, 17; Matth. 5, 18. 19; 4, 4. 7. 10; Luk. 20, 37; 19, 46.

Dazu kommen die Anweisungen zu ihrer Behandlung. Man soll darin seine Seligkeit suchen und zwar in Christo Joh. 5, 39. Sie muß unbedingt Geltung haben Joh. 10, 35; Matth. 5, 17—19. Man muß Schrift mit Schrift erklären Luk. 4, 12.

Bei dieser Regel muß eine Erklärung zugefügt werden. Schrift mit Schrift erklären, darauf kommt es oft hinaus in den Erklärungen unserer Alten, was sie mit Analogie des Glaubens nennen. Was heißt das aber? Doch nichts anderes als, daß man nicht etwas aussagen soll, was gegen ein klares Wort Gottes verstößt.

Genau das ist es, was Christus dem Teufel entgegen hält. Er sagt nichts über des Teufels Citat, aber durch sein eigenes Citat macht er den Satan aufmerksam darauf, daß er ihn zu einer Versuchung Gottes verleiten will und daß darum das Citat des Bösen hier falsch angebracht ist.

Wiederholt haben unsere Gegner versichert, daß sie von uns auch nichts anderes wollen, als daß wir durch unsere Auslegung von den Gnadenwahlsstellen nicht die Lehre von dem allgemeinen Gnadenwillen umstoßen sollen.

Die Forderung ist berechtigt und wir glauben derselben zu entsprechen. Wenn aber unsere Gegner nun umgekehrt durch die Lehre vom allgemeinen Gnadenwillen, den Gehalt der Gnadenwahlsstellen verkürzen, dann ist doch das sicher derselbe Fehler, dann tun sie doch das nicht, was hier Christus übt, dann legen sie doch nicht Schrift mit Schrift aus, wie man den Ausdruck sonst immer gefaßt hat.

Darüber geht nun der Gebrauch, den der HErr selbst mit dem Alten Testament macht, nicht hinaus.

2. Die Auslegung Christi.

Wir sehen hier ab von den Stellen, da Christus in seiner Rede Anklänge an das Alte Testament hat, indem er Ausdrücke oder ganze Gedanken in seine Rede verwebt ohne eigentlich zu citieren. Ebenso wollen wir die Stellen nicht weiter nennen, in welchen er Erzählungen des Alten Testamentes zur Illustration seiner Lehre anzieht, und endlich auch die nicht, auf welche er einfach als Weissagungen auf sich selber hinweist. Da ist überall nicht das, was wir im besonderen Exegese nennen, geübt.

In einer Reihe von Stellen finden wir aber dergleichen. Doch bei näherem Zusehen zeigt sich, daß Christus da nicht über das hinausgeht, daß er die betreffenden Stellen einfach auslegt und ihre Auffassung zurechtstellt nach anderen Stellen oder nach biblischen Auffassungen, die auf der Hand liegen und deren Sinn verkehrt wurde durch die grobe Heuchelei der Pharisäer oder der Sadducäer.

So zeigt Christus in der Bergpredigt Matth. 5, 21. 28. 31. 33. 38. 43. den tieferen Sinn des Gesetzes. Dasselbe geschieht, wenn er Matth. 12, 3., Mark. 2, 27. Schrift mit Schrift vergleicht, um des Sabbatsgebot zu erklären; oder Matth. 19, 4., um die Lehre von der Scheidung festzulegen. Joh. 10, 34. nimmt er für sich den Namen des Sohnes Gottes in Anspruch durch einen Schluß a minori ad majus, da im Alten Testament alle

Organe Gottes Götter genannt werden. In einer Stelle sieht es so aus, als ob Christus aus einem Begriffe etwas folgere, was nicht unmittelbar drinliegt: Matth. 22, 32; Mark. 12, 26; Luk. 20, 37.

Wenn Christus die Sadducäer auf die Rede Gottes zu Jakob verweist: Ich bin der Gott Abrahams u. s. w. in Bezug auf die Lehre von der Auferstehung, so muß man wohl zuerst anerkennen, daß es nicht der Skopus der Worte im Alten Testament ist, diese Lehre zu verkündigen.

Aber Christus und auch die Pharisäer haben diese Lehre doch nicht aus der Luft, sondern es ist Lehre des Alten Testaments und zwar von Anfang an und steht in unmittelbarstem Zusammenhang mit der Lehre von der Erlösung, wie Paulus an die Korinther schreibt. Was soll denn das Evangelium vom Schlangentöter im Gegensatz zu der Strafe „du wirst des Todes sterben", wenn nicht dabei die Auferstehung herauskommt?

Nun sagt Christus zwar nicht, daß Gott in den citierten Worten diese Lehre offenbare, aber er macht die Sadducäer darauf aufmerksam, daß sie ohne diesen Gedankenzusammenhang, die Worte eines Teiles ihres Inhaltes berauben, so daß die Worte dann überhaupt nicht viel besagen.

Gott hatte Abraham und Isaak doch nicht blos verheißen, daß ihr Same Kanaan besitzen soll, sondern daß alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden sollen durch ihren Samen. Was soll denn das heißen ohne Verbindung mit dem Protevangelium? Also liegt doch in dem Begriffe „Gott Abrahams u. s. w." mehr als bloß das, daß er Abraham etwas versprochen hat, wenngleich Gott im Alten Testament gerade dieses Moment meint, wenn er zu Jakob redet.

Das heißt aber doch nicht, Christus habe aus dem Begriff „Gott Abrahams" etwas konstruiert, sondern Christus macht nur auf den vollen Inhalt des Wortes „Gott" aufmerksam. Vor allem nimmt aber Christus nicht etwa durch eine Anwendung des Begriffs Analogie des Glaubens etwas aus dem Worte „Gott" weg.

In all diesem ist nichts mehr als was oben schon bei dem Begriffe Schrift mit Schrift erklären gesagt ist. Dazu zeigen all die exegetischen Aussprüche eine Schlichtheit, deren Bedeutung weniger in wissenschaftlich feinen Deduktionen als in sittlich kraftvoller Bezeugung des Bibelwortes liegt.

Der hermeneutische Gedanke, welcher sich daraus ziehen läßt,

ist der: Die Schrift ist Gottes Wort und kann darum nicht gebrochen werden.

B. Die Exegese der Apostel.

Dasselbe, wie bei Christo, finden wir in nur wenigen Beispielen bei Petrus.

In zwei Stellen: 1. Petri 1, 10. 11. und 2. Petri 1, 19. gibt er die Grundsätze an: Die Schrift ist Gottes Wort, gegeben durch den Heiligen Geist, ein zuverlässig Licht für Lehre und Leben; der Inhalt: Die Seligkeit durch Christum. Bei der praktischen Art des Apostels fehlt der dialektische Gebrauch des Alten Testaments. Nur um seine Rede zu schmücken, ihr Kraft zu verleihen, das Bibelwort einzuschärfen, citiert er; weniger um zu argumentieren.

Noch mehr tritt die Exegese zurück bei Johannes. Der sinnigen, der dialektischen Beweisführung fremden Art des Apostels liegt eigentliche Exegese fern, und das Schriftwort wird bei ihm auch wie bei Petrus fast nur in paränetischem Interesse gebraucht.

Genau dasselbe gilt von Jakobus.

Im Hebräerbrief herrscht die eine Art der Schriftauslegung vor, die Typen des Alten Testaments auf die Lehre von der Erlösung anzuwenden.

Paulus dagegen ist der Dialektiker der Heiligen Schrift, und von ihm dürften wir einige Anleitung zur Beantwortung unserer Frage erwarten. Es findet sich in seinen Briefen daher auch ein reicher Schatz von Angaben und Anweisungen, die sich auf die Schrift beziehen.

Neben einer großen Zahl von Sprüchen, die uns über Gottes Wort aufklären, daß es Gottes Wort sei, daß es deshalb zuverlässig, gesund, annehmenswert, klar, über die Vernunft erhaben und eine Gotteskraft sei, daß es uns zur Gottseligkeit hier und zur Herrlichkeit droben dienen soll durch den Glauben an Christum, in dem wir alle Weisheitsschätze haben, neben einer weiteren Gruppe von Sprüchen, welche die Beschaffenheit des Exegeten behandeln, daß er nur durch die Erleuchtung und in der Kraft des Heiligen Geistes, welche Glaube und Liebe in ihm wirkt, seiner Aufgabe gerecht werden kann, redet nun der Apostel auch in einer Reihe von Stellen von der Weise, wie der Ausleger der Schrift zu Werke gehen soll.

Er schärft 1. ein, daß er ob dem Worte halten soll, Tit. 1, 9., 1. Tim. 4, 6., 6, 3., 2. Tim. 1, 13.

In diesen Stellen also fordert der Apostel von seinen Schülern

Timotheus und Titus, daß sie festhalten an der Lehre, die sie von ihm gelernt haben. Es handelt sich zunächst nicht um eine Anweisung für die Schriftauslegung. Es stehen die Aussprüche auf gleicher Linie mit denen im Anfang des Galaterbriefes, da die falschen Lehrer verflucht werden.

Besonders die letzte Stelle 2. Tim. 1, 13. wird von den Alten durchweg als eine Parallele zu Röm. 12, 6. ausgelegt. Da weise der Apostel auf eine Zusammenfassung seiner Lehre, die in Glaube und Liebe bestehe hin, nach welcher Timotheus sich richten solle. Diese Auffassung ist soweit übertrieben worden, daß man an einen kurzgefaßten Abriß, den Paulus dem Timotheus mündlich oder gar schriftlich gegeben hätte, dachte. Darauf soll Kap. 2, 2. auch Bezug haben, wo Paulus den Timotheus an die Summa seiner Lehre mahne, die er ihm in Gegenwart von vielen Zeugen bei seiner Amtseinsetzung übergeben habe.

Ich kann dem nicht zustimmen. Selbst wenn man den ganzen Vers zusammenhält, so daß ἐν πίστει καὶ ἀγάπη τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ die Zusammenfassung der gesunden Worte wäre, so würde doch nicht mehr darin liegen, als daß Timotheus sich nach dem Beispiel Pauli im Predigen dieser Lehre richten solle.

Wie immer man ὑποτύπωσιν übersetzen will, mit Vorbild oder vorbildlicher Darstellung, so kommt bei der besonderen Wortstellung nichts anderes heraus als das Folgende: „Als ein Vorbild von gesunder Lehre habe die Worte oder die Darstellung von Lehren, die du von mir gehört hast." (ὑποτύπωσιν ist Objektsprädikat und nicht Objekt von ἔχε im Sinne von κάτεχε).

Nun wollen viele ἐν πίστει κτλ mit ἤκουσας verbinden, nach dem Vorgange von Theodoret, so daß ἐν im Sinne von περί stünde und den kurzgefaßten Inhalt gäbe von der Zusammenfassung, die man in ὑποτύπωσις fand.

Das geht aber nicht ohne Umstände. Dagegen lassen sich die Worte leicht als Adverbialbestimmung zu ἔχε oder Hofmann will sie zu dem folgenden φύλαξον ziehen. In beiden Fällen drückten sie die Gesinnung aus, in welcher Timotheus des Apostels Mahnung folgen soll, ohne daß man es auch nur nötig hätte ἐν als von dem Bilde eines Gefäßes zu fassen. Damit ist der Gedanke, daß diese Stelle etwas ähnliches wie die sogenannte Analogie des Glaubens enthalte, abgetan.

Auch wenn Paulus von den Worten, die gesund und gewiß sind, redet, so bezieht sich das nicht auf helle, klare Stellen der Schrift im Unterschied von dunkeln, auf Stellen der Schrift, die

die Hauptlehre von Christo enthalten im Gegensatz gegen dunklere oder dergleichen, sondern es bezieht sich auf die Lehre des Evangeliums im Gegensatz zu der falschen Lehre, die vom Evangelio abweicht und Menschenerfindung ist. Soweit ist also nicht von Exegese die Rede. Die falsche Lehre aber schmückt sich mit der Autorität des Alten Testaments. Deshalb warnt der Apostel weiter vor den ungeistlichen, altvetterischen Fabeln, der Geschlechter, Register, dem unnützen Geschwätze, den seuchtigen Fragen und Wortkriegen, dem Schulgezänke, das die Gottseligkeit wie ein Gewerbe treibt, 1. Tim. 6, 3—5. 20—21; 2. Tim. 2, 14—23; Tit. 1, 14., 3, 9., und macht auf die Hauptsumme des Gebots aufmerksam 1. Tim. 1, 4—7, und nennt das Evangelium Christi demgegenüber ein zuverlässiges annehmenswertes Wort 4, 7.

Damit ist die Art der Juden gekennzeichnet, welche die Heilige Schrift zu ihrer Spekulation mißbraucht, um ihrem spitzfindigen Sinne zu genügen. Das hat nicht das Ziel die Zuhörer zur Seligkeit zu weisen, es bleibt aber auch nicht schlicht bei den Worten der Schrift, sondern des Auslegers Geist übte sich an der Schrift in allerlei Tifteleien über das Gesetz.

Beidem gegenüber weist Paulus die Lehrer der Kirche an, ob dem Worte zu halten. Die Lehre von der Seligkeit durch Christum sollen wir bewahren und zwar ohne eigene Zusätze, ohne eigene Entwicklungen einfach dem Worte gemäß, das uns geoffenbaret ist. Dahin zielt auch seine Unterscheidung von Buchstabe und Geist: 2. Kor. 3; 1. Kor. 9, 9; Kol. 2, 17., und es ist doch eine sonderbare Weise Exegese zu treiben, wenn man solche Stellen wie Röm. 13, 10. πλήρωμα οὖν νομον ἡ ἀγάπη, 1. Tim. 1, 5. τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη von einem Schriftganzen fassen will, das für die Auslegung des einzelnen Gebotes maßgebend sei, während das gerade Gegenteil nach dem Vorgang Mosis und Christi von Paulus gesagt wird, daß nämlich die Liebe die Zusammenfassung des Gemeinsamen ist, was sich in jedem einzelnen Gebote findet.

Ähnlich warnt er die Heidenchristen vor der Philosophie Kol. 2, 4—8; 1. Kor. 2, 1—5. Auch da handelt es sich zunächst um die falsche Lehre. Aber durch die Zusätze „nach der Menschen Lehre und nach der Welt Satzungen", „mit vernünftigen Reden ἐν πιθανολογίᾳ", d. h. Reden, die mit Gründen beweisen wollen, oder „in vernünftigen Reden menschlicher Weisheit" trifft er gerade das Wesentliche an der Philosophie, daß man durch logische

Folgerichtigkeit, durch Entwicklung aus den Begriffen heraus, mit einem Worte durch Spekulieren und Konstruieren Wahrheiten finden will.

Das verbietet, davor warnt der Apostel.

Wir sehen hier also, daß es dem Apostel zunächst nicht darauf ankommt, eine Regel der Hermeneutik in den Stellen zu geben. Sondern er weist seine Schüler an, bei der reinen Lehre des Evangeliums zu bleiben und damit ihre Zuhörer zur Seligkeit zu weisen, statt sich mit eigenen Erfindungen abzugeben, die nur dazu dienen, der Eitelkeit zu fröhnen und die Christen auf falsche Bahnen zu führen.

Soviel geht freilich auch daraus hervor, daß die Heilige Schrift durchaus nicht darauf angelegt ist, eine Tätigkeit bei der Auslegung zu begünstigen, die des Exegeten Erfindung oder Scharfsinn eine gewisse maßgebende Berechtigung gestatten will neben der Schrift, wenn es auch nur soviel wäre, daß ein Ausgleich zwischen scheinbar widersprechenden Aussagen der Schrift gefunden werde, von dem unser Glaube abhängig sein soll.

So finde ich also in der Heiligen Schrift keine Anleitung explicite gegeben für das, was man wissenschaftliche Exegese nennt.

Diese ist immer das Resultat gelehrter Studien, die durch die zeitliche Entfernung von der Schrift und durch die Studien der Gegner nötig werden. Diese Studien haben das Ziel die Schrift zu verstehen, ihren Sinn zu erkunden. Die Apostel dagegen verkünden das Wort mit Gotteskraft und unmittelbarer Offenbarung. Das Alte Testament dient ihnen zur Bekräftigung ihrer Lehre. Selbst da, wo sie Schrift um Schrift anführen wie Gal. 3, handelt es sich nicht darum, daß sie die Erkenntnisse Stück für Stück erst aus dem Alten Testament gewinnen, sondern sie wenden sich an das Verständnis ihrer Zuhörer, das diese schon von früher her in Bezug auf ihre Lehre und die Schrift haben, und da genügt es, daß sie die alttestamentlichen Stellen nur citieren zur Bekräftigung der Lehre, die sie vortragen. Von dieser Art ist nach meiner Überzeugung selbst die vielumstrittene Stelle Gal. 3, 16.

Nur zwei große Gedanken finde ich, die auch für die wissenschaftliche Exegese klar vorliegen: Der eine die Voraussetzung und der andere die durchschlagende Regel, nämlich: Die Schrift ist Gottes Wort, und sie kann nicht gebrochen werden,

sondern man muß sie verstehen, wie sie lautet. Diese wiegen die ganze gelehrte Hermeneutik auf und genügen dem, der sonst einigermaßen mit sprachlichen Dingen umgehen kann, vollauf. Wer diese Worte in ihrer großartigen Einfachheit verstanden hat und wem sie das Resultat seiner theologisch wissenschaftlichen Arbeit sind, der hat das Höchste in der Wissenschaft erfahren, wie man es auch in weltlicher Weisheit seit Socrates darstellt, nämlich, daß man sich der Grenzen seines Erkenntnisvermögens bewußt geworden und damit in die rechte Disposition zu wahrhaft wissenschaftlicher Arbeit gesetzt ist.

Joh. Ph. Köhler.

Zur intersynodalen Konferenz in Detroit.

Es soll hier nicht ein eigentlicher Bericht über den Verlauf der Konferenz gegeben werden. Ein solcher folgt an andrer Stelle. Der Konferenz sah man allseitig mit Spannung entgegen und nach den Tagen vom 6.—8. April a. c. erschienen Berichte schnell in Menge. Es lag gewiß nicht an der Eile nur, daß die Berichte so verschieden in Bezug auf billige und angemessene Beurteilung der Konferenz lauteten. Im Allgemeinen ist zu sagen: Je farbloser der Standpunkt der Berichterstatter, je schwärzer die Beurteilung. Das erheblichste leisteten selbstverständlich in der angegebenen Beziehung die unlutherischen Blätter, deren Urteile zum Teil in doch kaum zu erwartender Weise unverständige waren. Wiederum hat es in nicht erwarteter Weise in Blättern, die, wiewohl lutherisch, doch von unserem Standpunkte erheblich entfernt sind, sehr erfreuende Beurteilung der Konferenzverhandlungen gegeben, indem vornehmlich erkannt wurde, worauf es eigentlich bei diesen Verhandlungen zum Zweck der Herstellung der Kirchengemeinschaft ankommen müsse, und darum denn auch die Haltung der Konferenz anerkannt wurde.

Freilich war dies nicht das allgemeine Urteil. Und so sehen wir uns vor die Frage gestellt, ob bisher und so auch in Detroit die Verhandlungen in einer Weise geführt wurden, die Erfolg versprach. Hier sind nun verschiedene Urteile laut geworden.

So wurde ausgesprochen, daß es wohl schneller zu dem gewünschten Resultate führen könnte, wenn die Pastoren mehr in die Verhandlungen einträten, anstatt wie bisher die Professoren.

Damit wird man allseitig einverstanden sein. Jedoch sollte auch klar gestellt werden, in welcher Weise das vorwiegende, wenigstens stärkere Eingreifen der Pastoren in die Verhandlungen schneller zum Zweck führen sollte, damit man allseitig derselben sich anpassen könnte. Sollte es dabei so gemeint sein, wie wenigstens leise angedeutet wurde, daß die Pastoren nicht soviel Gewicht auf subtile Lehrunterschiede legten und mehr auf das ersehnte Ziel des Kirchenfriedens und der Kirchengemeinschaft suchen, so glauben wir nicht, daß im Großen und Ganzen unsere Pastoren solche Stellung haben. Es ist ja doch bekannt genug, wie man heutzutage auch in lutherischen Kirchenkreisen seine Unionisterei treibt, in dem man sich auf prinzipielle Sätze einigt und dabei recht erhebliche und nicht zu tragende Differenzen bestehen läßt. Wir könnten jedenfalls solchen Frieden nicht als einen von Gott gestifteten oder auch nur gebilligten anerkennen.

Über die Weise, wie nun auch in Detroit die Verhandlungen, zunächst über die analogia fidei, was theologische Behandlung anlangt, geführt wurden, ist geurteilt worden: man habe meinen können in Detroit unter alten scholastischen Theologen zu sein, anstatt unter modernen Theologen des 20. Jahrhunderts. Nun, wenn man von modernen Theologen des 20. Jahrhunderts redet im Gegensatz gegen die mißbräuchlich sogenannte scholastische Theologie der lutherischen Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts, so wollen wir zu denen gewiß nicht gehören, wenigstens nicht, was die Theologie selbst, kaum was die Darstellungsweise anlangt. Doch halten wir fest, daß es auf dogmatische Formel, auf die Weise, das Dogma, die göttliche Wahrheit, auszudrücken, nicht ankommt, sondern auf die Wahrheit selbst, aber auf die volle. Wer in einem Glaubensartikel dasselbe mit mir lehrt, mit dem bin ich in diesem Artikel geisteseinig, mag er auch die Wahrheit anders ausdrücken, als ich. Während wir dies zugeben, halten wir doch dafür, daß die dogmatische Methode der orthodoxen lutherischen Theologen wenigstens für Verhandlung bei vorhandenen Differenzen gar keine üble ist. Sie gewährleistet genaue Unterscheidung und darauf kommt alles an. Wenn wir geduldig die Lehrpunkte, in denen Differenz ist, an der Hand der Schrift und in sorgsamer Unterscheidung behandeln, wird uns Gott einig machen, das ist gewiß. Allgemeine Sätze über die Schrift, über Unerschöpflichkeit der Schrift und ähnliches helfen uns nicht über den wichtigen Punkt, in dem wir differieren, nämlich was unter Analogie des Glaubens zu verstehen und wie demgemäß die

Schrift auszulegen, resp. aus derselben Glaubensartikel zu entnehmen sind. Und es handelt sich hier doch nicht um theologische Spitzfindigkeiten, sondern um etwas entscheidend wichtiges, um etwas prinzipiell trennendes. Da führt doch, wie gesagt, allein Eingehen auf die einzelnen Punkte, fortwährende genaue Unterscheidung zu einer einigenden Überzeugung. Es war in Detroit viel die Rede vom Schriftganzen und von dem Licht, das es über die einzelnen Schriftstellen verbreite, und von der Unmöglichkeit, ohne das Schriftganze aus den sedes classicae einer Lehre dieselbe wirklich zu gewinnen.

Diese Erklärungen waren eingehend zu besehen; und das ist geschehen. Es ist in dreifacher Weise die Hinfälligkeit derselben nachgewiesen. Es ist die Behauptung, daß das Schriftganze notwendig zuzuziehen sei, wenn aus den sedes eine Lehre sollte gewonnen werden, abgewiesen worden auf Grund der Genugsamkeit der Schrift, die ja gerade in der Genugsamkeit der sedes zur Gewinnung einer Lehre recht zum Ausdruck komme, und gezeigt worden, daß zum Beispiel aus den sedes über die Erwählung diese Lehre vollständig gewonnen werde (Dr. Stöckhardt). Es wurde dann auf der andern Seite die Untunlichkeit der Auslegung von Schriftstellen, besonders der sedes aus dem Schriftganzen gezeigt unter Berufung auf 1. Kor. 13, 9. 12., wonach wir mit unserem Erkennen auf den bescheidenen Weg von Stück zu Stück gewiesen sind. Es klingt ja schön die Rede vom Schriftganzen und man hört es von deutschen Theologen so viel, allein, wer vermag dann das Schrift g a n z e einer Menge von Glaubensartikeln so in dem Moment, da er eine Schriftstelle auslegt, alle zugleich in Klarheit präsent zu haben! (Dr. F. Pieper) Das Schriftganze mit dem man operiert, ist auch wirklich nicht ein Schriftganzes. Es wurde dann noch von einer anderen Seite aus der Satz von der Auslegung durch das Schriftganze als hinfällig gezeigt (Schreiber dieses Artikels), indem unter Anerkennung der Bezeichnung der christlichen Lehre als eines Organismus, doch darauf verwiesen wurde, daß, wie insgesamt unsere Dogmatiker es vorführen, jeder Glaubensartikel sein bestimmtes Wesen habe, und daß, weil dadurch jeder Artikel vom anderen unterschieden sei, auch nicht e i n Artikel über das Wesen des a n d e r n Auskunft gebe. Es sei ähnlich, wie im Organismus des Leibes, wo auch nicht ein Organ über den Schaden eines anderen Auskunft gebe, was durch Berufung auf 1. Kor. 12, 26 nur dem als widerlegt erscheinen kann, der zwischen Leiden als Übel (Ursache) und Empfindung (Wirk-

ung) nicht unterscheidet. — Wenn ruhig, ohne Leidenschaftlichkeit gerade in die feinen Einzelheiten eines Artikels eingegangen wird, selbstverständlich geleitet durch die sedes, wenigstens zunächst, wie wir es gewiß doch alle willig sind, so wird es doch seinen Gewinn bringen. Und es wird doch auch in Detroit nicht ohne Gewinn geblieben sein.

Es wäre traurig, wenn es nicht so wäre. Wir müßten ja denken, daß Gott sich gar nicht bezeugte an seinen Christen. Es ist darum auch nicht unser Urteil, daß, wie es in den Berichten verschiedener Kirchenblätter hieß, in Detroit gar nichts erreicht sei, daß die Konferenz gänzlich resultatlos verlaufen sei. Sie ist nicht resultatlos verlaufen. Sie hat sogar ein ganz erkennbares, und in unseren Augen auch ganz erhebliches Resultat: daß nämlich die Verhandlungen in einer Konferenz im nächsten Jahre fortgesetzt werden sollen.

Was soll eigentlich erreicht werden? Die Urteile darüber lauten in manchen Berichten verkehrt genug. So ist gesagt, daß das Ziel, ob auf beiden Seiten, oder nur auf einer, war nicht klar ausgedrückt, das sei, daß die andere Seite sich schlechtweg unter die bisher bekämpften dogmatischen Sätze gefangen erkläre. Dagegen sei wieder in Erinnerung gebracht, daß es um ein fleischliches Triumphieren irgend welchen redlichen Christen nicht zu tun sein kann. Daß immer wieder in obiger Weise geredet wird, kann nur dem ganzen Friedenswerk schaden. Überhaupt schaden der Sache alle rohen, frivolen Reden. Es werden Aussprüche in Blättern mitgeteilt, die wirklich zu roh sind, als daß man sie für authentisch halten möchte. Also fort mit solchen Reden. Die ganze Sache ist eine heilige. Und das soll man sich gegenseitig zutrauen, daß man sie als solche ansehe und daß man als vor Gott handele.

A. H ö n e c k e.

Act. 13, 47.

Καὶ ἐπίστευσαν ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον. Das wurde in Detroit überſetzt: Nur ſoviele, wie zum ewigen Leben verordnet waren, kamen zum Glauben. Es ſollte damit bewieſen werden, daß die Auffaſſung von τεταγμένοι, welche die Synodalkonferenz hat, eine Abſurdität ſei, weil dabei herauskomme, daß es keine Zeitgläubigen gebe.

Es kam dabei auf das Wörtchen ὅσοι an. Das ſei exkluſiv. Das wurde mit den weiteren Sprüchen geſtützt: Gal. 3, 27. Ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. Joh. 1, 12. Ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτὸν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν κτλ.

Die Auffaſſung war unrichtig. Das Wörtchen ὅσοι iſt nicht exkluſiv, ſondern man fügt μόνον zu dem Zweck hinzu. Das Wort ſelbſt hat keine andere Geltung, als daß es die Geſamtheit des Satzteiles, zu dem es gehört, zuſammenfaßt, um davon im Hauptſatze die entſprechende Ausſage zu machen. Es reflektiert durchaus nicht auf die, welche nicht zu dieſer Geſamtheit gehören.

So ſagt Act 13, 47 ſchlechterdings Nichts aus über die, welche nicht zum ewigen Leben verordnet waren. Ebenſo in den beiden andern Sprüchen.

Der betreffende Ausleger in Detroit wurde jedenfalls irre geleitet durch die Tatſache, daß die Sache zuweilen ſo fallen kann, daß das Prädikat des Hauptſatzes nur auf die ὅσοι Anwendung findet. Das iſt z. B. Joh. 1, 12. der Fall. Aber in dem andern Spruche Gal. 3, 27. iſt das noch nicht einmal richtig. Darum durfte dieſer lapsus exegeseos eigentlich nicht vorkommen, und man wird bei der Auslegung der Synodalkonferenz bleiben müſſen.

Joh. Ph. Köhler.

Homiletisches.

I. Pfingsttag.

Evangelium: Joh. 14, 23—31.

Vorbereitet auf Pfingsten am letzten Sonntag durch JEsu Verheißung vom Senden des Trösters. Dies schon Ps. 68, 19. geweissagt. Diese Weissagung führt Eph. 4, 8. Paulus gerade in Beziehung auf Geist und Geistes Gaben an. cf. V. 3. 4. Pfingsten sonach das Fest der Gaben, und sich der Gaben recht freuen heißt Pfingsten feiern. So laßt uns ansehen:

Drei Pfingstgaben.

I. Die höchste Ehre.

1. Die höchste Ehre — sollen Gottes Wohnung sein, V. 23. „Werden kommen" deutet auf das Verlangen Gottes einzuziehen. Zwar die Wohnung von Gott selbst herrlich geschmückt; lieben, Wort halten der Schmuck V. 23, aber doch ein Sünderherz. Da will Gott wohnen als könnte es ihm nirgend besser gefallen. Sonst Jes. 66, 1. — nun, du Menschenherz sollst mir eine liebliche Wohnung sein. Welch Ehre!

2. Diese Ehre ist Pfingstgabe des Geistes, V. 24—26. Wie wir von Natur und wessen Wohnung, zeigt V. 24 a. Wer ändert das? Eben der Geist. Der schmückt es zur Wohnung Gottes.

II. Das köstlichste Gut.

1. Das köstlichste Gut — JEsu Friede, V. 27, der Friede mit Gott. Was im Vergleich dagegen, was menschliche Vernunft als große Güter ansieht: Ehre, Reichtum, Vergnügen. Phil. 4, 7. Was Vernunft aussinnen mag, der Friede JEsu geht drüber. „Meinen Frieden", spricht JEsus. Frieden wie er ihn gehabt mit dem Vater. Seht ihn durchs Leben gehen, durch Gefahr u. s. w., aber immer so ruhig, selbst durch den Tod, Luk. 23, 46. „Meinen Frieden", den er für uns erworben.

2. Dieser Friede Pfingstgabe des Geistes. Der Geist ists, der tröstet und lehrt durchs Wort, daß wir vor dem heiligen Gott uns nicht erschrecken und fürchten müssen (V. 27 b.), sondern als Kinder beten: Abba, lieber Vater. Röm. 8, 14—16.

III. Die seligste Hoffnung.

1. Die seligste Hoffnung — der Heimgang zum Vater. Davon redet JEsus V. 28. Darüber sollen sich die Jünger freuen, weil der Vater größer. So redet der HErr in der Erniedrigung, während der Vater in voller Majestät thront. Aber es soll dem Sohne zufallen. Wer sich nun freut des Heimganges Christi zum Vater, der freut sich dessen als seiner seligsten Hoffnung, daß er auch zur Herrlichkeit des Vaters eingehen soll.

2. Diese Hoffnung Pfingstgabe des Geistes. Der uns lehrt den Heimgang Christi verstehen, im Glauben (V. 29) sich freuen, darauf die Hoffnung bauen und so ohne Furcht vor Teufel (V. 30) im Gehorsam zum Vater (V. 31) durch diese Welt gehen. Darum die Bitte an den HErrn: 335, 1.

Epistel: Apost. 2, 1—11.

Text berichtet über das erste Pfingstfest. Was zu Anfang gesagt, daß „alle einmütig bei einander", trifft heute einigermaßen zu. Gefüllte Kirchen. Hört aber nicht schon mit V. 2 der Vergleich auf? Wo jene Wunderdinge V. 2, 3? Doch noch ein anderes im Texte, das heute vorhanden, und worum es sich jetzt handelt:

Die Pfingstfeier.

I. Sie ist da, wo Erfülltsein mit dem Geiste ist.

1. „Wurden voll..... Geistes", V. 4. Damit begann die Pfingstfeier bei den Jüngern. Voll des Geistes kann man auch heute sein, ohne jene Dinge, V. 2, 3, denn wir haben das Wort, dadurch er kommt. Gal. 3, 5.

2. Das Erfülltsein vom Geist an ähnlicher Frucht zu erkennen wie einst. Einst V. 4 „predigen mit andern Zungen", d. h. in anderen Sprachen als der Muttersprache. Heute: reden in Muttersprache, aber in anderer Weise als man's von Natur versteht.

II. Sie ist da, wo Freude ist im Geist.

1. Das ist die Freude an den Taten Gottes, V. 5—11. Nicht den Taten in der Natur. Rationalistische Naturfeier. Es

ist die Freude an den Taten Gottes zum Heil: Menschwerdung des Sohnes u. s. w.

2. Dies ist die Freude, womit man zugleich das Reich Gottes und Gott selbst hat. — Größe der Freude. Wie nichts diesen Taten der Barmherzigkeit Gottes zu vergleichen, so unvergleichlich groß die Freude. Sie so unvergänglich wie das Reich. Diese Freude nur durch den Geist und sein Wirken.

III. Sie ist da, wo die Hoffnung ist im Geist.

1. Die Hoffnung in welcher man des herrlichen Endes der Kirche gewiß ist. V. 12. „Was . . . . . werden?" Die Hoffnung im Geist sagt: Es will eine ewige Herrlichkeit mit uns werden. 1. Joh. 3, 2; Röm. 8, 30; Phil. 3, 20. 21.

2. Das ist die Hoffnung, in welcher man unter aller Anfechtung, Anfeindung (V. 13) allzeit fröhlich ist, auch voll Muts gegen die Feinde des Reichs Gottes. (Petri Predigt.)

Schluß: Keine Pfingstfeier ohne den Geist. Bitte: 222, V. 4.

II. Pfingsttag.

Evangelium: Joh. 3, 16—21.

Pfingsten ist das Fest der Ausgießung des Heiligen Geistes. Wunderbare Gaben wurden da beschert (Sprachen ꝛc.). Derartiges haben wir nicht mehr. Haben wir nun nichts von Pfingsten? Gewiß! Die köstlichste aller Gaben. Die Predigt, die Petrus gehalten. Und zwar diese Predigt in Hülle und Fülle. In den Evangelien, in den Episteln. Die Predigt des Evangelii. Das Amt des Geistes. Daß wir das haben, soll gerade unser heutiger Text uns sagen. Darum ist er auf Pfingsten gesetzt. Nach demselben beschäftigt unsere Betrachtung

Das Evangelium.

I. Sein trostvoller Inhalt.

Der ist: 1. Gott hat die Welt geliebt. A. Was heißt das? Gott ist die höchste Majestät, von dem alles kommt, in dessen Willen alles steht. Welt ist die abgefallene Menschheit, die durch den Fall sich von Gott getrennt und damit allem Verderben überliefert hat u. s. w. Geliebt: lieben heißt: zu sich ziehen, nicht von sich stoßen, sondern bei sich haben, sich mitteilen und zu ge-

nießen geben, erfreuen, beglücken wollen u. s. w. B. Wie trostvoll ist das für die Welt. Wer sich als Stück der Welt erkannt und nur auf Verstoßung von Gott, der heiligen Majestät, rechnen durfte, hört nun zum Trost: Gott, die höchste und heilige Majestät, sucht dich armseliges Kind der Welt, und zwar, um in Liebe dir Hilfe zu bringen. Kann ich noch von Liebe Gottes zu mir reden, so ist noch Hoffnung für mich. — Es ist noch mehr des Trostes da: 2. Daß er seinen eingeborenen Sohn gab. A. Wie großes sagt das wieder! Den Sohn—den Abglanz des Vaters—den gab er in unsere Menschheit (Immanuel—Gott mit uns) und zwar für die Menschheit=an ihrer Statt in Tod, Fluch, Hölle, damit der von ihm noch geliebten Welt die Hülfe und Rettung käme. B. Wie tröstlich ist das! Wir können Gott nichts geben, unsere Rettung nicht erkaufen, und nun giebt er alles zu unserer Hülfe. O Trost, daß Gott, der alles Tröstliche uns nach Gerechtigkeit nehmen müßte, vielmehr alles zum allerreichsten Trost gibt. Gibt es denn noch mehr Tröstliches zu hören? Ja! Gott gibt alles: 3. Auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden u. s. w. A. Hört die frohe Botschaft. Nicht verloren (Ausführung), sondern ewiges Leben (Ausführung des seligen Lebens hier und in Ewigkeit). B. Welch ein reicher Trost! Was dir gebührt (Tod, Verdammnis) das sollst du nicht haben; was dir garnicht gebührt, das sollst du haben. Aber da gilt es glauben. Ja, wie kann ich das? Höre weiter: 4. Gott hat den Sohn gesandt, daß die Welt selig werde. A. Merkst Du? Die Welt, die Ungläubigen sollen selig werden, so soll sie also Christus auch gläubig machen. B. Wie tröstlich das! Was du dir nicht geben kannst, (Glaube) das gibt dir Gott. Gott gibt den Sohn, der Seligkeit bringt; so gibt er auch den Glauben, der den Sohn mit seiner Seligkeit nimmt. Gott führt nicht Hungrige an einen eisernen Kasten mit Brot — er gibt ihnen auch den Schlüssel zum Kasten und Brot. O trostvolles Evangelium. Wir sehen:

II. Seine gewaltige Kraft.

1. Bei den Ungläubigen (V. 18—20). Ausführung, daß das Evangelium gegen alle Ungläubigen die Kraft hat, daß sie im Gericht bleiben, daß, weil sie das Evangelium nicht lieben (V. 19) sondern hassen, sie fern bleiben müssen von Gott, in Furcht vor Strafe ihrer Werke. Nichts, nichts, keine Weisheit, kein Werk kann ihnen helfen. Das ist die Kraft des Evangeliums

bei ihnen, daß sie in allem zuletzt nur Strafe finden und den Tod sich schaffen müssen. 2. Bei den Gläubigen. Die Kraft, die Freudigkeit zu Gott (ans Licht kommen) hier und in Ewigkeit zu geben. Die Freudigkeit, trotz aller noch anhaftenden Sünde sich für Kinder Gottes, für gute Bäume mit Früchten, die in Gott getan, zu wissen. Es ist die Freudigkeit des Glaubens. Wie bei den Ungläubigen nichts kann ihnen zu Trost wirken, denn das hindert das Evangelium, so kann bei den Gläubigen nichts zur Verzweiflung wirken, denn das hindert wieder das trostvolle Evangelium. — Schlußermahnung zum Fleiß für das Evangelium.

Epistel: Apost. 10, 42—48.

Auf die Frage, was Gottes Kirche eigentlich erzeugt und hält und wer beides soll öffentlich recht in Brauch setzen, gibt nur die lutherische Kirche die rechte Antwort: nämlich Wort und Sakrament erzeugen und erhalten die Kirche und das Predigtamt ist gesetzt, sie in Brauch zu bringen. Das zeigt recht unsre Festepistel. Auf Grund derselben ist Gegenstand unsrer Betrachtung:

Predigtamt, Wort und Sakrament.

I. Das Predigtamt soll Wort und Sakrament in Brauch setzen.

1. Dies ist des HErrn Gebot, wie Petrus V. 42 sagt. — 2. Dies bestätigt in wunderbarer Weise Petrus, indem er nicht nur predigt, sondern vom HErrn so wunderbar zur Predigt für Cornelius und andre bestellt wird als ein verordneter Prediger des Worts. V. 28, 29.

II. Das Wort soll den Geist geben.

1. Das Wort des Petrus gab den Geist allen, die zuhörten, V. 44, 45. — 2. Das war nicht etwas einmaliges, zufälliges, sondern die Bestätigung der Regel: Ohne Wort nicht den Heiligen Geist, Gal. 3, 2. — Anwendung für die Praxis des Christenlebens.

III. Das Sakrament soll den Geist besiegeln.

1. Zum Siegel des empfangenen Geistes befahl Petrus, den Cornelius und die Seinen zu taufen. — Petrus machte da nicht die Taufe zu einer bloßen Bestätigung, die Taufe soll eben

beides tun, den Geist geben und den Geist besiegeln. 2. Zum Siegel des Geistes soll Taufe und so Abendmahl uns dienen. — Wenn wir fleißig unsre Taufe betrachten, empfangen wir nicht nur dadurch beständig den Geist, sondern auch die Besiegelung desselben. — Anwendung auf das Abendmahl.

Sonntag Trinitatis.

Evangelium: Joh. 3, 1—15.

Nach Jes. 12, 1 sollen die Erlösten rühmen: Gott ist mein Heil. Und gewiß sagt jeder Erlöste, jeder im Glauben zu Gottes Kind wiedergeborene: Gott ist mein Heil! Das Wort haben die Juden auch noch heut. Sie verstehen es aber nicht, wie sie es schon zu Christi Zeit meist nicht verstanden. Ein Beispiel im Text. Wir verstehen es. Und gerade heut am Trinitatisfest bekennen wir Christen aus des Herzens Glauben:

Der dreieinige Gott ist mein Heil.

I. Der Vater, der den Sohn zur Stiftung seines Reichs gesandt.

1. Der Vater hat den Sohn gesandt, freilich auch als Lehrer (Prophet) und so suchte ganz nach Gottes Willen Nicodemus JEsum als Lehrer. Nicodemus sieht auch in den Wundern mit Recht eine Beglaubigung. — 2. Aber Gott hat JEsum nicht gesandt als Lehrer von Werken, durch die wir (so dachte Nicodemus) sollen das Reich Gottes erwerben, sondern als den, der das große Wunder der Liebe offenbar machte, daß Gott als Vater nicht wollte, daß die Welt verloren würde, sondern das Leben ererbte, und der darum sollte dahingegeben werden in den allerbittersten Tod, damit wir Erben des Reichs und der Seligkeit darin werden könnten. — 3. Also ist Gott der Vater unser Heil, denn es gäbe keinen Weg der Rettung für uns verlorne Sünder ohne den ewigen Rat der Erbarmung Gottes des Vaters.

II. Der Heilige Geist, der mich durch gläubige Erkenntnis des Sohnes als neue Kreatur ins Reich Gottes gebracht.

1. Wer nicht neue Kreatur ist, der erkennt nichts vom Reich Gottes und kommt auch nicht hinein, V. 4. — 2. Der Heilige Geist macht uns in wunderbarer Weise zu neuen Kreaturen (vom

Geist **geboren**) V. 5—8. — 3. Und der Heilige Geist bewirkt dies (neue Kreatur, Wiedergeburt), indem er uns Christum, so wie derselbe sich bezeuget (V. 1), erkennen und glauben lehrt. Wer so glauben gelernt hat, der ist wiedergeboren. (Zusammenhang von V. 10, 11 mit V. 9; wie geht die neue Geburt zu? So, daß der Geist lehrt das Zeugnis von Christo annehmen. — Rücksicht auf die Taufe). — 4. Also ist Gott der Geist unser Heil. Ohne ihn verstehen wir nichts (weißt das nicht, V. 10) und glauben nichts. Der Geist bringt uns durch Taufe und Wort ins Reich Gottes. Er kann es, weil das Reich Gottes da ist. — Der dreieinige Gott ist unser Heil, das heißt ja auch:

III. Der Sohn, der das Reich erworben, daß wir es im Glauben haben können.

1. Der Sohn, der ewiger Gott ist wie der Vater (V. 12, 13). Wie könnte er sonst unser Heil sein? — 2. Der Sohn, der die Werke des Teufels (alte Schlange) vernichtet und Tod und Sünde aufgehoben, und also Gerechtigkeit, Friede und Freude — kurz: das Reich Gottes — erworben, so daß es nur des Eingehens in das Reich bedarf. So ist der Sohn unser Heil, als der das Reich Gottes uns erworben. — Darum: Ehre sei dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geist, wie es war von Anfang, jetzt und immerdar, und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen! Amen!

Epistel: Röm. 11, 33—36.

In dem einen Gott drei Personen, das ist das christliche Bekenntnis. Diesem Bekenntnis gilt der heutige Festsonntag. Und der Text ist ein herrlicher Festgesang. In dies hohe Lied bricht der Apostel aus, nachdem er die hohe Lehre von der Erwählung vorgelegt, daß wir von Gott dem Vater erwählt sind, in Christo, auf Grund seiner von Ewigkeit verordneten Erlösung, und in der Heiligung des Geistes, daß wir durch ihn geheiligt werden sollen in der Rechtfertigung aus Glauben. Das besingt das Hohelied unsres Textes. Es ist, wie unsre Betrachtung sein soll:

Der Trinitatislobgesang.

I. Auf den einen Gott.

1. In der Tiefe seiner Weisheit und Erkenntnis. Wer ergründet sie je im Reich der Natur? — Und wer zumal in seinem

Gottesreich, in seinem Ratschluß über alle Welt, in seinem Ratschluß der Erwählung? — 2. In der Unerforschlichkeit seiner Wege und Gerichte. Seine Wege mit Israel und der Heidenwelt. — Seine Wege mit einzelnen Menschen; mit Christen, verglichen mit Ungläubigen (Ps. 73); mit gleichgläubigen und doch so verschieden geführten Christen. — 3. In der Erhabenheit seiner Majestät, der keines Menschen noch Engels bedarf (V. 34) und keinem Menschen etwas schuldig ist (V. 35).

II. Auf die drei Personen in dem einen Gott

(I Artikel).—1. Auf den Vater — von dem alle Dinge sind. Die ganze Welt von ihm als Schöpfer — die Kirche von ihm als Erbarmer. — 2. Auf den Sohn — durch den alle Dinge (Col. 1, 16; Joh. 1, 3. 10; Hebr. 1, 2) und durch den vor allem die Erlösung der Welt geschafft. (II Artikel).—3. Auf den Geist — zu dem alle Dinge sind — vor allem der Menschheit, die für den Geist bestimmt, daß er sie zu Christo und dem Vater führe. (III Artikel).—Es ist ein Lobgesang auf eine dreifache unendliche Liebe.

III. Auf den dreieinigen Gott, hier angestimmt und in Ewigkeit nicht endend.

1. Hier stimmen wir an. Ihm sei Ehre. Soli Deo gloria Allein Gott in der Höh sei Ehr. — 2. Aber in Ewigkeit wird der Lobgesang nicht enden. Von Ewigkeit zu Ewigkeit wird er fortschallen. Das ist, wie hier das ewige Leben im Erkennen, dort im Schauen. — 3. Amen — das ist gewiß. Gott sagt es. Durch den Geist glauben und hoffen wir es. So wird es geschehen. Das ist gewiß. Amen. Amen.

---

1. Sonntag nach Trinitatis.

Evangelium: Luc. 16, 19—32.

In Jac. 1, 17 (Cant.) eine Hinweisung auf die Schrift als vollkommene Gabe Gottes (V. 17 und 18). Als solche erkennen sie die nicht, die sie nicht brauchen. Darum:

Brauche das dir gegebene Wort Gottes.

I. Siehe den gewaltigen Unterschied, den das Wort brauchen oder nicht brauchen, im Menschenleben macht.

1. Im Menschenleben hier. Wir haben im Text zwei Menschen. — A. deren einer das Wort hatte (V. 29), aber nicht brauchte, wie klar genug ist. Nun, dieser blieb ein großer Narr und Tor. Denn a) er dachte nur an diese Zeit, nicht an die Ewigkeit; b) er wußte nur vom Zeitlichen als dem rechten Gut (dein Gutes), aber nicht von einem ewigen Gute. — B deren einer das Wort nicht nur hatte, sondern auch brauchte, wie auch aus allem hervorgeht, ohne viel Beweisens noch; a) er war zufrieden mit äußerst geringem Zeitlichen, denn das war nicht sein Gutes, sondern b) er dachte überhaupt nicht nur an diese Zeit, sondern an die Ewigkeit. — 2. Im Menschenleben einst. Das Leben endet nicht hier, es geht weiter, aber mit gewaltigem Unterschied.—A. Der durch Nichtgebrauch der Schrift ein Tor blieb, erntet seiner Torheit Frucht; a) du hast dein Gutes (womit du ja immer genug haben wolltest, davon es bei dir hieß: wenn ich nur dich Leben und Freude, Purpur ꝛc. habe) fort; b) so bleibt jetzt für Ewigkeit dir nur Böses, Pein, Qual. — B. Der das Wort gebrauchende ein Weiser Gottes; a) in Abrahams Schoß: Ruhe in Ewigkeit; b) hat sein Gutes, auf das er von Gottes Gnade als Kind und Erbe gehofft. — Siehe also den gewaltigen Unterschied, den das Wort brauchen oder nicht, macht.

II. Siehe die wunderbare Wirkung, die allein das Wort Gottes an der Menschenseele hervorbringt.

1. Daß es nämlich einen Menschen trotz seiner gewaltigen Verkehrtheit und Verderbtheit zur Buße bringt. — A. Welch ein unsagbar verkehrter Geist steht uns in dem reichen Mann vor Augen! Wie blind. Er will den Brüdern geholfen haben, aber daß sie die Hülfe schon im Wort haben (V. 29), davon versteht er nichts. — Noch mehr! Auf das Wort verwiesen, gibt er als seine Meinung zu erkennen, daß das nichts hilft. Es müßte ganz etwas anderes geschehen (V. 30). So grundverkehrt. So war er ja freilich schon im Leben. — B. So grundverkehrt von Natur alle. Und doch, das Wort Gottes hat die Kraft, die ganz verkehrte, verfinsterte Menschenseele zur Buße zu bringen. — Habt ihr es erfahren (Reue—Glaube)? Wenn nicht,

so bedenkt: 2. Daß doch die Buße zum ewigen Leben, die das Wort so wunderbar wirkt, nur in diesem zeitlichen Leben durch dasselbe gewirkt wird. Das predigt in erschütternder Weise der reiche Mann. Er will Buße für seine Brüder auf Erden. Warum sagt er nicht: Hilf mir noch zur Buße jetzt. Er weiß eben — es ist zu spät für ihn. Um einen Tropfen Wasser zur Linderung seiner Qual bittet er, aber nicht um Buße zur Aufhebung derselben.

Epistel: 1. Joh. 4, 16—21.

Man hat in mancherlei Weise versucht, den Charakter des Christentums als Religion kurz und schlagend zu bezeichnen. Da überhebt uns der Text aller Bemühungen, denn in demselben ist die allerschönste Bezeichnung gegeben:

Das Christentum die Religion der Liebe.

I. Liebe Gottes ist ihr Bekenntnis. Gott ist die Liebe.

II. Liebe zu Gott ist ihr Kern.

Wer noch nicht die freudige Liebe hat, der ist noch nicht recht in Gott (V. 16—18), der hat noch nicht die Gnade Gottes recht erkannt.

III. Liebe Gottes ist ihre Quelle.

V. 19: Zuerst geliebt — durch das Wort von dieser Liebe allein Glaube und Liebe und Christentum.

IV. Liebe zu Gott die mächtige Triebkraft zu ächter Menschenliebe

A. Hönecke.

Kirchliche Nachrichten.

Allerlei über die Detroiter Konferenz.

1. Der *status controversiae*.

Über den status controversiae in dem Punkt der „Analogie des Glaubens," wie derselbe sich durch die in Detroit von beiden Seiten abgegebenen Erklärungen und die darauf folgenden Debatten herausstellte, ist schon auf Seite 66, ff. der „Quartalschrift" berichtet. Wir wollen hier zunächst einiges hinzufügen, woraus hervorgeht, daß der Streitpunkt genau von uns angegeben worden ist.

Da ist zunächst eine Äußerung der Ohioer „Lutherischen Kirchenzeitung" vom 23. April d. J. bemerkenswert. Da wird der ohiosche Standpunkt so definiert: „Von unsrer Seite wurde ausführlich dargelegt: Die Heilige Schrift ist die einzige Quelle der christlichen Lehren. Alle Glaubensartikel sind nur den vollkommen klaren Stellen der Schrift, als den eigentlichen Sitzen der Lehre, zu entnehmen. Darin besteht zwischen uns und der andern Seite kein Unterschied. Aber ebenso wie man die einzelnen Schriftstellen, die für eine Lehre in Betracht kommen, vergleicht, muß man auch die Lehren zusammennehmen, um zu sehen, ob sie harmonisch zusammenstimmen. Ist eine Lehre aus den betreffenden Schriftstellen genommen, so muß man sie, um sicher zu sein, daß man die rechte Lehre gewonnen hat, am Schriftganzen, an der Summa aller Lehrartikel, prüfen. Die Übereinstimmung mit dem Ganzen gibt erst die Gewißheit, daß das Einzelne richtig ist.*) Wir verstehen mit unsern Bekenntnisschriften und den Vätern unsrer lutherischen Kirche unter Analogie des Glaubens die „fürnehmsten Artikel" des christlichen Glaubens, wie solche schon in unserm Katechismus vorliegen. Diese sind ein Prüfstein für Schriftauslegung.*) Alle und jede Schriftauslegung, die im Widerspruch mit einem dieser fürnehmsten Artikel, die zu unsrer Seligkeit nötig sind, steht, ist falsch."

So die „Kirchenzeitung". Man muß bekennen, daß diese Erklärung ziemlich genau das wiedergibt, wofür die Ohioer und Jowaer in Detroit eintraten. Die von uns unterstrichenen Sätze sind das Mark der ohioschen Stellung. Danach genügt es nicht, eine Lehre nach ihrem spezifischen Gehalt ihren eigentlichen sedes, d. i. denjenigen Stellen entnommen zu haben, in denen Gott beabsichtigtermaßen diese Lehre geoffenbart hat. Die korrekte Exegese dieser Stellen bietet allein noch keine Gewähr, daß man den Sinn des Heiligen Geistes getroffen habe. „Die Übereinstimmung" (der so gewonnenen Lehre) „mit dem Ganzen gibt erst die Gewißheit, daß das Einzelne richtig ist." Also: Stimmt die durch legitime Exegese der sedes doctrinae gewonnene Lehre mit dem Ganzen, mit den Hauptlehren, den Katechismuslehren, nach unsrer (des Christen, namentlich des Theologen) Logik überein, so ist sie damit als korrekt erwiesen; stimmt sie nicht mit dem Ganzen überein, widerspricht sie nach unsrem logischen Erkennen dem Ganzen oder irgend einer der Hauptlehren, so ist das Beweis, daß die so gewonnene Lehre und die Exegese, die uns diese Lehre ergab, falsch ist, mag sie grammatisch-historisch auch vollkommen korrekt

*) Von uns unterstrichen.

sein. Die Ursache ist klar: „Die christlichen Lehren bilden ein für den Christen, namentlich den Theologen, erkennbares harmonisches Ganze oder System," dessen Urprinzip oder Mittelpunkt, dessen einzelne Teile wir Christen, namentlich wir Theologen, ganz genau kennen, deren relative Stellung in dem System, deren logische Verbindung und Uebereinstimmung mit dem Mittelpunkt und mit einander, wir genau durchschauen. Ergibt sich — selbst durch philologisch korrekte Exegese — eine einzelne Lehre, die nach unsrer theologischen Erkenntnis logisch in das System nicht hineinpaßt, die irgend einer Hauptlehre widerspricht, so ist a priori die Lehre und die Exegese falsch.

Diese Stellung der Ohioer und Jowaer kam auch in Detroit klar und bestimmt zum Ausdruck.

Dr. Stellhorn sagte: Wir stimmen mit unsern Gegnern vollständig darin überein, daß die klare Schrift selbst die Analogie des Glaubens ist, aber die ganze Schrift, nicht blos ein Teil derselben. Auch wir entnehmen irgend eine Lehre nur aus den sedes doctrinae. Aber die Erfahrung lehrt, daß auch ganz klare Schriftstellen von andern anders verstanden und erklärt werden. Darum brauchen wir für alle Auslegung ein Regulativ, und das ist die Schrift als Ganzes oder als Summa der Glaubensartikel, die Katechismuswahrheiten, die Grundlehren. Diese bilden ein harmonisches Ganze oder System, das die Auslegung jeder einzelnen Schriftstelle normiert. Das ist in Röm. 12, 7 gefordert. Nach der übereinstimmenden Auslegung aller lutherischen Väter ist diese Stelle eine Ermahnung, daß alle Auslegung dem Glauben, d. h. der Glaubenslehre, der objektiven fides quae creditur, ähnlich sein soll. Dieser objektive Glaube erscheint hier als etwas ganzes und wohlbekanntes, das als Maßstab für alle Schriftauslegung gelten soll. — Zur Gewinnung einer Lehre sind nicht blos die Parallelstellen heranzuziehen, sondern es sind auch die andern Lehren zu vergleichen. — Aus der einseitigen Betonung einzelner Lehren entstehen die Irrtümer in der Kirche.

Dr. Richter (Jowa): Es handelt sich um die Frage, ob die Schrift zu ihrem Recht kommen solle. Wie man die einzelnen Lehren aus den einzelnen Stellen gewinnt, so muß man auch die eine Lehre mit den andern Lehren vergleichen, um das rechte Licht über diese Lehre zu bekommen. So macht es der erste Artikel der Konkordienformel. Da wird nachgewiesen, daß der Flacianische Irrtum von der Erbsünde wider andre Hauptartikel des Glaubens, wider die Artikel von der Schöpfung, von der Menschwerdung Christi, von der Heiligung und von der Auferstehung des Fleisches streite. Die Konkordienformel ist uns also in diesem Gebrauch der Analogie des Glaubens vorangegangen.

Dr. Schütte (Ohio): Nicht die sedes doctrinae allein, sondern alle Lehren der Schrift sind bei der Gewinnung einer Lehre herbeizuziehen. Andre Lehren zeigen mir etwas in einer andern Lehre, was man ohne die nicht erkannt hätte. Jede Stelle wirft ein Licht auf jede andre Stelle und macht sie schöner. Selbst Joh. 3, 16 erkenne ich nicht in ihrem ganzen tiefen Sinn, wenn ich sie nicht in das Licht andrer Schriftlehren stelle.

Über die Bedeutung der Ausdrücke „harmonisches Ganze," „System" sprachen sich die Ohioer nicht zur völligen Befriedigung ihrer Gegner aus. Dr. Richter (Jowa) beteuerte, daß er unter „System" nicht ein System im philosophischen Sinne verstanden wissen wolle, sondern nur ein harmonisches Ganze von Glaubensartikeln, da ein Artikel mit dem andern nicht in

Widerspruch, sondern in dem schönsten Einklang stehe, und zwar in einem von dem geistlichen, erleuchteten Menschen erkennbaren Einklang.

Dr. Schmidt, der Urheber des Gnadenwahlstreits, wollte unter dem in Röm. 12, 7 genannten Glauben „das objektive Wahrheitsbewußtsein," oder, wie er auf Befragen erklärte, „das Wahrheitsbewußtsein des objektiven Glaubens" verstanden wissen und betonte, daß allerdings die christlichen Glaubenslehren ein solch einheitliches System bildeten, daß jede Lehre von vornherein abzuweisen sei, die mit diesem System im Widerspruch stehe. Gottes Wort sei keine Ja- und Neintheologie, wie die Lehre der Synodalkonferenz, es sei Recht und Pflicht des Theologen, die einzelnen Lehren der Schrift mit einander zu reimen. Und wenn man diesen Gebrauch der menschlichen Vernunft als einen unberechtigten verurteile, so sei zu bemerken, daß „unsre Gegner ihre Schlüsse auch nicht mit den Füßen machen."*) —

Soviel ging aber aus den Aussprachen der Ohioer hervor, daß sie unter dem harmonischen Ganzen, dem System der Schriftlehren ein für die Vernunft des erleuchteten Menschen, des Christen, des Theologen erkennbares System verstehen, in welchem kein Glied vorkommen darf, das nach unsrer Erkenntnis mit dem Ganzen oder mit einem Hauptteil desselben in Widerspruch steht. Summa: nicht der klare Wortlaut der sedes doctrinae, sondern die logische Übereinstimmung mit den Centrallehren entscheidet in letzter Instanz über das Wesen der einzelnen Lehre.

Da mit dieser Stellung der eine große christliche und lutherische Schriftauslegungsgrundsatz: „Gottes Wort ist zu nehmen wie es lautet" umgestoßen ist, so ist eine Widerlegung hier überflüssig. Und in Detroit erfuhr die ohiojowasche Stellung eine so gründliche Widerlegung, daß sich auch bei vorurteilsfreieren Ohioern der Eindruck von der Unhaltbarkeit der Position ihrer Wortführer kräftig geltend machte. Nur eine Beweisführung auf ihrer Seite erschien manchen unanfechtbar. Dr Richter und Dr. Stellhorn beriefen sich für ihren Gebrauch der Analogia fidei auf den ersten Artikel der Konkordienformel. Da verwerfe unsre Kirche den Irrtum des Flacius darum, weil er wider „die Hauptartikel unsers christlichen Glaubens von der Erschaffung, Erlösung, Heiligung und Auferstehung unsers Fleisches streitet und neben denselben nicht bestehen kann," Epit. § 3. — Und in der Widerlegung der Ohioer von unsrer Seite wurde dieser Punkt übersehen. — Die Widerlegung ist aber nicht schwer. Was die Konkordienformel mit dem Flacianischen Irrtum tut, ist gar keine Parallele zu dem, was unsre Gegner als Schriftauslegungsgrundsatz geltend machen wollen. Ohio will die Hauptartikel der Schrift als Norm für andre klare Schriftartikel angelegt wissen und mit denselben a priori festsetzen, was die Schrift an andern Stellen nicht lehren darf. Die Konkordienformel legt die Artikel von der Schöpfung, Erlösung, Heiligung, Auferstehung nicht als Maßstab an Schriftstellen, sondern an den nicht aus klaren Schriftstellen, sondern aus misverstandenen Ausdrücken Luthers im Übereifer gegen die Synergisten konstruierten manichäischen Irrtum des unglückseligen Flacius an. Und das ist der rechte Gebrauch der „Analogie des Glaubens," den wir von Herzen billigen; und wenn unsre Gegner zu der Erkenntnis kämen, daß dies der einzige legitime Gebrauch der Analogia fidei

*) Es ist hier zu bemerken, daß sehr viele Ohioer sich dagegen verwahrten, daß man sie mit Dr. Schmidt identifiz ere. Die meisten Ohioer, die der Unterzeichnete sprach, sagten sich ausdrücklich und energisch von Schmidt los.

ist, dann wären wir mit ihnen einig. Denn dieser Gebrauch ist in Gal. 1, 8; 2. Tim. 1, 13 und andern Stellen klar gelehrt. Wogegen wir uns verwahren ist dies, daß man eine klare Schriftstelle mit andern klaren Stellen verkrüppeln und vernichten will unter der Agide der Analogie des Glaubens.*) Das heißt Gottes Wort vergewaltigen. Wir sagen ihnen hier mit Luther: Das Wort sie sollen lassen stahn! Das ist unsre unüberwindliche Burg. Hier hilft kein Streiten. Die Sache ist zu klar.

Die Erklärung, die von unsrer Seite über die Analogie des Glaubens abgegeben wurde, weiß nichts von einem Schriftganzen oder einem System von Hauptlehren, das als Schriftauslegungsnorm über den andern Schriftlehren stehe. So etwas gibt es nicht. Die Summa aller durch einfältige grammatische Exegese gewonnenen Schriftlehren, ist — wenn man den Ausdruck gebrauchen will — die Analogia fidei. Ob die so gewonnenen Lehren in einem für uns Christen und Theologen erkennbaren logischen Einklang stehen, ist für die besondere, im klaren Wortlaut der Schrift gegebene, Gestalt derselben ganz belanglos. Wir wissen, daß sie im schönsten Einklang mit einander stehen, denn sie sind des einigen Gottes Wahrheiten, in dem keine Widersprüche sind. Aber daraus folgt nicht, daß wir diesen Einklang auch erkennen müssen oder das Recht haben, Gottes klares Wort zu verdrehen, wenn es sich nach unsrer Vernunft mit andern Gottesworten nicht reimen will; sondern das folgt daraus, daß wir unsrer Vernunft die Augen ausstechen, wie Luther sagt, oder sie gefangen nehmen unter den Gehorsam Christi, wenn Gott uns eine Wahrheit vorlegt, die uns mit einer andern im Widerspruch zu stehen scheint. Es ist eine naive Täuschung, wenn unsre Gegner hier einen Unterschied machen zwischen der menschlichen Vernunft überhaupt und zwischen der Vernunft des Christen oder des Theologen, zwischen der „natürlichen" und der erleuchteten oder wiedergeborenen Vernunft. Die letztere unterscheidet sich von der ersteren nicht durch eine tiefere Einsicht oder schärfere Logik, sondern dadurch, daß sie ihre Prinzipien dem Worte Gottes gegenüber verleugnet. Sie hört auf eine christliche zu sein, sowie sie sich über Gottes Wort setzt und dasselbe unter ihre Grundanschauungen beugen will. Wir kennen dem Worte Gottes gegenüber nur diesen einen — formalen — Gebrauch der Vernunft: Rede, HErr, dein Knecht höret!

In Detroit kam unsre Stellung so zum Ausdruck:

Dr. Franz Pieper: Die Analogie des Glaubens ist nicht mehr und nicht weniger als die klare Schrift selbst. Sie ist die Summa der Lehren, die aus den klaren sedes doctrinae herausgehoben und zusammengestellt sind. Was hingegen nicht aus der Schrift genommen ist, das ist nicht Theologie. Wie gewinnen wir denn die Analogie des Glaubens? Nur so, daß wir die sedes doctrinae der einzelnen Lehren über diese Lehren befragen, einfältig annehmen und alles zusammenstellen, was die uns über die betreffenden Lehren sagen. Jede Lehre ist in ihrer besondern Gestalt nur aus den Stellen zu erholen, die von dieser besondern Lehre handeln; nicht darf ich sie bestimmen lassen durch andre Schriftstellen, die von einer andern Lehre handeln. Will ich z. B. erfahren, was die Schrift vom Heiligen Abendmahl lehrt, so muß ich in die Stellen hineinsehen, die vom Heiligen Abendmahl handeln, Matth. 26;

*) Vgl. „Lehre und Wehre", Januar 1904, Seite 27: „Die recht gebrauchte Analogie des Glaubens ist nicht ein Wächter für die Schrift, sondern für die Ausleger, die in dunkle Stellen, mmanchal auch in klare Stellen der Schrift ihre eigenen Gedanken einzutragen geneigt sind."

Marc. 14; Luc. 22; 1. Cor. 11. Nicht kann ich diese Lehre entnehmen aus Joh. 6, denn diese Stelle sagt rein nichts vom Heiligen Abendmahl, sie redet vom geistlichen Genuß Christi. Lasse ich die Lehre vom Abendmahl aus Joh. 6 bestimmen, so wird sie in ihrem eigentlichen Wesen verfälscht. — So ist die Lehre von der Gnadenwahl, sofern sie eine solche ist, aus den Schriftstellen, die von der Gnadenwahl handeln, allein zu entnehmen, und nicht aus solchen Stellen, die vom allgemeinen Gnadenwillen Gottes handeln, z. B. nicht aus Joh. 3, 16. Was ich daraus für die Lehre von der Wahl entnehme, das ist reine menschliche Phantasie. Ferner: Als Grund der Nichtbekehrung und Verwerfung gibt die Schrift konstant an: Ihr habt nicht gewollt! Matth. 23; Act. 7. Aus diesen und ähnlichen Stellen ist nichts zu entnehmen für die Frage: Was ist die Ursache der Bekehrung? Dies ist allein zu erholen aus den Stellen, die von der Ursache der Bekehrung handeln. — Jede Lehre ist also ausschließlich aus den Stellen zu entnehmen, die von dieser besondern Lehre handeln. — Die so gewonnenen Lehren stellen wir neben einander und gewinnen so die analogia fidei. Diese ist dann vollständig, wenn alle Lehren aus ihren sedes so herausgeholt und an den ihnen von der Schrift selbst angewiesenen Platz gestellt sind. — Dabei ergibt sich dann von selbst der herrlichste Einklang derselben und der schönste Zusammenhang unter einander. Auch diesen gibt uns die Schrift, und wir haben nichts weiter zu tun, als ihn aus der Schrift herauszuheben. Gibt die Schrift selbst uns den Zusammenhang zwischen zwei Lehren nicht, dann haben wir kein Recht, ihn selbst zu machen, denn wir haben aus uns selbst nicht den geringsten Einblick in den Zusammenhang der christlichen Lehren. Sobald wir einen Zusammenhang herstellen, der nicht von der Schrift selbst gemacht ist, so bauen wir menschliche Bausteine in den göttlichen Bau oder wir verbinden die göttlichen Bausteine mit einem menschlichen Mörtel. Und dieser menschliche Mörtel wirkt entweder wie Sägespohn oder wie Dynamit. Entweder er verbindet nicht oder er sprengt den ganzen Bau auseinander. Der Sägespohn ist verhältnismäßig ungefährlich. Von dieser Art war das intuitu fidei bei den Dogmatikern, denn sie verbanden damit keine synergistischen Vorstellungen. Im synergistischen Sinne gebraucht ist das intuitu fidei Dynamit, das den Bau auseinandersprengt. Ich wiederhole: Die klare Schrift selbst, in den sedes doctrinae der einzelnen Lehren, und die zwischen den einzelnen Artikeln von der Schrift selbst hergestellte Verbindung — das ist die Analogie des Glaubens.....

Unsere Gegner wollen das harmonische Ganze der Schrift als Norm für die einzelnen Lehren gebrauchen. Aber man darf auch von diesem Ganzen keinen Gegenstand so auf den andern ziehen, daß man einen durch den andern korrigieren will. Die Frage ist, ob die betreffende Schriftstelle, die betreffende Lehre hierher — in diesen Gegenstand — hineingehört. Z. B.: Der Teufel führt Christum auf die Zinne des Tempels und führt zur Begründung seiner Aufforderung: Laß dich hinab ꝛc. die Stelle aus dem 91. Psalm an: Er wird seinen Engeln über dir Befehl tun ꝛc. Aber der HErr weist den Teufel mit dieser Stelle ab. Warum? Weil sie nicht hierhergehörte. Was der Teufel dem HErrn zumutete, wäre ein Gottversuchen gewesen. Daher gehörte hierher das Wort, das Christus anführte: Du sollst Gott deinen HErrn nicht versuchen, nicht jene Stelle von der göttlichen Fürsorge. Der Teufel führt wohl Gottes Wort im Munde, aber weil er es in die Lehre hineinbraute, die allein hierher gehörte, so brachte er damit doch nur seine eigenen Gedanken zu

Markte. — Wir führen unsre eignen Gedanken ein, wenn wir die Schrift auf einen andern Gegenstand ziehen. Nur dann haben wir Schrift, wenn wir sie zum rechten Punkt anführen. — Das Ganze der Schrift kann man höchstens bei dunklen Stellen als Norm anlegen, nicht bei klaren. Will man eine klare Stelle zur Norm der andern machen, wer entscheidet dann, welche Stelle die normierende und welche die zu normierende ist? Da stehen die beiden klaren Stellen von der Person Christi: „Der Vater ist größer denn ich," Joh. 14, und: „Ich und der Vater sind eins," Joh. 10, 30. Welche Stelle soll nun weichen? Antwort: Keine! Sie bleiben beide in ihrer vollen Bedeutung neben einander stehen. — Unsere Gegner sagen: Wenn die einzelnen sedes nicht Einigkeit schaffen, so muß das Ganze der Schrift entscheiden. Aber wir gewinnen das Ganze doch erst durch die Erkenntnis und das Zusammenstellen der einzelnen Lehren. Wir erkennen nie das Ganze auf einmal, wie Gott erkennt, sondern ἐκ μέρους γινώσκομεν, 1. Cor. 13, 12, stückweise, und alle unsere christliche Erkenntnis ist fragmentarisch — und wird fragementarisch bleiben, bis wir erkennen, wie wir erkannt sind.

Dr. Stöckhardt: Die klare Schrift selbst ist die analogia fidei. Aus Röm. 12 läßt sich die Position unserer Gegner nicht gewinnen. Es ist mindestens sehr zweifelhaft, ob πίστις dort objektiv genommen ist. Aber wir kommen auch ohne den terminus analogia fidei und ohne diese Stelle aus. Was wir unter der Analogie des Glaubens verstehen, findet sich auch sonst in der Schrift ganz klar Wenn die Schrift sagt: Dein Wort ist meines Fußes Leuchte, oder: Halte an dem Vorbild der heilsamen Worte, die du von mir gelernet hast, so erklärt sie sich damit selbst als die einzige Form und als die Norm aller Lehre; die Schrift ist judex aller Lehre. Aber sie ist zugleich auch die Quelle aller Lehre; und was sie an einer Stelle klar offenbart, das macht sie durch eine andere Stelle nicht zunichte. Jede einzelne sedes doctrinae bleibt in ihrem Vollgehalt stehen. Die einzelnen sedes doctrinae zusammengenommen,—aber nicht eine durch andere korrigiert—sind die Schrift. Man redet hier von dem Ganzen der Schrift. Was ist das? Wie kann das Ganze Norm sein für das Einzelne? Wo berufen sich Christus und die Apostel je auf das Ganze der Schrift — auf die Schrift en gros — wenn sie bestimmte Lehren beweisen wollen? Man kann die Schriftlehre nicht teilen in das Ganze und Nebenstellen. Die Lehre von der Rechtfertigung verbreitet Licht über viele Artikel, aber sie ist darum noch kein Korrektiv für die Lehre von der Gnadenwahl. Die falsche Lehre Calvins von einer Prädestination zur Verwerfung ist gegen das Evangelium. Aber auch die Stellen von der Prädestination genügen, um zu beweisen, daß die calvinische Lehre falsch ist.

Die Lehre der Schrift ist freilich etwas einheitliches, ein einiges Evangelium: die Lehre von dem barmherzigen Gott, die Lehre von Christo, von der Gnade, von der Seligkeit allein durch den Glauben. Die Lehre von der Rechtfertigung ist Kern und Stern der ganzen Schrift. Diese Hauptlehren sind mehr oder minder allen einzelnen Lehren gemeinsam. Aber ich finde in allen andern Lehren nicht das geringste Licht über das Besondere der Lehre von der Prädestination, z. B. über das Verhältnis des Glaubens zur Wahl. Das kann ich einzig und allein aus den Stellen, die ex professo von diesen Sachen handeln, erfahren. Das ist aber gerade der verhängnisvolle Fehler unsrer Gegner, daß sie das intuitu fidei aus der Lehre von der Rechtfertigung in die Lehre von der Wahl hineinlegen, wodurch diese in ihrem Herzen gefälscht wird.

Dr. A. Hönecke: Wir haben hier drei Fragen zu besehen: 1. Was ist die Analogie des Glaubens? 2. Wie entsteht sie? 3. Wie ist sie anzuwenden?

Was die erste Frage betrifft, so sagen wir: die klare Schrift selbst, alle Lehren der Schrift. Wir sind auch wohl damit zufrieden, wenn Gerhard sie definiert als die perspicui loci, oder wenn man die Katechismuswahrheiten darunter versteht; aber nicht in dem Sinne, als gäbe es einen Kreis von inneren Lehren, nach welchem auch der klare Wortlaut andrer Lehren umgebogen werden dürfte, sondern in dem Sinne, daß man die Hauptlehren der Schrift zur Bezeichnung des ganzen Evangeliums gebraucht. Es ist hier eine Analogie zwischen den Lehren des Gesetzes und den Lehren des Evangeliums gezogen worden. Dr. Allwardt sagte: Über allen Geboten stehe als Auslegungsregel die Liebe; so über allen einzelnen Lehren des Evangeliums die Analogie des Glaubens. — Aber welch ein Misgriff! Es steht doch nicht da: „Die Liebe ist des Gesetzes Auslegungsregel," sondern: „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung."

Was die Entstehung der Glaubensanalogie betrifft, so sagt Chemnitz, nicht jede Stelle habe alles über eine Lehre. Daher sind alle einzelnen Stellen herbeizuziehen, und zwar immer eine nach der andern. So, und nur so wird auch die Analogie des Glaubens gewonnen, indem ich ohne Analogie eine Lehre nach der andern aus dem klaren Wortlaut ihrer sedes entnehme. Ich gewinne erst die einzelnen Lehren, und wenn ich sie alle gewonnen habe, dann ist die Analogie des Glaubens vorhanden. Jeder einzelne, so gewonnene Artikel ist ein wesentliches Stück der Analogie des Glaubens.

Wie ist die Analogie des Glaubens anzuwenden? Man will hier die einzelnen Artikel aus dem „Ganzen" der Schrift mitbestimmen lassen. Wie verkehrt das sei, hat mir privatim heute ein Pastor durch folgendes simile veranschaulicht: Ein Mann, der Namen und Geburts- und Tauftag seines Kindes vergessen hat, kommt zum Pastor um einen Taufschein. Wonach soll nun der Pastor den Taufschein ausstellen? Nach dem „Ganzen" des Kirchenbuchs? oder nach dem Trau- oder Leichenregister? Nein, nach dem besondern Taufregister. So sind die einzelnen Lehren der Schrift zu erholen aus ihren besondern Registern, d. h. aus ihren Lehrsitzen, wo Gott sie besonders geoffenbart und registriert hat. — Unsre Gegner machen sonderbare logische Fehler. Herr Dr. Schütte und Herr Dr. Richter haben betont, daß ja eine Lehre Licht auf die andre werfe. Das ist ja wahr. Wir wissen wohl, daß die einzelnen Schriftlehren nicht disjecta membra, zusammenhangslos durcheinander geworfene Stücke sind. Das Evangelium ist eine einzige große Wahrheit von Gott, von der Gnade, von Christo, vom Glauben, und diese Wahrheit ist in der einen oder der andern Beziehung mehr oder minder der Inhalt aller Einzellehren. Aber — und hier machen unsre Gegner ihren Fehler — diese Tatsache schließt nicht aus, daß jede Einzellehre ihre besondere Gestalt hat, etwas, wodurch sie sich von allen andern Lehren klar und scharf unterscheidet, wodurch sie ihre spezifischen Merkmale, Eigenheiten, ihr spezifisches Wesen bekommt. Die Lehre von der Taufe z. B. hat die Begriffe Gott, Christus, Gnade mit andern Lehren gemein, aber durch diese wird sie ja nicht zur Lehre von der Taufe. Dazu wird sie durch das besondere, was in ihr gerade über das Wesen, die Form, die Wirkung der Taufhandlung gesagt ist. Und dies hat sie mit keiner andern Lehre gemein, dies kann daher auch aus keinen andern Stellen gelernt werden als allein aus denjenigen, welche dies besondere lehren,

d. h. aus den sedes von der Taufe. So sind auch in der Lehre von der Wahl die Begriffe Gott, Gottes Gnade, in Christo, Glaube, Heiligung, Seligkeit; aber die machen sie nicht zur Lehre von der Wahl. Erst was von dem Begriff Wahl und seinen Synonymen, von dem Verhältnis der Wahlhandlung zur Gnade, zu Christo, zum Glauben ꝛc., vom Objekt der Wahl ꝛc. ꝛc. ausgesagt wird, konstituiert das spezifische Wesen der Lehre von der Gnadenwahl. Und das ist es, was wir meinen, wenn wir sagen: jede Lehre ist einzig und allein aus ihren eigenen sedes und nicht aus solchen Schriftstellen zu erholen, die von einer andern Lehre handeln. Wer das letztere tut, hebt immer eine Lehre durch die andre auf, bringt alles in Verwirrung und hat nicht mehr Gottes Wort, sondern Menschenlehre.

So die Hauptredner. Wir haben ihre Reden nach unsern Aufzeichnungen frei, aber nach bestem Wissen der Sache und ihrem Sinne nach richtig wiedergegeben. Sollte sich ein Fehler in die Darstellung eingeschlichen haben, so sind wir zur Korrektur gern bereit.

---

2. Besondere Episoden.

Für die Stellung der Ohiosynode führte Herr Dr. Stellhorn folgende Stelle aus Luther an: „Das ist der ganzen Heiligen Schrift Eigenschaft, daß sie durch allenthalben zusammengehaltene Stellen und Örter sich selbst auslegt und durch ihre Regel des Glaubens allein will verstanden sein. Und das ist über und vor allem die sicherste Weise, zu erforschen den Sinn der Schrift, so du aus Gegeneinanderstellung und Wahrnehmung vieler Sprüche zum Verstande zu kommen dich befleißigest." (W. III, 2042.)

Daß Luther damit nicht meint, daß die Schriftstellen eines Artikels den Verstand der klaren Stellen eines andern Artikels alterieren, wies Dr. Pieper mit einem andern Citat aus Luther nach, wo er also schreibt: „Erstlich, daß du mich lehrest, daß Stellen der Schrift durch Vergleichung mit andern Stellen auszulegen seien, und im Vertrauen auf diese Regel anfängst, auch das sechste Kapitel Johannis gleichsam als ein Licht auf die Worte des Abendmahls zu ziehen — hier bitte ich dich, höre mich geduldig. Wenn jede Stelle der Schrift durch eine andere Stelle ausgelegt werden muß, wo wird es ein Ende nehmen mit dem Vergleichen der Schrift? Denn auf diese Weise wird es geschehen, daß keine Stelle in der Schrift gewiß und klar sei, und es wird eine solche Vergleichung einer Stelle mit der andern bis ins Unendliche statthaben. Auf solche Weise wird ein andrer sich unterstehen, das sechste Kapitel Johannis durch das Abendmahl auszulegen, wie du dagegen dir herausnimmst, das Abendmahl durch das sechste Kapitel Johannis auszulegen, und er wird von deiner Regel Gebrauch machen, nämlich daß eine Stelle durch die andere erklärt werden müsse. Fühlst du nicht, daß du hier einen ganz unzuverlässigen Grund gelegt hast und von dem besonderen auf das allgemeine vorgehst? Denn diese Regel: Eine Stelle muß durch die andere ausgelegt werden, ist ohne Zweifel nur etwas besonderes, nämlich eine zweifelhafte und dunkle Stelle muß durch eine klare und gewisse ausgelegt werden. Denn klare und gewisse Stellen durch Vergleichung mit andern auslegen wollen, das heißt die Wahrheit nichtswürdigerweise verspotten und Wolken ins Licht bringen. Gleicherweise wenn man alle Stellen durch Vergleichung mit andern auslegen wollte, so hieße das die ganze Schrift in einen unendlichen und ungewissen wüsten Haufen zusammenwerfen." (St. L. A. XX, 327.)

Aug. Pieper.

(Fortsetzung folgt.)

Theologische Quartalschrift.

Herausgegeben von der Allgemeinen Ev. Luth. Synode von Wisconsin, Minnesota, Michigan u. a. St.

Jahrgang 1. Juli 1904. No. 3.

Über den Schriftbeweis in der Konkordienformel.

Wenn wir uns auf die Bekenntnisse unserer Kirche verpflichten, so verpflichten wir uns zu allen darin vorgelegten Glaubenslehren, aber darum nicht zu allen geschichtlichen, archäologischen, literarischen Bemerkungen, selbst nicht zu jeder exegetischen Ausführung, und ebenso wenig zu einer etwa angewendeten exegetischen Methode, oder auch dazu, daß wir einen Spruch immer gerade in derselben Weise als beweisend ansehen müßten, als dies im Bekenntnis geschieht. Dies letztere, die exegetische Seite betreffend, darf allerdings nicht in ungebührlicher Weise ausgedehnt werden. Es bringt es ja die Deutlichkeit der Schrift mit sich, daß die Glaubenslehren werden immer da gefunden werden, wo jede einzelne von Gott geoffenbart ist, nämlich in ihren Lehrsitzen (sedes doctrinae). Und so war es je und je in Wirklichkeit. Stellen, die der ältesten Kirche Lehrsitze waren, die waren es der Kirche der Reformation, die waren es den orthodoxen lutherischen Theologen, die sind es uns.

Während dies nun von den neueren Theologen, die irgend positivere Richtung haben, wohl anerkannt wird, so hat man oft und zwar in ziemlich umfassender Weise den orthodoxen Exegeten den Vorwurf gemacht, daß ihre Auslegungsweise in starkem Maße eine dogmatisierende sei. Wie verhält es sich mit diesem Vorwurf? Ist er berechtigt oder nicht? Und wenn, in welcher Ausdehnung?

Sehen wir auf die Theologen der Generation, welche auf die Verfasser der Konkordienformel folgte, so zeigen sie allerdings eine dogmatisierende Exegese. Wir haben darunter eine Exegese zu verstehen, bei welcher über Lehrinhalt einer Schriftstelle über Verständnis oder Verbindung der Worte, der Sätze, der Verse, der dogmatische Standpunkt und die dogmatische Gliederung eines Lehrstückes (Locus) entscheidend ist, oder wenigstens auf Verständnis und Fassung einer Schriftstelle einen starken Eindruck hat. Man muß freilich nicht jedes etwa in äu-

ßerer Form dogmatisch aussehende Schematisieren, Rubricieren ꝛc. für dogmatisierende Auslegung ansehen. Es haben eben unsere alten Theologen überhaupt die Neigung zum Aufzählen und Schematisieren, auch solche, die wie Chemnitz im vollsten Sinne des Worts die Schrift durch sich selbst auslegen.

Es geschieht daher nicht selten, daß nach ganz unbefangener Auslegung eines Verses in trefflicher grammatischer Behandlung der Worte und Wortverbindungen dann ein Schema in einer Reihe von Punkten aufgestellt wird, was alles aus diesem Verse könne entnommen werden, welchen vielfältigen Nutzen die in demselben enthaltene Wahrheit haben könne.

Ein Schematisieren, welches dogmatisierend erscheint, findet sich bei den orthodoxen Exegeten, namentlich der späteren Generation, insofern als bei der Exegese eines Verses nach Aufstellung seines etwaigen Hauptbegriffes es heißt: Merke auf 1.) das Subjekt, 2.) das Prädikat, 3.) das Objekt, 4.) die Absicht oder sonst anderes nach Art des Textes—oder, indem dieser Aufstellung sofort durch dogmatische Bezeichnungen (termini) ein dogmatisierendes Aussehen gegeben wird, heißt es etwa (z. B. bei Quenstedt. De praed. Thes. II) zu Eph. 1, 4 ff: Merke I.) wie durch die Partikel: wie (V. 4) die Identität des Beschlusses Gottes in der Ausführung des Beschlusses (in V. 3: hat uns gesegnet ꝛc.) uns zu Gemüte geführt wird. (Per particulam "sicut" insinuatur decreti et executionis conformitas imo identitas.) Merke II.) daß hier alle Ursachen der Wahl aufgeführt werden, nämlich 1.) die erste bewirkende Ursache, nämlich Gottes des Vaters erbarmungsreicher, gnädiger Wille. (Causa efficiens principalis videlicet Dei patris gratuita et misericors voluntas etc.) 2.) Die materielle Ursache oder das Objekt wird angezeigt durch das „uns" hat er erwählt. (Indicatur — causa materialis seu objectum - voce ἡμᾶς nos.) 3.) Die bewegende oder verdienstliche Ursache, nämlich Christi, des Gottmenschen, Verdienst (causa impulsiva et meritoria scilicet Christi θεανθρώπου merituum.) Doch derartige Schematisierung, so dogmatisierend sie aussieht, braucht nicht eine dogmatisierende Auslegung zu bedingen, sondern kann einfach eine andere Form und Methode der Ausführung des Auslegungsgeschäfts sein, ist es auch oft genug nur, und so zum Teil auch bei Quenstedt an der Stelle. Aber das zeigt sich auch sofort in dieser Stelle bei Quenstedt, daß die Versuchung naheliegt, das Schema nicht nur ein solches für Anordnung des reinen Schriftgewinns sein zu lassen, sondern

durch den mit den termini schon verbundenen dogmatischen Lehrgehalt die Auslegung selbst zu bedingen, d. h. dogmatisierend auszulegen.

Quenstedt gehört nicht zu den orthodoxen Theologen, die namentlich die Exegese getrieben haben. Als Ausleger der Zeit nach der Konkordienformel hat ganz besonderen und verdienten Ruhm Fr. Balduin († 1627) neben vielen anderen exegetischen Werken namentlich durch seinen Kommentar zu den Briefen des Apostels Paulus. Nun ist es in der Tat an ihm zu rühmen, daß er in dem Teil, in welchem er nach Feststellung der Teile eines Kapitels die einfache Zergliederung und Erklärung des Textes selbst gibt (Analysis et Explicatio) in einer der heutigen Auslegung sich annähernden Art den Text bearbeitet. Er achtet auf die Stellung der Stücke in einem Verse, auf die Teile im Satze, auf die Verse verbindenden Partikeln, kurz, er verfährt im Auslegen ganz ordentlich grammatisch. Das Schematisieren hat er allerdings auch. Als Beispiel nehmen wir auch seine Auslegung von Eph. 1, 3 ff. (S. 856). Er gibt an, daß Paulus in Eph. 1, 3 ff. im ganzen neun Wohltaten (beneficia) aufführe, und zwar, setzt er hinzu, daß Paulus dies tue unter dem Schema der Gemeinsamkeit (sub schemate κοινωνίας) womit sofort in diese an sich unverfängliche Anordnung, daß die neun Wohltaten das Gerüst für die Auslegung bilden, der dogmatische Standpunkt hineinspielt. Das zeigt sich nun in dem vorliegenden Stücke mehrfach. So namentlich S. 860, wo er über V. 5 sagt: weil er von Ewigkeit verordnet hat zu Söhnen die, welche in Christo sind (quo [decreto] ab omni aeternitate, V. 4, praedestinavit filios, eos, qui sunt in Christo Jesu). Hier beherrscht der dogmatische Standpunkt völlig den Text (προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν) für den er selbst die lateinische Übersetzung bringt: Praedestinavit nos, ut adoptaret in filios cet. (Er verordnet uns, daß er uns zu Kindern annähme.) Die Auslegung ist dogmatisch befangen. Überhaupt erdrückt gleichsam die dogmatische Behandlung des Textes die rein exegetische. So sind z. B. bei dem so wichtigen Stück Eph. 1, 1—14 etwa 3½ Seiten der reinen Exegese gewidmet (der analysis et explicatio). Dann folgen fast sieben Seiten mit Quaestiones und Aphorismen. An anderen Stellen ist das Mißverhältnis noch größer.

Mehr als 50 Jahre nach Balduin verlor die damalige lutherische Kirche ihren größten Exegeten A. Calov († 1686). Zwar ist Calov vor allen Dingen Dogmatiker und Polemiker, aber

Textstudien erklärt er für die wichtigste Beschäftigung des Theologen und der Schriftbeweis ist ihm in Polemik wie Dogmatik von der größten Wichtigkeit. Dafür zeugt sein großes exegetisches Hauptwerk, und nicht minder seine 1684 erschienene Apodixis articulorum fidei e solis scripturae locis. Gleichwohl trägt auch seine Auslegung den Typus der Auslegung der ganzen Periode. So finden wir das schematistische, an sich allerdings ja nur die Methode der Auslegung betreffende, auch in seiner Apodixis, obgleich dieselbe ganz einfach positiv vorführt und weder von Polemik ausgeht noch auf dieselbe eingeht. Die schematische Auslegungsmethode, bei der doch leicht feinere Bezüge von Textteilen zu einander ohne gebührende Beachtung bleiben können, ist in Apodixis die durchgehende. Als ein Beispiel nehmen wir den Beweis für den Satz: Daß Glaube und ewiges Leben weder durch die Natur gehabt werden kann, noch von Gott unmittelbar verliehen werden, sondern, soviel den ordentlichen Weg anlange, durch Wort und Sakrament. Der Satz wird beweisen: I. Aus Röm. 10, 14. ff., wo beachtet werden möge 1.) Die allgemeine positive Aussage des Apostels (Generalis assertio Apostoli); 2.) die allgemeine Verneinung (universalis negatio); 3.) die Apostolische Kette, nämlich Sendung, Predigt, Glauben (Catena Apostolica, missionis scilicet praedicationis et fidei); 4.) die Universalität der Predigt (Praeconii universalitas); 5.) Der Gegenstand der Predigt, nämlich die Gerechtigkeit Christi, durch die man die Seligkeit erlangen muß (Praeconii materia, quae est justitia Christi, qua salutem nos consequi opostet).

In seinem großen exegetischen Hauptwerk, der Biblia illustrata geht Calov vorwiegend von der Polemik gegen Grotius aus. Doch gleichwohl bekommt auch gar nicht so selten Grotius die Censur, daß er „nicht übel" (non male) ein Wort, eine Phrase, eine ganze Stelle auslege, meist, wenn die Sache so wie Röm. 9, 17. liegt, wo eben Calov bemerkt: Gar nicht übel erklärt Grotius die hebräische und griechische Redeweise (nämlich V. 17 die Worte: daraus habe ich dich e r w e c k t) sowie die ganze Stelle, welche die Calvinisten aufs böseste mißbrauchen.

Wo nun die Auslegung von der Polemik gegen Grotius ausgeht, setzt meist auch nicht sofort eine ruhige exegetische Behandlung der betreffenden Stelle ein, sondern mancherlei dogmatische Erörterung. Wenn nun aber gesagt worden ist, daß Calov über die Schrift als die norma normans tatsächlich die Symbole und orthodoxe Kirchenlehre, die norma normata setze, so ist dies, in

dem Sinne, wie es gemeint wird, entschieden abzuweisen. Denn gemeint ist, daß Calov nicht vor allen Dingen frage, was die Schrift, rein aus sich selbst erklärt, sage, und etwa anderes als die Kirchenlehre sagen könne, sondern so operiere, daß die Schrift sagen müsse, was die Kirchenlehre sagt. Allein, es steht doch tatsächlich so, daß Calov, wie die orthodoxen Theologen überhaupt, ganz in der freudigen Gewißheit stehen, daß die lutherische Lehre der getreue Abdruck der Schrift ist. Und so stehen sie doch auch mit Recht. Aber um so mehr hätte die Auslegung der Schrift doch anders *angefaßt* werden müssen, als es meist von Calov geschieht. Dies sagen wir nicht in Bezug darauf, daß eben Calov auch in der Biblia illustrata oft die schematisierende, etwas mechanisch den Text zerlegende Auslegungsart anwendet. Wir beziehen es darauf, daß Calov zumal an schwierigen Stellen, welche der Dogmatik seiner Zeit da wo sie alteriert ist und von der Dogmatik der ersten Zeit bis zur Konkordienformel abweicht, natürlich nicht Recht gibt, von vornherein eben seinen dogmatischen Standpunkt die ganze Auslegung bestimmen läßt. Man nehme z. B. die Auslegung von Röm. 9, namentlich von V. 12 ab, an. Sie wird regiert durch die Erklärung, welche Calov von Hülsemann (Vindiciae Scripturae § 90) sich aneignet: Daß die Worte Verheißung, Erwählung, Wille, Vorsatz des Wohlgefallens, Erbarmung, welche alle für *Ursachen* der Wahl erklärt werden, keineswegs absolut seien und die *Voraussicht des Glaubens* ausschlössen. — Alle diese Worte ständen in Beziehung zum Glauben und *setzten denselben voraus*, wären nur den Werken entgegengesetzt, schlössen, nur die Werke aus etc. (Vocabula promissionis et electionis, voluntatis et propositio beneplaciti dilectionis (Röm. 9, 7. 8. 9. 11. 12. 18.) miserationis (V. 16. 18.) misericordiae (V. 23.), quae omnia dicuntur esse causae gratuitae electionis, nequaquam esse absoluta et excludere praevisionem fidei—sed haec vocabula omnia esse correlativa cum fide, et supponere eam, opponi autem solis operibus, excludere sola opera etc. Calov zu Röm. 9, 12. ff. p. 159). Da kommt es denn zu solchen Auslegungen, daß in Röm. 9, 12. die Worte „aus Gnaden des Berufers" erklärt werden: Die Wahl betreffe nicht die Kinder des Fleisches, welche aus den Werken sind, sondern die Kinder der Verheißung, welche aus dem Glauben sind!" Daß die Wahl die Kinder der Verheißung in sich faßt, freilich nur nicht aus Voraussicht des Glaubens, ist wahr; aber bei der Auslegung von Calov kommt heraus: Daß die Wahl

eben in Bezug auf die Erwählten ist aus der vorausgesehenen Qualität der Erwählten und Berufenen, nicht aus der Gnade des Berufers. Noch befremdlicher ist die durch den dogmatischen Standpunkt bestimmte Auslegung, die von den Arminianern herübergenommen wird, daß der Apostel hier nicht von Schenkung des Glaubens handele (non de datione fidei agere), sondern von Schenkung der Gerechtigkeit (de datione justitiae). Als ob die Erbarmung, von der gerade der Apostel handelt, erst einsetzte bei Schenkung der Gerechtigkeit und nicht schon bei Schenkung des Glaubens. Calov sagt in demselben Zusammenhange (S. 158), daß die Stelle nicht bequem ausgelegt werden könnte, wenn man auf die Schenkung des Glaubens Bezug nähme. Gewiß kann alles ganz entsprechend ausgelegt werden, wenn nur nicht immer die gangbare aber völlig inkorrekte Argumentation von einer Seite auf die andere hinzukäme und der Schenkung des Glaubens gleich gegenübergesetzt würde die Versagung des Glaubens, wie mit allen Exegeten seiner Zeit Calov tat (Si autem ad fidei dationem *vel negationem* respectus haberi asseratur, commode explicari non poterit). Unter dem Druck des voreingenommenen dogmatischen Standpunktes kommen denn nun viele wichtige Begriffe in der ganzen Stelle nicht zum Recht. So muß das Wort „sich erbarmen", V. 15. 18. umgedeutet werden dahin: daß Gott Freiheit und Macht habe, sich zu erbarmen (verbum miserendi de *potestate* miserendi explicari posse.) Und, heißt es nach dem richtigen Satz, daß Gott niemandem zum Erbarmen verpflichtet sei, sondern sich erbarme wessen er will, gar weiter: Es ist etwas anderes, daß die Barmherzigkeit Gottes frei ist und etwas anderes, daß sie absolut ist. Jenes schließe nur die Notwendigkeit der Verpflichtung und die Berücksichtigung von Verdiensten aus, dieses aber schließt Berücksichtigung irgend welcher Sache aus und hebt so auch den *Intuitus fidei* auf. (Aliud quippe est, misericordiam Dei esse liberam, aliud eam esse *absolutam*. *Illud* excludit saltem *necessitatem obligationis et meritorum respectum*, *hoc* autem omnem prorsus respectum excludit, adeoque *fidei* quoque intuitum removet). Es tut wehe zu sehen, wie Calov, ein Großer unter den orthodoxen Theologen und der scharfsinnigsten einer, doch hier durch seinen zumal inkorrekten dogmatischen Standpunkt zu einer so befangenen Auslegung und so schiefen Erklärungen kommt. Die Barmherzigkeit Gottes soll frei sein und ist es, sofern sie kein Verdienst anerkennt, aber sie

ist eine im verwerflichsten Sinne absolute, wenn sie den Intuitus fidei nicht einschließt. Selbst angesehen die falsche calvinistische Position, und auch angesehen, daß von der Erwählung die Rede im ganzen Schriftabschnitt und diese nach Calvo und allen auf seinem Standpunkt Stehenden eben aus Voraussicht des Glaubens geschieht, so ist es ein ungeheuerlicher Satz, daß selbst die Barmherzigkeit, das erste, was dem Sünder nahe tritt, doch auch schon zum vorausgesehenen Glauben in Beziehung gestellt wird.

Es muß, um den Punkt bezüglich Umdeutung von Begriffen abzuschließen, das Wort „hassen" in V. 13 umgedeutet werden dahin: ich habe Esau dem Jakob nachgestellt und Jakob vorgezogen, oder ich habe Esau weniger geliebt. Als ob die Abschwächung des Begriffes nun die eigentliche große Schwierigkeit dieser und ähnlicher Aussagen aufhöbe. Ferner muß in V. 17 das „ich habe dich erwecket" heißen: „ich habe dich am Leben gelassen (vivum servavi) was von Grotius und Origenes ja Calvo als nicht übel aufnimmt (S. 161). Überhaupt leidet unter dem Umstand, daß der dogmatische und hier auch inkorrekte Standpunkt der die Auslegung bestimmt, diese im Ganzen auch insofern, als der Gang, den der Apostel nimmt, geradezu umgekehrt wird. Der Apostel geht aus von Tatsachen und Zusagen Gottes, V. 9—17, und zieht daraus, V. 18 (ἄρα οὖν—Balduin ergo. Luther: So) den gewaltigen Satz: So erbarmet er sich nun, welches er will, und verstocket, welchen er will. Alle, die wie Calvo verfahren, setzen von vornherein den Auslegungskanon des Intuitus fidei genauer, sie lassen den Apostel alles von diesem Standpunkt aus sagen, wobei nun ganz unfaßbar wird, weshalb der Apostel auf Grund der Exempel V. 7—17 nun sagen könnte: So erbarmet er sich nun, wessen er will, und verstocket, wen er er will. Der Apostel redet von Taten Gottes und endet damit, daß er erklärt: Seht, so tut Gott. Die Ausleger nach Calvos Art lassen den Apostel nur reden sonderbarer Weise unter Anführung von Taten, die er nach ausdrücklich beigefügter Willenserklärung getan hat, von der Freiheit, die Gott hat zu tun, von der Freiheit, wie er tun kann, wobei namentlich neuere Ausleger die Wendung nehmen: wie er aber nicht tut. Denn noch deutlicher wie die Alten fassen Ausleger unserer Zeit das ganze Kap. 9 von diesem Gesichtspunkt auf, daß Paulus den anspruchsvollen Juden gegenüber nur die Majestät und absolute Freiheit Gottes gewaltig behaupte, dann aber, nachdem dies nötige geschehen, zeige, wie doch Gott, als der Barmherzige,

nicht nach dieser absolut und abstrakt zu setzenden Majestät handle. — Es genügt das über die Auslegungsweise der Theologen nach der Konkordienformel beigebrachte, um zu illustrieren, daß dieselbe allerdings vielfach eine dogmatisierende ist. Es ist das auffällig, da sie, wie selbstverständlich ist, so trefflich über die legitime Auslegungsart sich äußern. So erklärt Calvos Zeit- und Kampfgenosse J. Hülsemann im Methodus studii theologici, daß zur Auslegung im Alten Testament es genüge, wenn einer die Grammatik kenne und die Lexika und Konkordanzen zu gebrauchen wisse. Es haben dem die lutherischen Theologen überhaupt nicht nur voll beigestimmt, sondern auch schon früh hervorgehoben, daß für die Auslegung auch mancherlei geschichtliche, geographische, archäologische und sonstige Kenntnis von Wichtigkeit sei. Trotzdem hat die Ausstellung, daß die Auslegung der späteren Theologen zu viel dogmatisierend sei, wie gezeigt, ihre Berechtigung. Was, wie man auch zugestehen muß, den orthodoxen Auslegern keineswegs eine völlig unbekannte Forderung für die Auslegung war, nämlich daß dieselbe grammatisch-historisch sein müsse, das ist nun von den neueren Theologen, die eben in energischer aber auch übertreibender Weise die orthodoxen späteren Ausleger der befangenen dogmatisierenden Auslegung bezichtigen, für die allein berechtigte Auslegungsweise erklärt, aber auch in befangener Weise verstanden und angewendet worden. Wie oft so wurde das an sich berechtigte und dienliche zu einem Extrem, das seine Nachteile hatte. Über dem Grammatischen geriet die Hauptsache, um die es bei der Auslegung uns doch zu tun ist, nämlich die Gewinnung des intendierten göttlichen Sinnes der Schrift, sehr in die zweite Linie und die Kommentare wurden, wie auch allerneueste zeigen, theologisch recht dürftig. Die Auslegung soll nicht in den Text hineingearbeitete Dogmatik, soll keine dogmatisierende sein; aber theologische Auslegung ist nicht dogmatisierende. Wenn die Schrift ein lebendiger, mit Fleisch und Blut ausgestatteter Körster ist, so liefert die extrem-grammatische Auslegung nur ein gut präpariertes Knochengerüst. Theologische Auslegung paart sich sehr wohl mit aller grammatisch-exegetischen Akribie. — Die extreme Betonung des Historischen führte zu einer gefährlichen Anerkennung des Gesetzes der Entwickelung der Lehre, als deren Resultate wir die alt und neutestamentlichen Theologien, die Theologien der einzelnen alttestamentlichen Autoren, wie die Theologie Christi, die Johanneische, Petrinische, Paulinische The-

ologie ꝛc. vor uns haben. Die Forderung der historischen Auslegung wurde über das richtige Maß geltend gemacht. Man vergaß, daß nach Ephes. 4, 4. 5 die Kirche Gottes nur ein Leib mit einem Glauben zu aller Zeit ist.

Geben wir bei den späteren orthodoxen Theologen willig das häufige Vorkommen der dogmatisierenden Auslegung zu, so sind wir dessen andrerseits um so mehr froh, daß das älteste Theologengeschlecht bis zur Konkordienformel von dem Gebrechen der dogmatisierenden Auslegung durchaus frei ist. Wir brauchen nicht erst viel den Anwalt Luthers zu machen. Daß er wie kein anderer seit der Zeit der Apostel in der Schrift lebt, mit ihren göttlichen Gedanken sich erfüllen läßt und aus der Schrift redet und in seinem Auslegen und Lehren eben nichts anders tut, als die Schrift reden zu lassen, das ist sein Ruhm für alle Zeiten. Wie sollte auch Dogmatik auf Luthers Auslegen einwirken, da Luther, wenn man ihn schon keinen Dogmatiker nennen will, sondern als den ersten Dogmatiker vielmehr Melanchthon bezeichnet, doch gewiß aus dem Schacht der Schrift das Gold der reinen göttlichen Lehre, das die Dogmatik dann formulierend und ordnend ausprägte, hervorgebracht hat, wenn er nicht schon selbst als ein wirklicher Dogmatiker in seinen Abhandlungen über das Abendmahl, über den freien oder vielmehr unfreien Willen angesehen werden muß. Es ist wohlbekannt, wie Luther an dem einzelnen Wort und Spruch hängt, wie er aber auch wieder beständig den Kern und Stern der Schrift, Christum, im Auge hat und ihn in seiner Seele Gestalt gewinnen läßt (vergl. darüber seine herrlichen Worte im Galaterbrief) und darin lebt. Dem entspricht sein Auslegen. Es ist kein begrifflich formulierender und dogmatisierender Vortrag. Was Johannes als inspirierter Apostel 1. Johannis 1, 2. 3. sagt: „Wir haben gesehen und zeugen— was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch.“ das gilt in seiner Weise von dem Auslegen des in das inspierte Wort durch den Geist vertieften Luther: Wir haben gesehen und zeugen.

Auch dem zweiten Martinus, dem Martin Chemnitz, kann man den Vorwurf einer dogmatisierenden Auslegungsart nicht machen. Er findet ja auch noch keine ausgebildete reine Dogmatik vor, ausgenommen den in formaler Hinsicht noch schwachen Ansatz in Melanchthons Loci, die sich erst in seiner Bearbeitung zu einer stattlicheren Gestalt entwickeln. Wie die Auslegung von Chemnitz eine wirkliche Auslegung der Schrift ist, bei der allein

unter Achten auf Wort, Wortbedeutung u. s. w. ohne Pressen durch anderweite Mittel, die göttliche Lehre aus der Schrift herausfließt, davon zeugen alle seine Werke. Man braucht nur seine Loci zu durchblättern und man findet es so. Wie entwickelt er z. B. im Stück de fide justificante in so unbefangener Auslegung aus den einschläglichen Sprüchen das Wesen des Glaubens. In seinem Examen sind wahre Meisterwerke der Auslegung die Darstellung des Überganges aus der mündlichen Fortpflanzung des Wortes zur schriftlichen durch inspirierte Schrift, und nicht minder die vernichtende Widerlegung der römischen Tradition durch den sorgfältigen und schlagenden Nachweis, wie die Schrift sich selbst als genugsam darstellt.

Man muß bewundern den in die Schriftsprüche so hineinschauenden Blick, daß ihrer viele sich ungezwungen zu einer Beweiskette zusammenschließen. Als vorzüglich ist je und je auch seine Schriftauslegung in seiner Schrift de coena Domini gerühmt worden. Als Ausleger ex professo finden wir Chemnitz in seiner Evangelienharmonie, soweit er daran gearbeitet hat. Wohl scheint manchmal hier seine Auslegung dogmatisch bestimmt, z. B. etwa Matth. 1, 18. (*Debebunt* exstare certa et manifesta testimonia) oder Matth. 1, 25. (die Ausführungen über priusquam und donec). Aber es scheint eben nur so. — Schrift durch Schrift erklären ist der leitende Grundsatz auch hier. In der Frage Matth. 2, 2., woher die Magier die Kenntniß von der Geburt Christi hatten, entscheidet Chemnitz, man könne jede Antwort gelten lassen, wenn sie nur nicht gegen die analogia fidei in Röm. 10, 17; 1. Cor. 2, 8. 14. verstoße. Wie unabhängig seine Schriftauslegung ist, zeigt sich bei Matth. 2, 18., wo er die Meinung, daß die Worte: „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen" schlechtweg und eigentlich (simpliciter et proprie) nur eine Weissagung über Christus waren, als gezwungen und gepreßt (coacta et contorta) verwirft, denn zunächst rede da Gott von Israel. Es wolle Matthäus dem Einwurf begegnen, daß JEsus der Messias nicht sein könne, weil er aus Ägypten gekommen, er führe daher die Stelle aus Osea an. Wenn man die Sache so ansehe, sei die Anwendung der Weissagung auf Christum (accommodatio sententiae propheticae ad Christum) leicht. Und dies zeigt seine tiefsinnige Parallele zwischen Israel als Sohn und JEsum als Sohn. — Soviel als Zeugnis, daß man unsrem Chemnitz den Vorwurf einer dogmatisierenden Auslegung nicht machen kann.

Dies ist uns von der höchsten Bedeutung, da Chemnitz Mitverfasser der Konkordienformel war, ja auf deren Abfassung sicher den größten Einfluß vor allen anderen Verfasseren gehabt hat. Daß er auch auf die Art des Schriftbeweises wird den bedeutendsten Einfluß gehabt haben, läßt sich nicht nur von vornherein annehmen, sondern ja auch durch Vergleich, z. B. des Art. XI der Konkordienformel mit seinem Enchiridion bestätigen. Und dessen sind wir froh.

Es wäre ein Übelstand, wenn in der Konkordienformel eine dogmatisierende Schriftauslegung den Schriftbeweis präpariert hätte. Erst recht übel wäre es, wenn die Auslegung eine da oder dort durch inkorrekte Dogmatik befangene wäre. Schon im ersten Falle redete doch in den Zeugnissen nicht unmittelbar die Schrift durch sich selbst, und im letzteren erst recht nicht. Allein weder das erste noch das letzte ist in der Konkordienformel der Fall. Darum ist unsere Freude an diesem herrlichen Bekenntnis eine volle, ungeschmälerte.

Es wäre noch übler, wenn in der Konkordienformel Stellen durch eine, wenn auch nicht durch inkorrekten dogmatischen Standpunkt von vorn herein diktierte, sondern nur durch Mißverstand eines Verses in sich selbst, durch Mißverstand von Worten und einzelnen Aussagen desselben erhaltene inkorrekte Auslegung sollten für irgend ein Stück des Bekenntnisses Zeugnis geben. Wir wären dann freilich an solche Bezeugung eines Bekenntnisstückes nicht gebunden, aber wenn derartiges sich fände, wäre es übel und müßte Anlaß zu Verunglimpfung des Bekenntnisses liefern. Es ist bekannt, wie z. B. Ephes. 4, 9. auch von orthodoxen Theologen von der Höllenfahrt Christi in ganz unberechtigter Weise verstanden worden ist. Allein derartige mißlungene Exegese wird beim Schriftbeweis in der Konkordienformel nicht offenbar. Man hat zum Beweis des Gegenteils wohl auf Eph. 1, 4. hingewiesen, weil diese Stelle in Art. XI der Konkordienformel auf die Heiligung bezogen wird (Müller 708. 5). Indeß liegt hier die Sache anders. Die orthodoxen Ausleger sahen sich an den Text, der das Wort „Liebe“ (Eph. 1, 4.) eben zum 4. Vers zieht, gewiesen und legten ihn nun dem entsprechend aus.

Recht übel wäre es mit dem Schriftbeweis in der Konkordienformel auch dann bestellt, wenn Bibelstellen zwar an sich selbst nicht falsch ausgelegt, wohl aber falsch angewendet würden, sofern sie nämlich als Schriftbeweis und Zeugnis für solche Lehrstücke verwendet würden, für die sie doch nicht Lehrstellen sind.

Gerade dies wird den Verfassern der Konkordienformel imputiert. Wir sagen imputiert, sofern wir das eben als Mangel und Gebrechen, und zwar in nicht geringem Maße ansehen müßten, wenn es sich so verhielte, wie vielfach gesagt wird, daß in der Konkordienformel die Glaubensartikel nicht nur aus den eigentlichen sedes derselben, sondern auch aus Stellen, die zwar nicht sedes der Artikel wären, aber mit den betreffenden Artikeln sich in bedeutsamer Weise berührten, bewiesen würden. Die Vertreter dieser Ansicht wollen selbstverständlich darin den Verfassern der Konkordienformel keinen Vorwurf machen, sehen vielmehr darin den Beweis der rechten Auslegung, welche ein Lehrstück nicht nur aus den Stellen entnimmt, die im engsten Sinne sedes desselben sind, sondern aus dem Schriftganzen. Und auch insofern, als eine solche Auslegung zur Gewinnung von Glaubensartikeln in der von Gott gewollten wahren Gestalt nicht führen kann, darum auch verworfen werden muß, wäre es sehr übel, wenn die Konkordienformel wirklich sie hätte und anwendete und ihr damit einen hohen Kredit verliehe.

Aber *ist* es denn auch nur zu erwarten, daß es wirklich so mit dem Schriftbeweis der Konkordienformel stehen sollte? Sicher darum nicht, weil die Auslegungsweise der Theologen zur Zeit der Verabfassung der Konkordienformel noch nicht die dogmatisierende ist, wie sie bei späteren Theologen sich findet, sondern die unbefangene, allein durch die Schrift geleitete. Dieser letzteren ist es ja aber das naturgemäße, durch die Schrift selbst unter Leitung des Geistes gegebene, daß, wie sie eine Lehre aus besonderen Sitzen erkennt, sie auch dieselbe aus diesen Lehrsitzen wiederum beweist und bezeugt. Aus ihren Lehrsitzen Gewinn einer Lehre, so einer Lehre Beweis aus ihren Lehrsitzen. Aber anders die dogmatisierende Auslegung. Zumal wenn der dogmatische Standpunkt in einer Lehre nicht der korrekte wäre, und er wird es allermeist dann sein, wenn die Fassung eines Lehrstückes nicht aus dessen Sitzen allein, sondern aus anderen Stellen gewonnen wurde, so ist es notwendige Folge, daß auch der Beweis nicht aus den sedes geführt werden *kann*, sondern aus anderen Stellen zugleich geführt werden *muß*.

Aber *wenn* es nun doch *so* mit dem Schriftbeweise der Konkordienformel *ist*, daß wirklich die Lehrartikel in derselben nicht nur aus ihren Lehrsitzen bewiesen werden? Ja, *wenn*! Aber wir sagen getrost, daß es nicht so ist. Aber wir müssen auch den Beweis dieser getrosten Behauptung als einer wirklich

gegründeten liefern. Wir müßten den wirklich vorliegenden Schriftbeweis der Konkordienformel vorführen und an demselben erweisen, daß in allen Artikeln der Beweis wirklich aus deren Lehrsitzen geführt wird. Wir beschränken uns für jetzt indes auf zwei Artikel, den Artikel I von der Erbsünde und den Artikel XI von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes, weil gerade in Bezug auf diese bei dem Versuch, eine der Schrift nicht gemäße Ansicht von der analogia fidei als selbst im Bekenntnis vorhanden nachzuweisen, behauptet worden, daß die Konkordienformel in beiden Artikeln den Beweis nicht nur aus den Lehrsitzen führe.

Wir beschäftigen uns zunächst mit dem Artikel von der Erbsünde. Derselbe handelt, wie zu erwarten, nach den vorgefallenen Streitigkeiten, drei Hauptfragen. Erstlich: Was die Erbsünde ist in sich selbst, also, was strikt genommen ihr Wesen (forma) ist. Sodann: Was die Erbsünde ist im Verhältnis zum ganzen Menschen, wie sie in dem Menschen ist, oder auch ihr Wesen, das Wort nicht im strengen dogmatischen Sinne genommen. Und dann ist eine dritte Hauptfrage: Woher die Erbsünde sei. Der Artikel behandelt allerdings diese Hauptfragen nicht in der obigen Reihenfolge. Er beginnt mit der zweiten, was das Wesen der Erbsünde sei, in dem Sinne, wie sie ihr Wesen in dem Menschen habe. Die einen machen in Mißverstand des bekannten Worts, daß durch Adams Fall ganz verderbt ist menschlich Natur und Wesen die Erbsünde zur Substanz des Menschen. Die andern aber verwerfen das und machen Unterschied zwischen der Erbsünde selbst und des verderbten Menschen Natur und Substanz und Wesen. Jetzt handelt es sich also nicht um den Beweis, daß das Wesen der Erbsünde strikt genommen eine greuliche, tiefe, unaussprechliche Verderbung in des Menschen Natur sei, sondern es handelt sich darum, ob sie Natur, Substanz, und in diesem Sinne das Wesen des Menschen sei. Es handelt sich nun um den Begriff Natur, Substanz. Diese als positive Dinge haben aber allein Grund in Gottes Schaffen und Wirken (582, 40), daher denn auch die Theologen beständig so nachdrücklich die Sünde und so die Erbsünde für ein negativum aber nicht für ein positivum erklären, denn als solches müßte es von Gott gesetzt sein. Und daher ist es auch ein vollständig legitimer Beweis aus den Artikeln von der Schöpfung, von der Menschwerdung des Sohnes, von Heiligung und Auferstehung für diesen Lehrpunkt bezüglich der Erbsünde, daß sie das Wesen, die Substanz der menschlichen Natur nicht sein kann.

Immer geht dieser Beweis zurück darauf, daß zwischen Erbsünde selbst und dem Menschen, in dem sie ist, streng zu scheiden sei, cf. 574, 2; 580, 33; 582, 40. 41. und nicht um das Wesen der Erbsünde in sich selbst, was wir doch jederzeit meinen, wenn wir schlechtweg von der Erbsünde reden, zu beweisen, werden jene vier Hauptartikel als Beweis gebraucht; sondern wie es ausdrücklich 580, 34 heißt: Und solchen Unterschied, nämlich der Erbsünde selbst, von dem Menschen zu erhalten dringen und zwingen die fürnehmsten Artikel unseres Glaubens. Da nun weitab der größte Teil des Artikels von der Erbsünde gerade mit der Verwerfung des Irrtums, daß die Erbsünde des Menschen Substanz sei, sich beschäftigt, gewinnt es den Schein, als würde der Beweis dafür, was eigentlich Erbsünde sei, nicht aus den betreffenden Lehrstellen allein geliefert. Es ist der allernächste Beweis, daß die Erbsünde nicht die Natur des Menschen sei, weil sie ja in dem Menschen und also von ihm zu unterscheiden sei, nur nicht in dem Maße in dem I. Artikel der Sol. decl. so ausgebaut, wie es später geschah, wenn die Dogmatiker als gangbarsten Beweis immer den aus Röm. 7 aufstellen, daß die Sünde in dem Menschen wohnt, und daß doch selbstverständlich der Bewohner (habitans) nicht identisch sei mit der Wohnung (habitaculum). Doch sind die Linien dieses Beweises sehr deutlich gezogen in der Stelle 580, 33.

Wo der Beweis der Schrift für das Wesen der Erbsünde in striktem Sinne als völliges Verderben beigebracht wird, geschieht es durch wirkliche Lehrstellen (sedes), 575, 7 (2); 576, 9 (1); 25. Und so steht es mit dem wirklich gebrachten Schriftbeweis für den Punkt: woher die Erbsünde sei und beziehungsweise warum sie wirklich verdammende Sünde sei. (575, 7 (2); 576, 9 (1).

Tu2,616

Wir wenden uns zu dem Artikel XI. Von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes. Hier beruft man sich für die Behauptung, daß in der Konkordienformel der Schriftbeweis für die einzelnen Artikel nicht aus den Lehrsitzen (sedes) allein geführt werden, sondern aus manchen anderen Stellen, und zwar beabsichtigter Weise, von vornherein auf die bekannte Erklärung in Artikel XI (704. 2): „Daß man die Lehre von diesem Artikel, wann sie aus und nach dem Vorbilde des göttlichen Wortes geführet, man nicht kann noch soll für unnütz oder unnötig, viel weniger für ärgerlich oder schädlich halten, weil die Heilige Schrift die des Artikels nicht an einem Ort allein etwa un-

gefährgedenket, sondern an vielen Örtern denselben gründlich handelt und treibet." — Da die Verfasser des XI. Artikels hier von vielen Stellen reden, die den Artikel von der Gnadenwahl gründlich treiben, so ist, sagt man ganz offenbar, daß sie die vielen Stellen vom allgemeinen Ratschluß Gottes, von seiner Erbarmung über alle, vom Glauben, wie z. B. Joh 3, 16. als Beweisstellen für die Erwählung ansehen. Sicher ist dies eine ebenso befremdende wie unbegründete Annahme. Angesichts dessen, daß also Stellen wie Joh. 3, 16. hierhergezogen werden sollen, die weder die Erwählung auch nur erwähnen, derselben auch nur ungefähr gedenken noch gar davon gründlich handeln. Ferner Angesichts dessen, daß an 19 Stellen der Schrift N. T. wirklich von der Erwählung reden und daß doch eine ganze Anzahl sehr gründlich, oder überhaupt gründlich von der Erwählung lehren, sofern sie deutlich irgend ein wesentliches Glied und Stück der Erwählungslehre angeben. Denn eben Stellen, die ein Stück des Grundwesens einer Lehre zeigen, ein Stück deutlich bringen, welches zum wirklichen Wesen des Artikels gehört, das sind, und wenn es nur ein Vers wäre, eben gründlich lehrende Stellen. Es ist überhaupt befremdlich, daß man die Äußerung der Verfasser von vielen Stellen, darin die Gnadenwahl gelehrt sei, dahin auffaßt, als ob ihnen etwa acht Stellen nicht schon viele wären, da sie doch gewiß mit allen rechtgläubigen Theologen der lutherischen Kirche vor und nach ihnen die zwei Stellen, in denen die Wiedergeburt durchs Wort bestimmt und klar ausgesagt wird, für genug Lehrstellen eben dieser Lehre ansehen. Wundern kann man sich übrigens darüber, daß Vertreter der schriftwidrigen Intuitus-Theorie und der Methode, die Erwählung durchaus nur auf eine Darstellungs-Form des allgemeinen Heilsratschlusses zu reduzieren, mit dieser ganzen Stelle zu operieren unternehmen. Denn wenn eine Stelle von vornherein gründlich die Vermittelungstheologie des Intuitus zu Boden schlägt, so ist es diese. Denn wenn die Verfasser des Artikel XI. die Intuitus-Theorie hätten als gangbare Lehre, wie hätte es irgend einen Verstand, daß sie die Voraussetzung machen, es könnte jemand die Lehre von der Wahl für ärgerlich, für offensionis plena halten. Aber weil sie die von Luther her gangbare Lehre, die nichts von Intuitus hat, vertreten und von einem Intuitus nichts wissen und lehren (was ja von bedeutenden Bearbeitern der Konkordienformel unumwunden zugestanden ist), so ist es verständlich, daß sie darauf hinweisen,

daß die korrekte Erwählungslehre sicherlich jedem in der Intuitustheorie befangenen eine unverständliche ist, daran seine, sagen wir, gläubige Vernunft Anstoß (offensio) nimmt. Ganz so verhält es sich mit dem Abschnitt 709. 25 ff., wo von dem rechten Brauch der Lehre von der Vorsehung Gottes zur Seligkeit geredet wird. Warum sollten doch die Verfasser des Artikel XI. sich so ernstlich Mühe geben, wie z. B. 709. 26. 28, den rechten Brauch der Lehre von der Erwählung zu zeigen, wenn sie nicht diese Lehre in unserem Sinne in der Schrift fänden, wie es 705. 8 zeigt. Denn wir sehen ja gleich 706. 10, daß eben der schriftmäßigen Lehre von der Wahl (als Ursache) gegenüber, sobald sie in unrechter Weise 706. 9 gebraucht wird, beschwerliche, verzweifelte oder gefährliche, leichtfertige Gedanken entstehen können. Solche Ausführungen wären völlig unverständlich, wenn die Verfasser der Konkordienformel die Intuitustheorie hätten, sie sind nur verständlich, weil sie diese rationalisierende Theorie nicht haben, wie Röm. 9, 19. auch nur verständlich wird aus dem, was das Kapitel 9 namentlich von V. 10 bis 18 bringt.

Doch, gehen wir nun zu den einzelnen Punkten der Erwählungslehre, welche der Artikel XI. bekennt und aus der Schrift beweist.

Zunächst bringt der Artikel die hochwichte Unterscheidung zwischen den Begriffen der ewigen Vorsehung (Vorausſicht, praescientia, praevisio) und der Wahl (electio aeterna). Hier lehrt das Bekenntnis das Bedingtsein der Wahl durch die praevisio, Vorausſicht, entschieden ab, erklärt vielmehr die Erwählung als die Ursache, die die Seligkeit und was dazu gehört, schafft, wirkt und befördert, läßt also den Stand der Auserwählten als selige im Glauben bedingt sein durch die Wahl. Sie weist nicht nur hier 705. 8, sondern an anderen Stellen auf die Wahl als Ursache (natürlich nicht formalis) vor allem des Glaubens hin cf. 708, 23; 713, 43; 714, 44. 45.). Den Beweis aber führt sie aus den sedes und zwar vornehmlich aus der gewaltigen Stelle Akt. 13, 48.

Man glaubt aber, nirgend mehr einen sichereren Grund für die Behauptung, daß die Konkordienformel wesentliche Stücke der Erwählungslehre nicht aus Lehrsitzen, sondern aus manchen anderen Stücken beweise, als in dem Teile des Artikel XI, wo der nächst der Darstellung der Erwählung als Ursache (causa) sicher hochwichtigste Punkt behandelt wird, daß man die Wahl nicht aus dem heimlichen Rat Gottes, also nackt (nude) 709, 6,

abgelöst von dem gesamten Gnadenrat Gottes, betrachten soll, sondern verbunden mit demselben und wie sie in Gottes Wort geoffenbaret ist. Und wie wird nun dieses für den trostreichen Brauch der Gnadenwahl über alles wichtige Stück der Lehre von der Wahl bewiesen, daß sie in Verbindung mit dem gleichen Gnadenrat Gottes über alle Menschheit und mit den gleichen Gnadenmitteln für alle Sünder, sowie mit der gleichen Gnadenordnung für alle in engster Verbindung stehe? Wie und wodurch beweisen die Verfasser diese unendlich wichtige Verbindung als von Gott selbst für die Gnadenwahl ausdrücklich gesetzte? Etwa durch Sprüche wie Joh. 3, 16 oder ähnliche? Nein, vielmehr durch Lehrsitze 707, 13, nämlich Eph. 1, 4 ff., Röm. 8, 29 und Matth. 22, 1 ff. Nachdem, wie es sich gehört und allein legitim ist, die Stellung der Wahl zum Heilsrat, zu Gnadenmitteln und Gnadenmitteln bezeugt ist als die, daß die Wahl damit in innigstem Zusammenhange stehe, denn wir hätten bei rechtem Gehorsam gegen die Schrift als unsere Lehre doch absolut kein Recht, wichtige Lehrglieder als Theologen zu konstruieren, so kann freilich das, was nun hiermit alles inbegriffen wird und mitbefaßt werden soll und muß, aus mancherlei Stellen, die hier maßgebend sind, bewiesen werden. Aber wohlverstanden eben, daß die Verfasser des Artikel XI aus diesen Stellen wohl die Summe des z. B. zur Gnadenordnung gehörenden nachweisen, womit sie sich eben nicht ex professo auf dem Boden der Gnadenwahlslehre selbst bewegen, daß sie vielmehr, sobald das der Fall ist und z. B. die notwendige Verbindung zwischen Gnadenwahl und Gnadenordnung erst nachzuweisen ist, sie den Nachweis aus den sedes liefern. Und dieser wichtige Umstand sollte doch wohl, wie es sich gebührt und sauberes theologisches Verfahren fordert, in Rechnung gezogen werden, wenn das Urteil darüber abgegeben werden soll, woraus die Konkordienformel die wesentlichen Stücke der Erwählungslehre und ihre wirkliche Zugehörigkeit zu derselben beweist.

Wir finden es, wie eben gezeigt, an allen wesentlichen Lehrpunkten des ganzen Lehrstückes von der Erwählung. Gewiß ist eine wahrhafte Lebensfrage die nach den Kennzeichen, aus denen man den Trost schöpfen dürfe, daß man zur Zahl der Erwählten gehöre. Hier wird wieder auf den geoffenbarten Willen Gottes verwiesen, und daß das mit Recht geschehe, wird wieder nicht aus irgend welchen Stellen, wonach es ja so sein müßte, wenn das Evangelium sollte Geltung behalten, sondern

aus sedes, wonach es Gott so setzt und zu glauben heißt, gezeigt aus Eph. 1, 9; 2. Tim. 1, 9. ff. (709, 26); Röm. 8, 29 (709, 27). Nachdem die Verbindung der Wahl mit der Berufung festgelegt, kommt nun die zum Gebiet der Lehre von der Berufung gehörende Frage über das „Wie?" derselben und diese wird nun selbstverständlich nicht aus sedes über die Wahl, sondern über die Berufung durch die Gnadenmittel gegeben cf. 709, 27. Entsprechend dem eben dargelegten werden die Erwählten auch als Hörer des Worts beschrieben nach Joh. W. cf. (710, 30). Verächter des Worts sind also nicht für Auserwählte zu halten. 712, 39.

Daß die Erwählungslehre Trost im Kreuz geben solle, wird wiederum aus sedes bewiesen Röm. 8 (714, 48. 49.), Röm. 9, cf. 715, 50.

Es wird der schon früher behandelte Punkt, daß die Wahl nicht nude betrachtet werden soll, noch einmal aufgenommen in der Form, daß sie nicht außer Christo, sondern in Christo betrachtet werden müsse. Daß es so sei und also ein zum Wesen der Wahl gehörendes sei, das wird nicht aus irgend welchen Sprüchen, sondern aus sedes bewiesen, nämlich Eph. 1, 4. ff. (718, 65)

Der Artikel dringt auch auf den wichtigen Unterschied dessen, was Gott von der Erwählung geoffenbart hat und dessen, was er nicht offenbart hat (715, 52) und warnt dagegen, daß man in dem, was Gott von diesem Geheimnis verborgen habe, wollte forschen, den eignen Gedanken folgen, schließen oder grübeln, (statuere aliquid ratiocinari) warnt also vor allem Versuch, zurechtlegen zu wollen, was in dem Wort, wie es lautet, als dessen bedürftig erscheint. Diese Erklärungen werden wieder auf eine Lehrstelle oder sedes, nämlich auf Röm. 11, 33. ff. gegründet (716, 55. cf. 717, 63).

Wir dürfen auf Grund der gegebenen Nachweise mit vollem Recht sagen, daß in Artikel XI der Schriftbeweis für alle Wesensteile der Lehre von der Erwählung und zumal für die allerwichtigsten Teile durchaus nur aus den Lehrsitzen der Erwählungslehre geführt wird. Nur aus solchen wird der rechte Begriff der Wahl entnommen, nur aus solchen wird die Stellung der einzelnen Lehrteile zu einander erklärt, nur aus solchen wird festgestellt, in welcher Verbindung die Erwählung mit anderen Lehren steht. Wenn man dies übersieht und derartigen wirklichen Beweisen für die Gnadenwahl selbst die Schriftbe-

weise gleichstellt, welche zu weiterer Erklärung und Ausführung eines Stückes dienen, dessen wesentliche Verbindung mit der Wahllehre durch Lehrsitze festgestellt war und nur durch diese festgestellt werden konnte, so kann durch solchen Mangel an klarer Unterscheidung die Meinung sich bilden, daß die Konkordienformel den Schriftbeweis für das Wesen eines Lehrartikels nicht nur aus dessen anerkannten Lehrsitzen, sondern auch aus manchen anderen Stellen führe. Diese Meinung ist ungegründet, wie gezeigt. Die Art des Schriftbeweises in der Konkordienformel ist also ganz unzweifelhaft eine solche nicht, daß sie die Behauptung, daß als rechte analogia fidei das Schriftganze vornehmlich zur Aufstellung der Glaubenslehren anzuwenden sei, als richtig bestätigte. Ad. Hönecke.

Die Analogie des Glaubens.

Eine hermeneutische Untersuchung.

(Fortsetzung.)

III. Geschichte der Analogie des Glaubens.

Wenn wir die Geschichte des Begriffs "analogia fidei" in die älteste Zeit hinein verfolgen, dann müssen wir uns bemühen, daß wir nicht durch die Ausdrücke, welche in anderen Zeiten dem unserigen ähnlich lauten, irregeleitet werden, indem wir einfach unsere Auffassung in jene Ausdrücke legen. Wir müssen vielmehr jedesmal den Ausdruck da, wo wir ihn finden, aus den Auffassungen seiner Zeit, aus den Streitigkeiten und Gegensätzen und aus dem jedesmaligen Stand der geistigen Entwicklung verstehen.

Da ist von vornherein auf die Gegensätze zu achten, die in großen Zügen drei verschiedene Zeiten beherrschen.

1. In der alten Kirche handelt es sich um den Gegensatz des Glaubens gegen die Einflüsse der heidnischen Philosophie, Glaube gegen Unglaube. Erst nach und nach wird der klassische Denkapparat den biblischen Gedanken angepaßt. In dieser und durch diese Geistesarbeit entstehen die ketzerischen Einflüsse, die zuerst im Gnosticismus und dann im Arianertum und seinen Abzweigungen sich gegen die Wahrheit auflehnen.

Die Lehre der Schrift siegt, aber im Laufe der Zeit haben sich doch heidnische Auffassungen, die zunächst auf der Peripherie

liegen, festgesetzt und schließlich auch die Hauptlehren überwuchert. Dazu gehört unter anderem die Lehre von der Tradition. Die ist dann durch das ganze Mittelalter hindurch herrschend gewesen.

2. Dann kam die Reformation. Da war der Gegensatz: Schrift und Tradition. Und zwar handelte es sich um eine Tradition, die schier nichts mehr vom Evangelium übrig hatte, also reine Lehre gegen falsche Lehre. Zwar trennt sich dann die reformierte Kirche von der lutherischen, aber die Gegensätze, die hier vorliegen, sind eben aus dem Gegensatz gegen die römische Irrlehre herausgeboren; und von derselben Natur sind die, welche innerhalb der lutherischen Kirche zwischen Philippisten und Flacianern, zwischen Synkretisten und Orthodoxen den Streit erregten. Durch das ganze 16. und 17. Jahrhundert stehen sie auf derselben Stufe geistiger Entwicklung im Vergleich zur alten und neuen Zeit, nur mit dem Unterschied, daß das 16. Jahrhundert etwas Jugendfrisches, das 17. dagegen etwas Greisenhaftes hat. Auch hier haben wir wieder den Vorgang wie in der vorigen Periode. Infolge der Streitigkeiten setzen sich gewisse irrtümliche Anschauungen besonders in der Methode fest, und am Ende des 17. Jahrhunderts weht doch ein etwas anderer Geist durch die lutherische Kirche als zu Luthers Zeit. Hier hieß es ganz unbedingt: Die Schrift über alles. Dort aber hatte sich wenigstens in der Methode die Praxis herausgebildet, vorwiegend aus den Bekenntnisschriften und den Vätern zu schöpfen, an Stelle der Exegese die dogmatische Entwicklung zu üben, an Stelle des klaren Wortlauts die Analogie des Glaubens zu setzen.

3. Das ist nun der Gegensatz, in welchem wir in der neusten Zeit stehen innerhalb eines Teiles der lutherischen Kirche, der sonst sich von allen andern Schattierungen des lutherischen Namens dadurch unterscheidet, daß ihm Schrift und Bekenntnis unbedingt teuer sind. Dieser Gegensatz hat bisher nie so klar ausgesprochen vorgelegen. Deshalb ist es nötig, daß man die Anklänge davon, die man irgendwo früher findet, erst sorgfältig in ihrem geschichtlichen Zusammenhang prüft, ehe man konstatiert, daß die Kirche je und je, so oder so gelehrt habe.

Schon im 3. Jahrhundert tritt bei Irenäus und Clemens von Alexandrien der Ausdruck regula fidei auf. Aus diesem hat sich bis zur Reformation hin die Idee der analogia fidei gebildet. Aber bei den beiden Kirchenvätern ist schon nach ihrer besonderen theologischen Stellung je etwas anderes unter dem Worte zu verstehen. Der Unterschied geht auf die verschiedenen Schulen über

und wird erst ausgemerzt dadurch, daß die orientalische Kirche im Mittelalter aus dem Zentrum der Geschichte ausscheidet. Schon in der altkatholischen Kirche haben wir die drei Schulen: Die alexandrinische, die nordafrikanische, die kleinasiatische. In der kanonisch-katholischen Zeit geht aus der kleinasiatischen die antiochenische hervor. Der Unterschied zwischen diesen Schulen, soweit er für unsere Untersuchung in Betracht kommt, ist der, daß die Alexandriner die Neigung haben auf neuplatonischer Grundlage zu spekulieren. Die Kleinasiaten und später die Antiochener dagegen üben einfache schlichte Exegese, lassen sich aber durch den alexandrinischen Gegensatz später oft in solcher Weise an dem Wortlaute festhalten, daß sie den geistlichen Charakter der Schrift aus dem Auge verlieren. Die Nordafrikaner und die daraus vorwiegend später hervorgegangene Theologie der römischen Kirche stehen beidem gegenüber. Sie sind der Exegese etwas fern, weil ihnen die Sprachkenntnisse fehlen; und das Spekulieren mögen sie nicht, weil es ihrem praktischen Charakter fremd ist.

So kommen sie auf das Betonen der Kirchenlehre. Die ecclesia docens, die in der römischen Kirche nachher alles beherrscht, bildet sich hier aus.

Diese Unterschiede machen sich nun auch geltend bei dem Gebrauch des Ausdruckes regula fidei und seiner Fortentwicklung.

Die Alexandriner stehen in unmittelbarem Verhältnis zur Schrift, aber sie bilden das im Schriftwort gegebene Material nach einer vermeintlich höheren Einsicht weiter aus.*)

Dabei richten sie sich nach einer παράδοσις (Traditio), die ohne Schrift (ἀγράφως) von den Aposteln einigen Wenigen überliefert ist. Diese ist dann auch durch die Bibel allen überliefert, aber sie ist nur τοῖς γνωστικοῖς fruchtbringend. Diese haben τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας, die Regel der Wahrheit, von der Wahrheit selbst erfahren. Diese ist in der kirchlichen Überlieferung (ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις) niedergelegt, und wer nicht durch den Glauben daran dem Herrn angehört und treu ist, muß auf menschliche Ketzereien verfallen. Die Schrift und die Rede des Herrn ist der Prüfstein, um die Dinge ausfindig zu machen. Nur der ist ein γνωστικός, der in den Schriften alt geworden ist und in der Lehre die rechte apostolische und kirchliche Spur (τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων) festhält, indem er von dem Herrn, dem Gesetze und den Propheten angeleitet wird, die Beweise zu finden, wenn

*) Diese Citate aus den Kirchenvätern der alten Kirche habe ich nicht selbst gefunden beim Lesen ihrer Schriften, sondern sie sind aus den hermeneutischen Werken, besonders aus dem von Henrik Nic. Klausen genommen und um Raum zu sparen noch sehr verkürzt. Die Masse des auf die Weise vorliegenden Materials genügte, um ein eigenes Urteil zu gewinnen.

er sie sucht. Alles verhält sich den Verständigen wahr und richtig, wenn sie die vom Herrn bestätigte, mit der Kirchenregel (κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα) übereinstimmende Auslegung der Schriften so bewahren, wie sie sie empfangen haben. Die kirchliche Regel ist aber der Einklang und die Zusammenstimmung (ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία) des Gesetzes und der Propheten mit dem Bunde, der von der Erscheinung des Herrn herrührt.

Deshalb können die Ketzer auch beim Gebrauch der Schrift nicht zur Wahrheit kommen, weil ihnen der Schlüssel fehlt.

So stellt Clemens Alexandrinus in den Stromata die Sache dar. Wesentlich stimmt Origines damit, wenn er in seinem Hauptwerk Περὶ ἀρχῶν von der von den Aposteln überkommenen Glaubenslehre redet und sie von den Ansichten einzelner Lehrer unterscheidet. Er faßt bei seiner Beweisführung diese kirchliche Lehre mit den heiligen Schriften in eine Einheit zusammen, nennt sie κανὼν τῆς ἀληθείας, κανὼν τῆς πίστεως. Aber er macht einen Unterschied zwischen πίστις und γνῶσις. Die erstere ist für das Volk, die zweite für den Theologen. Daher auch ein doppelter Sinn der Schrift: τὸ βλεπόμενον, was vor Augen liegt, und τὰ ἐναποκείμενα, das tiefer Liegende.

Wenn diese Schule nun über die Auslegung im letzteren Sinne redet und sich gegen den Gnosticismus wendet, dann hat sie wohl die rechten Anweisungen:

„Es ist Mißbrauch der Schrift, wenn man, anstatt die Totalität und die gegenseitige Verbindung der Schrift zu berücksichtigen, dasjenige, was zweideutig gesagt ist, auswählt und mit eigenen Ansichten in Verbindung bringt, indem einzelne zerstreute Äußerungen ausgepflückt werden, deren bloße Worte benutzt werden, ohne auf die Bedeutung Acht zu geben; — die Wahrheit wird aber nicht dadurch gefunden, daß man die Bedeutungen umsetzt, sondern dadurch, daß man bedenkt, was vor dem Herrn und dem allmächtigen Gott genehm und recht sei, und dadurch, daß man dasjenige, was nach den Schriften bewiesen wird, aus eben diesen Schriften bestätigt." Strom. VII., p. 757 s.

Aber die Ausdrucksweise ist der mystisch philosophischen Art der Neuplatoniker entsprechend oft unklar, und sie kommen aus den Schwierigkeiten nicht heraus. Origines sagt:

„Es kommen in der Schrift oft σκάνδαλα καὶ προσκόμματα vor, indem der Heilige Geist die Wahrheit oft an dasjenige, was nicht geschehen ist, nicht einmal geschehen kann, geknüpft hat, damit die Schärfersehenden durch solche Beispiele von der Notwendigkeit, einen Gottes würdigen Sinn zu suchen, überzeugt werden mögen." Hom. in Jerem. IV. 15.

Solche ἀδύνατα καὶ ἄλογα sind die Erzählungen von der Blutschande Lots, den beiden Weibern Abrahams, Jakobs, das mosaische Sabbatsgesetz, chronologische und historische Differenzen u. s. w.

Wir sehen also, daß die παράδοσις, die sich dann mit dem κανὼν

τῆς ἀληθείας oder τῆς πίστεως deckt, nicht einfach die in den Schriften der Väter oder gar in dem kirchlichen Symbolum vorliegende Kirchenlehre bezeichnet, sondern den kirchlichen Gemeingeist, das allgemeine christliche Bewußtsein. Dieses hat seinen Sitz in der Schrift selbst und ist der Schrift eigener aus ihrem Buchstaben herausgetretener und in das Leben der Gemeinschaft übergegangener Geist, der hier als oberster Leiter der Schriftauslegung geltend gemacht wird.

Das Resultat war eine Spekulation gerade wie bei den Gegnern, den Gnostikern, die „beständig das, was ihnen wahr und einleuchtend erschien, demjenigen vorzogen, was in den Propheten und Evangelien gesagt ist." Strom. VII., p. 758.

Mit Hülfe dieser Methode konnte das fromme Gemüt jener Zeit leichter die in der Schrift vorkommenden Schwierigkeiten überwinden, als durch eigene Arbeit mit dem in der Schrift Gegebenen ins Klare zu kommen.

Das war also Konstruktion gegen klaren Wortlaut, zusammengefaßt in den Ausdruck κανὼν τῆς πίστεως.

Irenäus, von der kleinasiatischen Schule, stand in seinem Kampfe gegen die Gnostiker, welche die Schrift nach mündlicher Überlieferung und nach einer erdichteten Weisheit auslegen wollten, die sie von sich selbst erfanden. Er hat noch nicht den Ausdruck „Analogie des Glaubens." Statt dessen sagt er Regula veritatis, fidei.

Diese Ausdrücke sind aus dem Gegensatze gegen die Gnostiker zu verstehen. Diese erdichteten auf der Grundlage der neuplatonischen Philosophie in mystisch phantastischem Gedankenspiel eigene Gespinnste über die Heilslehre und griffen die neutestamentlichen Schriften als unzuverlässig an. Marcion († 170) hatte deshalb einen eigenen neutestamentlichen Kanon aufgestellt. Demgegenüber sagt Irenäus:

„Wenn man, indem man die Schriften erklärt, nicht von demjenigen ausgeht, was in ihnen sicher und unbestreitbar ist, so wird die regula veritatis bei niemand zu finden sein. Alle Freunde der Wahrheit müssen gestehen, daß es unverständig und ein tollkühnes Wagnis ist, dasjenige zu verlassen, was gewiß, unzweifelhaft und wahr ist. Adv. Hor. II, 46.

Die Schriften sind vollkommen, vom Worte Gottes und seinem Geiste herrührend; wir aber, die wir geringe und schwache Anfänger sind, bedürfen außerdem noch der Einsicht in die Mysterien derselben.... Da wir aber die Wahrheit selbst und das vor Aller Augen vorgetragene Zeugnis von Gott zur Regel haben, ziemt es uns nicht, indem wir zwischen verschiedenen Erklärungen über allerlei Fragen unstät hin und her schwanken, das feste und wahre Wissen von Gott wegzuwerfen. II, 47.

Die größere oder geringere Einsicht besteht nicht darin, daß man das Gegebene (*τὴν ὑπόθεσιν*) ändert....sondern darin, daß man alles, was in den Gleichnissen enthalten ist, ausfindig macht. I, 4.

Zur wahren Gnosis gehört scripturarum tractatio plenissima, die weder irgend welchen Zusatz noch irgend ein Wegschneiden gestattet, ferner ein Lesen (des Textes) ohne Verunstaltung et secundum scripturas expositio legitima et diligens et sine periculo et sine blasphemia. IV, 63. 66.

Hiezu gehört vornämlich, dasjenige zum Grunde zu legen, was in den heiligen Schriften *φανερῶς καὶ ἀναμφιβόλως* gesagt ist. So wird *ὁ ὑγιὴς νοῦς κα ἀκίνδυνος καὶ εὐλαβὴς καὶ φιλαληθὴς* erworben, und wer demgemäß auslegt, sine periculo absolvit, et parabolae ab omnibus similiter absolutionem accipient.

Wer die Regel der Wahrheit *τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας*, die er bei der Taufe empfangen hat, unverrückt festhält, der wird Namen, Ausdrücke und Parabeln der Schrift verstehen, ohne den gotteslästerlichen Inhalt, der ihnen beigelegt wird, zu erkennen. Die wahre Gnosis ist die Lehre der Apostel und das ursprüngliche *σύστημα* der Kirche über die ganze Welt. Deshalb muß man, wenn über eine Frage Streit entsteht, zu den ältesten Gemeinden seine Zuflucht nehmen, um aus ihnen sichere und klare Kunde zu schöpfen. I, 1. N. 20. III. 2. 4. N. 63.

Diese Tradition hängt auch in Bezug auf ihre Zuverlässigkeit zusammen mit der Succession der Bischöfe.

Daraus geht hervor, daß Irenäus jegliche philosophische Konstruktion verurteilt. Seine regula fidei ist zweierlei: 1. Der objektive Komplex von Schriften, die als von den Aposteln herrührend, gesichert sind. 2. Die aus diesen gezogene und konstant in der Kirche vorgetragene Heilslehre.

Wir haben hier also die andere Auffassung, welche wir in dem Ausdruck Analogie des Glaubens bekämpfen. Es ist aber nicht zu verkennen, daß es sich um das praktische Bedürfnis, wie man in der Kirche lehren soll, handelt, und daß auf der anderen Seite die unbedingte Geltung des klaren Wortlautes feststeht. Was ferner die Bedeutung des Ausdruckes regula fidei betrifft, so finde ich keinen Grund, von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes fides im subjektiven Sinne abzuweichen. Es handelt sich um die regula, nach welcher die Kirche glauben soll.

Endlich ist die Unbeholfenheit zu beachten, mit exegetischen Dingen umzugehen, daß Irenäus, wie auch schon oben die Alexandriner, grammatisch-stilistische Dinge, wie figürliche Rede, Gleichnis und dergleichen nicht zu unterscheiden weiß von Typus und Lehrgehalt. Bei den ersteren, da es sich doch nur um Verständnis des Wortlautes handelt, eine regula *fidei* anzuwenden, hat keinen Sinn. Das ist aber eine Unklarheit, die von hier übergeht durch die mittelalterliche Kirche in die Reformation, und Lu-

ther und auch die Theologen des 17. Jahrhunderts laborieren noch daran.

Tertullian, als praktischer Nordafrikaner, ist aller Spekulation abhold. Bei ihm, wie auch später bei Cyprian und Augustin, kommt aber noch hinzu, daß sie des Hebräischen und Griechischen nicht mächtig sind. Daher wird hier die regula fidei des Irenäus noch mehr in dem kirchlichen Sinne betont. Sie ist für den Christen verbindlich. Darnach soll sich sein Glaube richten. Darnach will man seine Zugehörigkeit zum Christentum erkennen. Dazu sollen die Christen in jener Zeit des Kampfes, der Verfolgung und des Leidens stehen. Darum sollen sie sich scharen als um ein Panier, das sie hochhalten, das sie vereinigt, das sie verteidigen gegen alle Angriffe. Deshalb nennt er es una sola immobilis et irreformabilis.

Auf der anderen Seite hatte Tertullian doch ganz nüchterne Ansichten von der rechten Schriftauslegung.

Er gibt in seinem Kampfe, den er in etwas einseitiger Weise, seinem Charakter angemessen, führte, zu, daß vieles in der Schrift figürlich durch Rätsel und Gleichnisse angedeutet sei, und daher anders, als die Worte *lauten*, verstanden werden müsse.

"Verba non solo sono sapiunt, sed et sensu; neque auribus tantum modo audienda sunt, sed et mentibus." Scorp. c. 7.

(Die Worte haben ihre Bedeutung nicht nur in ihrem Laut, sondern in ihrem Sinn, sie müssen deshalb nicht nur mit den Ohren, sondern auch mit dem Verständnis aufgefaßt werden.)

Auf der andern Seite sagte er aber:

„Wenn man alles im Alten und Neuen Testamente bildlich verstehen wollte, dann würden die Bilder selbst nicht gedeutet werden können, wenn nicht Wahres vorgetragen wäre, nach welchem die Bilder gedeutet werden könnten; — res in litteris tenentur, et litterae in rebus leguntur. Also nicht *immer* noch in *allem* ist die allegorische Form in der prophetischen Rede vorhanden, sondern zuweilen und an einigen Stellen. Wenngleich durch die Parabeln das Licht des Evangeliums nicht verdunkelt wird, so dürfen doch Sätze und Erklärungen, deren Inhalt *offenbar* ist, keineswegs *anders*, als wie sie lauten, verstanden werden." De resurr carn. n. 20. 33.

Indem er die allegorische Erklärung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn anführt, welche durch die beiden Söhne das jüdische und das christliche Volk und ihr gegenseitiges Verhältnis bezeichnet wissen will, gibt er nicht nur eine genaue Widerlegung, sondern nützt auch die Gelegenheit, um das Geschmacklose und Unerlaubte in dergleichen Auslegungen herauszustellen:

„Wenn auch alles wie in einen Spiegel passen könnte, so muß man sich doch in der Auslegung insbesondere vor diesem Einen hüten, daß nicht die Wahrheit in den Vergleichungen anderswohin geleitet werde, als wohin es der Inhalt jedes Gleichnisses angibt. Wir erklären nicht die materias aus den Gleichnissen, sondern die Gleichnisse aus den materiis; und es liegt uns nicht viel daran, durch Auslegung alles gleichsam herauszuzwingen, wenn wir uns nur vor allem hüten, was dagegen streitet: warum es gerade 100 Schafe und 10 Drachmen sind u. s. w.; denn solche Kuriositäten erregen Verdacht und leiten die Spitzfindigkeit der gezwungenen Erklärungen von der Wahrheit ab. Es gibt Verschiedenes, welches nur dahin gesetzt ist, zur Anlage, Ordnung, Vervollständigung des Gleichnisses, damit es darauf hindeute, wozu das Beispiel gewählt worden ist. Wir wollen aber in den Schriften jedenfalls lieber etwas weniger sehen, als etwas Schriftwidriges; wir sollen ebensowohl die Meinung des HErrn als sein Gebot heilig halten; Übertretung in der Auslegung ist nicht geringer als Übertretung im Leben." De pudicit. c. 8. 9

Daraus geht hervor, daß der Ausdruck regula fidei in dem Sinne aufgefaßt wurde, daß man nach ihr lehren, sich zu ihr bekennen soll. Dabei bleibt aber stehen, daß die Schrift allein unmittelbar Quelle und Norm der Auslegung ist und zwar auch gegenüber der regula fidei, wenngleich dieser Gegensatz noch nicht vorliegt.

In der folgenden Periode haben wir in der griechischen Kirche die Alexandriner und die Antiochener. Zu den ersten gehören Athanasius und die drei großen Kappadokier. Zu den andern vornehmlich Chrysostomus. Diese haben an den bisherigen Aufstellungen nichts geändert, außer daß die ersteren nicht in den falschen Ton des origenistischen Allegorisierens und Spekulierens gerieten.

Athanasius ist Kampftheologe und Dogmatiker und nicht eigentlich Exeget. Sein Eintreten gegen den Arianismus hält ihn beim klaren Wort Gottes, wenn er z. B. darauf aufmerksam macht, daß das der gefährlichste Mißbrauch der Schrift sei, wenn die Ketzer nach dem Laut die Worte richtig zu verstehen scheinen und doch Sätze annehmen, die der Schrift fremd sind. Man müsse den Kontext beachten, Gelegenheit, Person, Sache, Zweck in Betracht ziehen, damit nicht aus Unverstand der rechte Sinn verfehlt werde.

Ohne sich sonderlich auf hermeneutischem Gebiet hervorzutun, hat Athanasius doch das Einfältigste und Nüchternste in der ganzen alten Kirche darüber gesagt.

Von den drei großen Nachfolgern des Athanasius ist Basilius der Große der bedeutendste. Gegen die Allegoristen tritt er ür den klaren Wortlaut ein. Er sagt:

„Diejenigen, welche die einfachen Bedeutungen (κοινὰς ἐννοίας) des Geschriebenen nicht zugeben, sagen, daß Wasser nicht Wasser, sondern ein anderes Naturding sei, erklären eine Pflanze und einen Fisch nach ihrer eigenen Meinung. . . . Aber was mich betrifft, wenn ich Gras nennen höre, verstehe ich darunter Gras; ich nehme Pflanzen und Fische und Tiere und Vieh, alles wie es gesagt ist; denn ich schäme mich des Evangeliums nicht. Andere haben versucht, durch gewisse παραγωγαὶ καὶ τροπολογίαι der Schrift durch ihren eigenen Scharfsinn eine Würde zu erteilen; solches aber ist die Sache dessen, der sich selber weiser dünkt als die Rede des Geistes, und unter dem Vorwande auszulegen, sein Eigenes hineinbringt. Wie es also geschrieben steht, muß es verstanden werden. Hom. in Hexaem. 9 n. 1.

In einer andern Stelle redet er heftig gegen die Origenisten, welche unter dem Vorwande von ἀναγωγὴ καὶ νοήματα ὑψηλότερα zu Allegorien Zuflucht nehmen. Solche Auslegungen sind ὀνειράτων συγκρίσεις καὶ γραώδεις μύθοι."

Basilius Bruder, Gregor von Nyssa, gibt als die Aufgabe des Auslegers an:

„Den Sinn der Worte (τῶν ῥημάτων διάνοιαν) ausfindig zu machen, so daß der Text seine eigentümliche Bedeutung behält (τῆς λέξεως μενούσης ἐπὶ τῆς ἰδίας ἐμφάσεως. L. I. p. 6, 43. 43.

Gerade so redet Chrysostomus, der Hauptvertreter der eigentlich exegetischen Schule, der antiochenischen. Seinen Vorgängern Diodor und Theodor ist zwar Rationalismus vorzuwerfen. Chrysostomus aber steht mitten in der rechten Stellung zur Schrift und ist dazu der bedeutendste Exeget der alten Kirche.

Er verlangt, das man sorgfältig Grammatik und Zusammenhang beachte. Nachdem er diese Gedanken bis ins Kleinste festgelegt, wendet er sich gegen die Allegorie damit:

„Daß er jede willkürliche Behandlung des Wortes durch Zusatz oder Wegnahme, Veränderung oder Verdrehung (πλεονασμὸς ἢ ὑφαίρεσις ἢ διαστροφὴ ἢ μεταβολὴ) als eine κακουργία τοῦ διαβόλου, durch welche verderblichen Lehren Tor und Tür geöffnet wird, vermieden wissen will." Hom. in Ter. n. 3.

„Wir sollen nicht selbst diese Gesetze beherrschen wollen, sondern die Meinung der Schrift befolgen, und so τὸν τρόπον τῆς ἀλληγορίας anwenden; denn dieses Gesetz wird überall behauptet in der Schrift, daß wo sie allegorisiert, da fügt sie selbst die Auslegung der Allegorie hinzu, damit nicht die Begierde derer, die allegorisieren wollen, überall aufs Geradewohl ungestraft umherstreifen solle." Hom. in Tes. c. 5 n. 3.

Man sieht, es ist nicht mehr die Rede vom κανὼν τῆς πίστεως. Denn die Origenistischen Streitigkeiten haben mit der Allegorie auch die entsprechende alexandrinische Ausdrucksweise in Verruf gebracht. In der Tätigkeit des Chrysostomus ist übrigens der Gegensatz eben gegen die Allegorie maßgebend; und man darf seine Sätze wohl in unserm Sinne auffassen, in sofern sie gegen die zu sehr vergeistigte regula fidei der alten Alexandriner gerichtet sind.

Über die regula fidei im Sinne der Occidentalen, die übrigens jetzt schon anfing die herrschende Meinung zu werden, läßt er sich nicht aus. Nach dem damaligen Stand der Erkenntnis ist wohl anzunehmen, daß Chrysostomus gerade so dachte wie sein großer, etwas jüngerer Zeitgenosse, Augustin.

Der Afrikaner Augustin war nicht mit besonderer Sprachkenntnis ausgerüstet. Zugleich hatte er bei seinen theologischen Arbeiten ein vorwiegend dogmatisch-polemisches Interesse. Man sollte meinen, er hätte sich deshalb wenig zum Exegeten oder gar zum Hermeneutiker geeignet. Tatsache ist auch, daß er durch die angegebenen Umstände einerseits ins Allegorisieren geriet, andererseits eine Regel aufstellte, welche dazu half, daß die falsche Idee von der Analogie des Glaubens maßgebend wurde bis zu Luthers Zeit und darüber hinaus.

Demnach hat Augustin auf seine Weise viele exegetische Schriften verabfaßt und bei der Gelegenheit hermeneutische Regeln festgelegt. Was ihm die Überlegenheit vor andern gab, war die Geistesklarheit, mit welcher er überall das Wesentliche der christlichen Wahrheit ergriff und ins Mittel stellte, daß er die Verstümmelung der heiligen Schrift durch die Manichäer, die täppische Buchstabenkunst der Donatisten, und die schwankende Halbheit der Pelagianer sieghaft angriff. „Er ist ein großer Geist, der sich in der Fülle der christlichen Ideen mit sicherem Takte bewegt und darum für seine Zeit auch trotz seiner Mängel maßgebend sein konnte für die Exegese. Das hat ihm auch das hohe Lob Luthers eingetragen, das dieser W. III. S. 2788 ausspricht.

Seine hermeneutischen Aufstellungen wenden sich auch gegen das Allegorisieren. Da hat er — um der Citate nicht zu viel zu machen — ungefähr die Gedanken Tertullians und Irenäus. Ich führe nur eines an.

Um dunkle Stellen zu erklären, muß man den Zusammenhang, verwandte Stellen und den wesentlichen Inhalt der christlichen Lehre in Betracht ziehen. Wenn der eigentliche Sinn die Wahrheit des Glaubens oder das sittliche Gefühl gegen sich habe, dann müsse der uneigentliche Sinn der Worte festgehalten werden. Wo trotzdem die Auslegung zweifelhaft sei, müsse man annehmen, daß der Inhalt außerhalb des Kreises der wesentlichen Wahrheiten des christlichen Glaubens liege. Vor allem solle man sich an die Glaubensregel halten (praescriptio aliqua et regula fidei veritatis), die im consensus ecclesiae zu suchen sei, damit man nicht des katholischen Glaubens verfehle, wie die Schrift selbst lehre." (Aus mehreren Citaten zusammengestellt.)

Nichts wesentlich anderes sagt der eigentliche Exeget der latei-

nischen Kirche Hieronymus, der ein Zeitgenosse Augustins ist, der diesen Ruhm aber mehr durch die Quantität als durch die Qualität seiner Arbeit erlangt hat.

Augustin ist maßgebend geworden fürs ganze Mittelalter. Bald nach ihm setzte die Zeit ein, da man nur noch kompilatorisch ohne Geistesfrische arbeitete mit sehr wenigen Ausnahmen.

Es haben noch Leute wie die Benediktiner Druthmar und Rupertus, die Franziskaner Bonaventura und Nikolaus Lyranus und endlich der pariser Universitätskanzler Gerson auf die Bedeutung und Geltung des Wortsinns hingewiesen, aber jeder sagte schließlich, „er wolle nichts assertive sive determinative geredet haben. Es sei das nur scholastice et per modum exercitii dictum und unterstehe correctioni sanctae matris ecclesiae.

Das stimmt durchaus mit dem Zug, der durch die gesamte Geistesarbeit des Mittelalters geht. Diese besteht darin, daß die K i r c h e h e r r s c h t. Unbesehen gilt, was die Kirche lehrt. Der Scholasticismus unternimmt die Sisyphusarbeit, diese Lehre, die weder in der Schrift steht noch sonst ein Recht hat, sondern wie ein Krebsschaden durch kompilatorische Zusätze um sich gewuchert hat, mit der Vernunft in Einklang zu bringen, und in diesem Sinne legte der große Dominikaner Thomas v. Aquino die alte Auslegungsregel von Tertullian, Irenäus, Augustin, von der regula fidei fest in dem neuen Ausdruck, den er aus Röm. 12. nahm: Alle Auslegung hat zu geschehen nach der Analogie des Glaubens.

Über das Verhältnis der regula fidei zum Taufsymbol, wie die beiden entstanden und erweitert wurden und sich gegenseitig bedingten, darüber kann man in Herzog Realencyklopädie Ausführliches finden. Mir kam es hier drauf an zu zeigen 1. Daß die regula fidei zunächst etwas ist, das man im Kampfe den Ketzern gegenüber aufstellte. Es ist also nicht eigentlich eine Auslegungsregel, sondern ein Panier, durch dessen Gebrauch sich Freund und Feind scheiden.

2. Daß die regula fidei eigentlich weiter nichts besagen soll, als das, daß nur ein gläubiger Christ recht auslegen kann durch Erleuchtung des Heiligen Geistes. Weil er aber dann im Glauben an die Kirchenlehre steht, so ergibt sich bald für die meisten Ausleger, daß sie n a c h der regula fidei ihre Tätigkeit üben.

3. Den Alten bleibt dabei die Regel klar, daß der Wortlaut der Schrift unbedingt maßgebend ist. Denn was sie von regula fidei sagen, gilt gegen die u n g l ä u b i g e n Feinde, die zum

Teil die Schrift gar nicht als Gottes Wort gelten lassen wollen oder es wenigstens nach ihrer Vernunft meistern.

4. In Bezug auf Hermeneutik bleibt die Unklarheit der Auffassung in Bezug auf rein sprachliche Dinge, daß der klare Gegensatz von Analogie des Glaubens gegen klaren Wortlaut gar nicht aufkommen kann, weil dieser nur entstehen konnte zwischen Leuten, die in Bezug auf die Anerkennung der Schrift als Norm und Fundament der Lehren einig sind.

Die Reformation hat den Ausdruck Analogie des Glaubens aus der vorigen Periode übernommen. Es ist aber ein bedeutender Unterschied in der Auffassung und Behandlung des Begriffs zu bemerken von Luther bis Calov hin. Das 16. Jahrhundert unterscheidet sich sehr vom 17. Und im 16. Jahrhundert steht auch Luther noch anders als Flacius und Chemnitz.

Der große Unterschied zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert ist der, daß in dem ersteren überhaupt nicht viel von der Analogie gemacht wird, weil da noch die systematischen Verarbeitungen fehlen. Diese kommen erst im folgenden Saeculum, und da ist es natürlich das Interesse, daß man sich ausführlich mit dem Begriff, der schon immer gelegentlich gebraucht wurde, und zwar im methodischen Zusammenhang mit der übrigen theologischen Arbeit auseinandersetzte. Daher liegt eine Fortbildung des Begriffs in diesem Jahrhundert vor über die unbestimmte Auffassung des vorigen Jahrhunderts hinaus.

Nirgends aber liegt klar der Gegensatz vor, um den es sich uns heute handelt, zwischen klarem Wortlaut und der Analogie des Glaubens.

Hören wir, was Luther zuerst von der Analogie sagt.

In Bezug auf die Kundschafter die Num. 13, 4 auf Gottes Befehl von Mose gesandt, nach Deut. 1, 25 aber vom Volke dazu gezwungen werden, heißt es W. III, 2042:

„Das ist der ganzen Heiligen Schrift Eigenschaft, daß sie durch allenthalb zusammengehaltene Stellen und Örter sich selbst auslegt und durch ihre Regel des Glaubens allein will verstanden sein. Und das ist aber und vor allem die sicherste Weise zu erforschen den Sinn der Schrift, so du aus Gegeneinanderhaltung und Wahrnehmung vieler Sprüche zum Verstande zu kommen dich befleißigst."

Von der Allegorie I, 923:

„Wenn ich ferner die Allegorien verwerfe, so rede ich von denen, die einer aus eigenem Geist und Verstand, ohne Grund der Heiligen Schrift erdichtet. Denn die andern, die man auf die Analogie und Richtschnur des Glau-

bens zeucht, zieren und schmücken nicht allein die Lehre, sondern trösten auch die Gewissen."

Dazu führt er das Beispiel Petri an, da er 1. Petri 3, 21 die Sündflut auf die Taufe anwendet; Joh. 3, 14 da Christus die Schlange in der Wüste auf sich deutet, und 1. Cor. 10, 4 da Paulus den Fels auf Christum zieht.

In Bezug auf den Fels, darauf die Gemeine gebaut ist, sagt Luther in der Schrift wider die Messe, XIX, 1601:

„Ein jeglich Wort soll man lassen stehen in seiner natürlichen Bedeutung und nicht davon lassen, es zwinge denn der Glaube davon."

Und wider die Sakramentierer schreibt er XX, 331:

„Die natürliche Sprache ist Frau Kaiserin, die gehet über alle subtile, spitzige, sophistische Dichtung; von der muß man nicht weichen, es zwinge denn ein offenbarlicher Artikel des Glaubens. Sonst bliebe kein Buchstabe in der Schrift vor den geistlichen Gaukeleien. . . . Denn es ist fährlich also mit Gottes Worten spielen, dadurch die Gewissen und Glauben sollen regiert werden. Darum soll es helle und gewiß sein und alles einen festen, sichern, guten Grund haben, darauf man sich möge tröstlich verlassen."

Bei den unzuverlässigen Punkten der hebräischen Schrift sagt er II, 2704:

„Darum frage ich nicht viel nach der jüdischen Rabbinen supra und infra. Es wäre besser, man läse die Schrift nach dem intra, und das Neue Testament gibt uns desselben rechten innerlichen Verstand, nicht den obersten oder untersten."

Wenn man dazu noch daran erinnert, daß Luther in seiner Epistelpostille zu Röm. 12, 6 gar nicht die fides als objektive fides quae creditur gelten läßt, dann hat man das Material, aus dem Luthers Stellung zur Analogie erhoben werden muß.

Da ist kurz folgendes klar:

1. Luther steht unter dem Bann der irrtümlichen hergebrachten Auslegung von Röm. 12, 6. Aber diese ist ihm noch nicht einmal ganz gewiß; daher seine verschiedene Rede darüber.

2. Er wendet die Analogie nur an bei Auflösung von Tropen, die wir heutzutage mit der Grammatik und Stilistik absolvieren. Figürliche Rede gehört zur Volkssprache. Das sieht man am Sprichwort. Darum versteht sie jedermann und es ist dazu nicht erst ein Glaubensartikel nötig. Luther scheint gegenüber Thomas v. Aquino die Analogie im Sinne der Alten Kirche als im Gegensatz gegen den Unglauben zu fassen.

3. Er läßt sie sich gefallen bei der Auslegung von dunkeln Stellen, gibt aber selbst nicht allzuviel darauf.

4. Er spricht im Zusammenhang damit vom Zusammen-

halten der Stellen, dem Gegeneinanderhalten und Wahrnehmen vieler Sprüche. Das bedeutet doch zunächst nichts anderes als die sprachhistorische Festlegung der Bedeutung von Wörtern und Sachen.

5. Er will schlechterdings nichts von begrifflichen Konstruktionen, oder dem geringsten Abweichen von dem ursprünglichen klar vorliegenden Sinn eines Wortes wissen, weil es gegen unser Begriffsvermögen wegen einer schon feststehenden Lehre sei. Das zeigt seine Argumentation in Bezug auf die Worte: Das ist mein Leib.

6. Luther wiederholt demgegenüber immer wieder, daß der Wortlaut stehen bleiben muß.

Gegen die heimlichen Deutungen von Jakobs Neigen gegen seines Szepters Spitze sagt Luther II, 2712:

„Wir aber folgen dem Verstande nach, welcher der einfältigste ist, und der sich mit der Schrift und Exempel Davids am allerbesten reimet. — Das wollte ich aber ganz gerne wünschen, daß man nur eine Translation oder Dolmetschung haben möchte; denn ich habe zu solchem Texte, der so mancherlei und ungleich ist, keine Lust; ja, ich bin aller aequivocation, das ist, da die Worte mehr denn einerlei Verstand haben, sehr feind, und man soll sich befleißigen, so viel als immer möglich ist, daß man aus den Worten des Textes einen rechten einfältigen Verstand nehmen und fassen möge, der sich fein mit der Grammatik reime; und wenn wir denselben haben, so schadet es darnach nichts, ob man auch Figuren und heimliche Deutungen im Texte suchen wollte."

In Bezug auf die Schlange Gen. 3 sagt Luther, III, 100:

„Da können wir nicht fürüber, wir müssen, wie ich immerdar sage, die Schrift in einem einfältigen bloßen Sinne, wie die Worte geben, bleiben lassen und keine Glosse machen. Denn es gebühret uns nicht, Gottes Wort zu deuten, wie wir wollen; wir sollen es nicht lenken, sondern uns nach ihm lenken lassen und ihm die Ehre geben, daß es besser gesetzt sei, denn wir es machen können." — (Vergl. das Citat Dr. Piepers auf Seite 112 dieser Zeitschrift, unten.)

In Bezug auf unsren Gegensatz steht mir also fest, daß Luther unbedingt festhält am klaren Wortlaut, und daß er jegliche Konstruktion unter der Ägide der Analogie des Glaubens verwirft. Was er sonst mit der Analogie des Glaubens anfängt, darüber erlaube ich mir kein Urteil, denn er sagt nicht viel darüber. Nur das möchte ich feststellen, daß ich wohl verstehen kann, wie bei dem großen klaren Geist die Unklarheit in Bezug auf diesen Ausdruck bestehen kann. Die Exegese von Röm. 12, 6, aus welcher derselbe hervorgeht, ist falsch. Luther scheint das auch zu fühlen. Daher seine verschiedene Darstellungsweise. Dennoch kam er nicht ins Reine mit der Sache, weil ihm auf den Ausdruck nicht viel ankam.

Er bequemt sich also der alten Gebrauchsweise des Ausdrucks an im Gegensatz gegen Thomas v. Aquino. Und eben damit ist nicht viel anzufangen.

Ich nehme nicht in Anspruch, daß diese Ansicht unbedingt feststeht. Aber das sage ich, wir können Luther für die positive Auslegungsart der Synodalkonferenz in Anspruch nehmen, und unsre Gegner können sich *nicht* auf ihn beziehen.

Wie steht's nun weiter mit Flacius und Chemnitz?

Der erste sagt in seiner Clavis:

Analogia igitur fidei Paulo est R. 12, 6. congruentia aut consonantia cum fide. Vult enim, ut omnis interpretatio Scripturae et omnis doctrina aut dogma vel etiam consilium aut conatus in Ecclesia consonet cum summa fidei aut doctrina christiana, quae jam in decalogo, evangelio, symbolis aut in Catechismo comprehensa est.... Quare etiam si viderentur habere aliqua verba sacrarum literarum aliquo modo eo tendentia, tamen admittenda non sunt, sed sensus illorum locorum diligentius est inquirendus.

(Die Analogie des Glaubens ist dem Paulus R. 12, 6. die Übereinstimmung und der Einklang mit dem Glauben. Denn er will, daß jede Auslegung der Schrift, jede Lehre, auch jeder Rat oder Vornehmen in der Kirche mit der Summa des Glaubens oder der christlichen Lehre, wie sie schon in den zehn Geboten, dem Evangelium, den Symbolen oder im Katechismus enthalten ist, stimme.... Wenn daher irgend welche Worte der Heiligen Schrift auf irgend eine Weise dahin (falsche römische Lehren) zu zielen scheinen, so muß das (die falsche Lehre) doch nicht zugelassen werden, sondern der Sinn jener Stellen muß *noch fleißiger untersucht werden*.)

Ähnlich in der Glossa zu Röm. 12, 6. Primum hic agit de bono prophetiae quod primarium est hoe est de interpretatione Scripturae, docetque ita eo utendum esse ne a summa christianae doctrinae articulorumque fidei aberremus. Sive prophetiam, scil. habemus, utamur ea secundum analogiam, ita ut consonet cum primariis axiomatis fidei, cujusmodi sunt articuli fidei.

(Zuerst handelt er von der Gabe der Weissagung, welche die vornehmste ist, nämlich von der Schriftauslegung und zeigt, daß sie so geübt werden muß, daß wir nicht von der Summa der christlichen Lehre und der Glaubensartikel abweichen. Haben wir Weissagung, so sollen wir sie der Analogie des Glaubens gemäß brauchen, damit sie mit den vornehmsten Grundsätzen des Glaubens wie z. B. den Glaubensartikeln stimme.)

Bei Chemnitz heißt es in seinen Loci theol. Pars II, p 154 a:

Est antem analogia fidei quando sumuntur praecipua et summa capita doctrinae coelestis, quae certa firma et perspicua sunt et in sententiis obscuris ambiguis et impropriis quaeritur talis interpretatio ut cum praecipuis illis articulis non pugnet sed consentiat. Dann folgen drei Hauptlehren als diese Summa. Contra hanc fundamentalem et fundatissimam sententiam Evangelii non debent pugnare illae promissiones de eleemosynis.

(Die Analogie des Glaubens ist das, daß man die vornehmsten und ersten Hauptstücke der himmlischen Lehre, welche gewiß, fest und klar sind, nimmt und dann bei dunkeln zweifelhaften und figürlichen Reden eine solche Auslegung trifft, die mit jenem Artikel nicht streitet, sondern stimmt.... Gegen diesen fundamentalen und festgegründeten Sinn des Evangeliums dürfen jene Verheißungen in Bezug auf das Almosen nicht streiten.)

In diesen Stellen kommt unsre Frage, klarer Wortlaut gegen Analogie, gar nicht zur Geltung, sondern es handelt sich um dunkle Stellen und deren Auslegung. Wenn wir von eigentlicher Exegese reden, da die Auslegung als unfehlbarer Sinn des Heiligen Geistes gelten soll, dann meint man doch nicht Aufstellungen über dunkle Stellen, die so oder anders sein können, wenn sie nur nicht gegen die Fundamentalartikel verstoßen, wie Luther in einem obigen Citat sagte. Für den Exegeten gibt es doch etwas andres zu tun als fromme Betrachtungen anzustellen über Stellen, deren Sinn er doch nicht endgültig festlegen kann. Flacius sagt deshalb in seiner Clavis oben auch vorsichtig: sensus illorum locorum diligentius est inquirendus. Freilich wird ein andres Citat von Chemnitz angeführt:

Regula vera et certa est, quando absurditas litterae manifeste impingat in articulos fidei, tunc nondum retinendum esse το ῥητόν sed beneficio troporum quaerendam esse aliam interpretationem, quae consentanea sit articulis fidei.

(Die Regel ist wahr und gewiß, daß man in dem Falle, da der Wortlaut in unsinniger Weise gegen einen Artikel des Glaubens verstoße, denselben nicht festhalte, sondern vermittelst der figürlichen Rede einen andern Sinn finde, welcher mit den Glaubensartikeln stimmt.)

Das ist aber doch genau das, was schon oben gesagt ist.

Flacius und Chemnitz gehen scheinbar über Luther hinaus, als sie über analogia fidei eine bestimmte Definition geben, die nicht von dem Glauben als Ganzem redet, der identisch wäre mit der Schriftlehre, sondern von bevorzugten fundamentalen Glaubensartikeln. Eben deshalb traue ich ihnen auch nicht zu, daß sie von Auslegung in dem Sinne reden, wie die Sache jetzt im Streit ist, sondern allgemein als von einer praktischen Regel, welche die Auslegung in dem rechten Geleise halten soll. In dem Sinne sagt Melanchton, daß Luthers kleiner Katechismus die analogia fidei sei. Das wird doch niemand im Ernste gegen die Synodalkonferenz ins Feld führen? Nach meiner früheren Auseinandersetzung halte ich die Exegese von Röm. 12, 6 selbstverständlich auch bei diesen großen Helden der lutherischen Theologie für irrtümlich und erkenne sie als die Quelle der unrichtigen Anweisung über Auslegung von dunkeln Stellen.

51-1-20 ff

Im 17. Jahrhundert haben wir folgende Hermeneutiker: Wolfg. Franz, Wittenberg, 1619. Tractatus theol. novus et perspicuus de interpretatione maxime legitima. Joh. Gerhard, Jena 1610. Tractatus de interpretatione Scripturae sacrae. Sal. Glassius, Jena, 1623. Philologia sacra. Dan. Chamier, Jena, 1646. Panstratiae catholicae s. controversiarum de religione adv. Pontificios corpus. Joh. Conr. Dannhauer, Straßburg, 1654. Hermeneutica sacra. Aug. Pfeiffer, Leipzig, 1684. Thesaurus hermeneuticus.

Von diesen sagt der erste nichts über die Analogie, sondern fordert einfach, daß man den Wortlaut sorgfältig studiere nach dem Grundtexte.

Dagegen Gerhard stellt zuerst eine Definition auf über die Analogie und diese wird von Glassius fast wörtlich übernommen mit dem Wesentlichen der dazugehörigen Ausführung. Die drei Folgenden geben in ihren Schriften gelegentliche Auseinandersetzungen über die Sache, die in der Hauptsache auch nicht über Gerhards Aufstellungen hinausgehen.

Das Charakteristische in diesen Werken gegen die vorige Periode ist die Kompilation. Was die vorigen erarbeitet haben, wird gesammelt, geordnet, registriert, systematisiert.

Die exegetische Kraft hat merklich abgenommen. Gegen Ende der Periode gab's z. B. in Leipzig überhaupt keine exegetischen Vorlesungen mehr. Chamier und Dannhauer setzen sich in den genannten Schriften mit Ephraem Syrus, Beza, Grotius über Röm. 12, 6. auseinander. Diese haben die Auffassung der Stelle, welche in der ersten Nummer der Quartalschrift, freilich mit andern Mitteln, vertreten wurde. Was Chamier und Dannhauer dagegen setzen, ist nicht Exegese, sondern ein Räsonnement darüber, was von jener Exegese die Folge wäre. Das Resultat ist, daß sie bei der hergebrachten Auffassung von analogia fidei bleiben.

Diese Art ist charakteristisch für die theologische Arbeit des 17. Jahrhunderts überhaupt und für die Ausbildung des Begriffs analogia fidei im Besondern. Nun wollen wir aber sehen, was denn über die Analogie aufgestellt wird.

Gerhard, l. c. 61. Ex perspicuis illis Scripturae locis colligitur regula fidei, quae est summa quaedam coelestis doctrinae ex apertissimis Scripturae locis collecta. Partes ejus duae sunt: prior de fide, cujus capita praecipua exponuntur in Symbolo Apostolico, posterior de caritate, cujus summam explicat decalogus. 2 Tim. 1, 13 —

(Aus jenen hellen Stellen der Schrift wird die Glaubensregel zusammengestellt. Das ist eine Art Summa der himmlischen Lehre aus den klaren Schriftstellen gesammelt. Sie hat zwei Teile. Der erste handelt vom Glauben und seine Hauptstücke werden im Apostolischen Symbolum vorgetragen. Der andere handelt von der Liebe, deren Summa der Dekalog auseinandersetzt. 2. Tim. 1, 13.)

1. c. 130. 1. Scripturae interpretationem debere esse literalem et propriam. 2. A litera praesertim in fidei articulis non esse discedendum, nisi ipsa Scriptura improprietatem ostendat et exponat. 3. Nullum esse fidei dogma, quod non alicubi propriis et perspicuis verbis in Scriptura proponatur. 4. Regulam fidei acceptandam esse integram neque ejus partes sibi invicem opponendas esse. 5. Si in locis obscurioribus genuinum sensum non possmus assequi, tamen a regula fidei non esse discedendum.

(1. Man muß die Schrift nach ihrem unmittelbaren Wortlaut auslegen. 2. Vom Buchstaben darf man besonders in einem Glaubensartikel nicht weichen, es sei denn, daß die Schrift selbst das als unzulässig bezeichnet. 3. Was nicht irgendwo in der Schrift mit klaren Worten und ohne figürliche Rede gelehrt wird, ist keine Glaubenslehre. 4. Die Glaubensregel muß man g a n z anwenden und darf nicht ihre Teile in Gegensatz zu einander setzen. 5. Wenn wir bei dunkeln Stellen den eigentlichen Sinn nicht treffen können, dann darf man doch nicht von der Glaubeusregel abweichen.)

Was das heißt unter 4. in dem letzten Citat, das erklärt er genauer l. c. 154.

Si dicant regulam fidei nos cogere, ut a literali sensu discedamus, quia scilicet juxta regulam fidei asserendum sit, quod Christi corpus sit verum et naturale corpus. Item quod Christus suo corpore in coelum ascenderit: succurrit observatio quarta, regulam fidei acceptandam esse integram neque partes ejus sibi invicem opponendas esse.... Utrumque Scriptura docet.... Utrumque igitur credendum, neque alterum alteri opponendum.

(Es heißt, daß die Glaubensregel uns zwinge von dem Wortlaut abzuweichen, denn nach derselben müsse man sagen, daß Christi Leib ein wahrer und natürlicher Leib sei und ebenso daß Christus seinem Leibe nach gen Himmel gefahren sei. Da ist 4. zu beachten, daß man die Glaubensregel g a n z anwenden muß und ihre Teile nicht u. s. w....Beides lehrt die Schrift....Beides muß man daher glauben und darf nicht das Eine gegen das Andere setzen.)

Dasselbe findet sich fast mit denselben Worten in Glassius Philologia sacra II, 2, 2.

Da ist zuerst auffällig, daß das Wort analogia eine ganz andre Bedeutsamkeit bekommt als vorher. Im Griechischen, Röm. 12, 6 hat κατ' ἀναλογίαν präpositionellen Wert wie das Deutsche „entsprechend". Bei den Alten ist man durch ihren Begriff regula fidei, dem erst später das analogia aus Röm. 12 gleichgesetzt wurde, darauf gekommen, aus der analogia einen k o n k r e t e n Begriff zu machen, obgleich auch das erst völlig in

späterer Zeit geschah. Selbst als man schon darunter die Kirchenlehre verstand, war der Ausdruck so zu nehmen, daß es auf die fides ankam bei der Auslegung, und das Wort regula drückte nur die Art des Gebrauchs dabei aus.

So geht auch noch Luther mit dem Ausdruck um, wie wir schon gezeigt haben. Flacius und Chemnitz nähern sich freilich schon, wenn auch noch schüchtern, der Darstellung Gerhards: Est autem analogia fidei *quando etc.* Im 17. Jahrhundert dagegen ist die analogia der Hauptbegriff von den beiden. Daher die Ausdrucks- und Behandlungsweise, die sich auf des alten lateinischen Grammatikers Quintilians Auseinandersetzungen gründet.

Wenn Chemnitz schon eine Reihe von Fundamentallehren, freilich nur für den landläufigen praktischen Gebrauch nannte, so ist das bei Gerhard schon zu einer dogmatischen Kontrolle der Auslegung geworden, die man in der ὑποτύπωσις 2 Tim. 1, 13 vermittelst irrtümlicher Exegese fand.

Dannhauer entwickelt nun in seiner Hermenentica sacra den Begriff noch weiter. Er unterscheidet zwischen analogia attributionis und proportionis.

Bei der ersten handelt es sich um den Vergleich von Stellen desselben Schriftstellers, die von verwandten Dingen aber in scheinbar widersprechender Weise handeln und da eine durch die andre erklärt werden muß.

Die zweite hat es mit dem Vergleich von Stellen zu tun, die von disparaten Dingen handeln, die auch eines Ausgleichs bedürfen.

Mit dem ersten Falle haben wir es zu tun. Diese analogia attributionis hat zwei Termini. Den terminus a quo und den terminus qui. Der erstere ist die Stelle, welche mit der zweiten als der dunkleren verglichen wird. Die zweite bezieht ihre Erklärung und Auslegung von der ersteren. Darüber sagt er nun von dem terminus a quo: Er muß sein textus aliquis ejusdem autoris, clarissimus atque propriissimus Und das letzte Wort erklärt er so:

Propriissimus non solum ratione phraseos sed etiam ratione propriae sedis.... Et ratio est quia cogitationes autoris et sensus ejusdem semper sunt defixiores et occupationes adeoque certiores in eo loco ubi autor materiam aliquam docet ex professo quam ubi eam dicis gratia et perfunctorie tractat. — Idea boni interpret. XI. Hermen. s. II, 1, 7.

(Durchaus ursprünglich nicht nur was die Ausdrucksweise betrifft, sondern auch in Bezug darauf, daß es ein wirklicher Lehrsitz ist.... Das kommt da-

her, weil die Denkweise und der Sinn des Autors bestimmter und infolgedeß die Behandlung zuverlässiger ist an der Stelle, wo er eine Sache exprofesso lehrt als da, wo er sie nur obenhin behandelt.)

Fundamentum hujus analogiae est symphonia omnium Theopneustorum, os scilicet omnium Prophetarum unum; atque haec est illa κοινὴ ἐπίλυσις τῇ ἰδίᾳ ἐπιλύσει opposita. l. c.

(Die Grundlage dieser Analogie ist das Zusammenstimmen aller heiligen Schreiber. Denn die Rede aller Propheten ist dieselbe, und das ist jene gemeinsame „Auslegung, welche der eignen Auslegung entgegensteht.")

[Eine Bemerkung, die auf irrtümlicher Exegese von 2. Pet. 1, 20. beruht und von Gerhard (siehe oben) herrührt. Ἰδία ἐπίλυσις kann nicht die Auslegung der Heiligen Schrift durch den Leser sein, sondern muß etwas bezeichnen, das den heiligen Schreiber nicht befähigte zu schreiben. Aus dem Gegensatz wurde ein Merkmal der analogia gewonnen, das in der Folge von Pfeiffer, Francke, Calov, Rambach etc. nachgeschrieben wurde, nämlich κοινὴ ἐπίλυσις.]

Pfeiffer, der in ähnlicher Weise von Dannhauer abhängt wie Glassius von Gerhard, nennt die beiden Analogien analogia fidei und scripturae:

Analogia fidei est convenientia loci praesentis cum locis classicis et principalibus, capita coelestis doctrinae plene atque plane continentibus Analogia Scripturae S. seu parallelismus est convenientia loci praesentis cum aliis ejusdem tenoris seu vel phrasis vel reipsa vere parallelis.... Analogia fidei aestimanda est e propria sede cujusque articuli.

(Analogie des Glaubens und der Schrift. Die erste ist die Übereinstimmung der vorliegenden Stelle mit den Hauptstellen, welche die Hauptstücke der christlichen Lehre deutlich und klar enthalten. Die Analogie der Schrift dagegen, oder der Parallelismus, ist die Übereinstimmung der vorliegenden Stelle mit andern von demselben Inhalt die bezüglich des Ausdrucks oder der Sache wirklich parallel sind....Die Glaubensanalogie muß jedesmal erhoben werden aus einer wirklichen sedes des Artikels.)

Diese Gruppe gegen Ende des 17. Jahrhunderts geht über die vorige dadurch hinaus, daß sie den hermeneutischen Apparat noch etwas tüfteliger und künstlicher gestaltet. Die Sache, um die es sich aber für uns handelt, ist dagegen genau dieselbe.

Ich kann Pfeiffer nicht freisprechen von einer Unklarheit, die übrigens der ganzen Darstellung von der Analogie der Alten mehr oder weniger anhängt. Glaubensanalogie dient zum Vergleichen der Lehre. Schriftanalogie dient zum Vergleichen des Ausdrucks. Im letzteren Falle soll die Vergleichstelle wirklich von derselben Sache handeln. Würde es sich also um eine Lehre handeln, deren Ausdrucksweise man klarlegen will, dann wäre die Stelle der Schriftanalogie eine Lehrstelle und zwar eine sedes. Dasselbe ist dann wieder gefordert bei der Glaubensanalogie.

Das wären Unterscheidungen, die über das Ziel hinausschießen.

Ich lege mir die Sache freilich so zurecht, daß die Analogie unsern lutherischen Vätern eigentlich nur bei den dunkeln Stellen zur Anwendung kommt. Das sind ihnen aber keine Lehrstellen, sondern Stellen, die in Bezug auf Grammatik und Geschichte nicht klar zu legen sind, deren Auslegung aber für irgend eine Lehre gar nicht bedeutend ist. Da kommt's also nicht sonderlich drauf an, was heraus kommt. Nur soll man nichts gegen die Glaubensregel feststellen, was um so leichter vorkommen könnte, als es sich eben nicht um Lehren handelte.

Bei Luther ist das ziemlich klar. Weil er aber kein Systematiker ist, so hat er keine Gelegenheit das so präcise zu sagen. Von den Systematikern von Gerhard an könnte man aber verlangen, daß sie das irgendwo klar gestellt haben. Ich habe eine solche Stelle nicht gefunden und kann darum nicht umhin zu sagen, daß den Theologen des 17. Jahrhunderts die Angelegenheit der Analogie selbst nicht ganz klar gewesen zu sein scheint.

Wir geben noch ein paar Stellen aus gleichzeitigen Dogmatikern.

H. Kromayer, Leipzig, 1677 sagt in seiner Theologia positivo-polemica P. I.:

Per analogiam fidei perpetua et constans scripturae in fidei dogmatibus sententia vel uniformis scripturarum concentus intelligitur. A. Calov, Biblia illustr. 1676 zu Röm. 12, 6.

(Unter Analogie des Glaubens versteht man den beständig sich gleichbleibenden Sinn der Schrift in Glaubenslehren oder den Zusammenklang der Schriften.)

Analogia fidei est conformitas doctrinae fidei in Scripturis S. luculenter expositae, quod in iis imprimis locis, ubi quaeque doctrina propriam suam sedem habet factum Scripturae igitur interpretatio secundum Scripturam fieri debet ut obscuriora loca per luculentiora explicentur, quum Scriptura sui ipsius interpres non vero ἰδίας ἐπιλύσεως sit. 2. Pet. 1, 20. Sic e nostris omnes in universum nemine, quod sciam, excepto.

(Die Analogie des Glaubens ist die Einhelligkeit der Glaubenslehre, welche (Glaubenslehre) in der Heiligen Schrift deutlich auseinandergesetzt ist, besonders in den Stellen, wo jedesmal eine Lehre ihren Sitz hat. Daher muß die Auslegung der Schrift nach der Schrift geschehen, daß die dunkleren Stellen durch die klaren ausgelegt werden, weil die Schrift ihr eigener Ausleger ist und nicht der „eigenen" (menschlichen) Auslegung 2. Pet. 1, 20. untersteht.... So stehen all die Unsrigen ohne Ausnahme, so weit ich weiß.)

J. A. Quenstedt, Theol. did.-pol. 1685:

Non dicimus collationem locorum esse solum et unicum interpretationis medium sed reliquis id conjungimus et regulae fidei in perspicuis Scripturae locis traditae subjicimus.

(Nicht sagen wir, daß das Zusammenhalten der Stellen das einzige Mittel der Auslegung sei, sondern wir fügen es den übrigen hinzu und unterstellen es der Glaubensregel, welche in den klaren Stellen der Schrift überliefert ist.)

Das ist dasselbe, was Dannhauer schon vorher in seiner Hermeneutika gesagt hat: „Er bringe zwar die Analogie als eines der letzten unter den Auslegungsmitteln, er hätte es aber wegen seiner Bedeutung als das erste nennen sollen."

Man sieht, das geht viel weiter als Gerhard und Glassius wollen, nämlich 1. größere Umständlichkeit in Bezug auf Feststellung des Begriffs; 2. größere Umständlichkeit in Aufstellung und Anwendung von Regeln, die aus dem Begriffe fließen; 3. größere Bedeutsamkeit des Begriffs Analogie gegenüber den sonstigen Auslegungsartikeln in der Richtung des Konstruierens, wenngleich dieses noch unausgesprochen bleibt.

Es tritt uns am Ende des 17. Jahrhunderts noch eine Gruppe von Hermeneutikern entgegen, die in das 18. Jahrhundert hineinragen. Sie stehen unter dem Einflusse des Pietismus und tragen deshalb diese vorliegenden Gedanken in etwas anderem Gewande vor, wenngleich sie wesentlich dieselben Sachen haben. Diese sind Aug. H. Francke, Halle, 1717, Praelectiones hermeneuticae, Joh. Jak. Rambach, Jena, Gießen Halle, 1723, Institutiones Hermeneuticae sacrae, D. C. G. Hofmann, Wittenberg, 1754, Institutiones theol. exegeticae.

Francke, der in Leipzig der Exegese wieder aufgeholfen hatte, und zum Teil eben deswegen angefochten wurde, tritt in seiner Auseinandersetzung über Analogie zunächst dem falschen Gebrauch derselben, der praktisch vielfach bei den Orthodoxen vorkam, entgegen, daß man die Kirchenlehre kurzer Hand wenn auch nicht in der Theorie zur Norm der Auslegung unter dem Namen der Analogie machte. Er nannte das einen feinen Papismus.

Seine Darstellung hat nicht den kompendiarischen etwas pedantischen Zug der früheren Theologen des 17. Jahrhunderts, aber er entbehrt auch der Präcision der Darstellung und zeigt hier schon, wie der Pietismus nicht die Hoffnungen rechtfertigt, welche man sich in Bezug auf wissenschaftliche Tüchtigkeit im Anfange von ihm machte.

Für unsern vorliegenden Streit ist nur eine Bemerkung interessant. Da er die Unterscheidung Dannhauers und Pfeiffers

von der Analogia fidei und Scripturae aufnimmt, macht er folgenden Vergleich:

Differunt etiam (2) ut latius et angustius. Nam omnis quidem explicatio Scripturae, quae sensum dictorum ad analogiam fidei revocat procedit ex locis parallelis; verum non omnis Scripturae expositio, quae ex locis parallelis petitur, respicit analogiam fidei, licet nihil contra hanc admittat. In sensu dictorum secundum fidei analogiam examinando conferuntur loca inter se dependentia et subordinata, atque ex effatis generalibus et indubitatis loca specialia et obscura exponuntur. In parallelismi autem consideratione generali etiam loca disparata et inter se independentia conferuntur. Analogiae fidei respectus parallelismi realis potissimum rationem habet, non autem, nisi forte indirecte parallelismi verbalis et ad sensum litterae tantum pertinentis. Prael. herm. Pos. V, 4.

(Sie unterscheiden sich auch zweitens als das Weitere und das Engere. Denn jede Auslegung der Schrift, welche den Sinn der Aussagen auf die Analogie des Glaubens bezieht, geht aus den Parallelstellen hervor. Aber nicht jede Auslegung der Schrift, welche aus den Parallelstellen gewonnen wird, nimmt Rücksicht auf die Glaubensanalogie, wenn sie gleich nichts dawider zuläßt. Wo es gilt Stellen nach der Glaubensanalogie auszulegen, da werden Stellen miteinander verglichen, die eine von der andern abhängig und ihnen untergeordnet sind, und es werden aus allgemeinen und unzweifelhaften Aussagen Stellen mit speziellem und dunkelm Inhalt ausgelegt. Bei dem Parallelismus werden gewöhnlich auch disparate und von einander unabhängige Stellen verglichen. Die Glaubensanalogie hat es vorwiegend mit dem Zusammenstimmen der Sachen nicht aber, außer indirekt, mit dem Zusammenstimmen der Worte und, was sich nur darauf bezieht, zu tun.)

Die von uns hervorgehobenen Worte besagen dasselbe wie die alte Gerhardsche Regel: Partes analogiae non sunt sibi invicem opponendae. Das Übrige dagegen bietet einen Beleg, wie doch das Konstruieren mit einer gewissen inneren Notwendigkeit aus dem Begriff der Analogie herauskommt.

Rambach, der als Jenenser zwischen den Orthodoxen und den Pietisten steht, bringt in verschiedener Hinsicht die Entwicklung der Analogie auf die Spitze.

Zunächst nennt er sie das principium, von welchem alle media interpretationis dirigiert werden. Das hat schon Quenstedt gelegentlich gesagt, aber doch nicht mit dieser systematischen Präcision.

Rambach definiert nun Analogie, wie es bisher immer geschah; aber nach seiner Art ist er weitschweifiger im Ausdruck und da kommen die Bestimmungen „nexus, ordo, relatio, symmetria. Das sind die vier Stücke, die ad analogiam doctrinae christianae gehören." Man kann sie recht verstehen und Rambachs Erklärungen involvieren nichts Unrichtiges. Am Ende aber heißt es:

„Ich will mich bemühen, die Sache noch deutlicher zu machen und ex fundamento vorzustellen. Alle Wahrheiten, die wir erkennen, haben eine gewisse connexion miteinander dergestalt, daß man aus einer General-Wahrheit viele andere Spezial-Wahrheiten herleiten kann. Wenn nun in einer gewissen Disziplin mehrere Wahrheiten in eine solche Ordnung gebracht werden, daß aus denen principiis oder General-Wahrheiten andere Spezial-Wahrheiten derivieret werden, so nennt man das ein systema doctrinae, und wenn dann die letzten mit der ersten oder die conclusiones mit den principiis fein zusammenhangen, das nennet man analogiam doctrinae. Nun findet sich auch in denen geoffenbarten Wahrheiten ein solcher nexus, daß man ein systema daraus machen kann, in welchem aus gewissen Fundamentallehren wiederum conclusiones oder speziellere Wahrheiten herfließen." Inst. herm. s. II, 1. 2.

Da haben wir ganz eine Auffassung von der Analogie, die auch unsere Gegner nicht wollen. Es ist aber nicht zu verkennen, daß es die legitime Weiterbildung ist von Chemnitz über Gerhard und Dannhauer. Zugleich ist klar für den, der die Entwicklung des sonstigen Geisteslebens im 17. Jahrhundert kennt, daß sich der Subjektivismus, der sich in Cartesius am Ende des 16. Jahrhunderts als die Zusammenfassung des Zeitgeistes aussprach und dann über Spinoza und Leibnitz in Wolff seine höchste Spitze fand, sich auch in der Theologie in diesem Punkte ausspricht. Rambach ist Wolff in Theologie umgesetzt. Überall dasselbe Bedürfnis, alles in Abstraktionen und Syllogismen aufzulösen.

Und dennoch steht Rambach zu den Grundsätzen seiner Vorgänger. Er sagt:

„Die analogia fidei eines jeden Glaubensarticuls muß hergenommen werden aus solchen locis scripturae, darinnen ex instituto (nicht obiter) davon gehandelt wird."

Den Schluß dieser Zeit machen wir mit D. C. G. Hofmann, dem Wittenberger. Als Gegner der Jenenser, gegen die sich die Wittenberger und Leipziger mit besonderer Energie stemmten, weil sie in deren Halbheit bezüglich der calixtinischen und pietistischen Bewegungen eine besondere Gefahr für die Rechtgläubigkeit (mit Recht, wie das Beispiel Rambachs in der Analogie, verglichen mit Francke, zeigt) sehen, tritt er zunächst gegen Rambachs Fassung, daß die *analogia* das *principium theologiae exegeticae* sei, auf.

Zwar weist er das nicht ohne weiteres ab. Aber nachdem er die Schrift selbst als das Eine pr. theol. exeg. dargestellt hat, kommt er auf die Frage, ob auch die Analogie dafür zu halten sei. Da gibt er zögernd zu, daß Einige so von der Analogie re-

den, und erklärt, unter welchen Voraussetzungen das möglich sei.

Er liebt diese Ausdrucksweise offenbar nicht. Dann gibt er als Definition von anal. f.:

"Anal f. est nexus veritatum coelestium ex clarissimis Scripturae S. locis haustas, ad quem si loca dubia referuntur, patet quis horum sensus esse possit ac debeat."

Dann hat er nur zwei Regeln:

1. Quidquid analogiae f. certae atque indubiae repugnat, admittendum non est.

2. Nicht alles ist wahr, was der Anal. f nicht widerspricht. Man muß auch noch andere Mittel brauchen. Dann fährt er fort zu zeigen, was man nicht für principia theol. exeg. halten soll: Traditiones humanae, revelationes immediatae, ratio humana, weder corrupta, noch sana, noch illuminata; sondern die ratio ist nichts als organum et subjectum recipiens.

Man sieht, er macht nicht viel aus der Analogie, besonders nicht so viel wie Rambach. Und die letzte Bemerkung über die erleuchtete Vernunft scheint damit in Verbindung zu stehen. Das ist das Moment, das der Pietismus eintrug. Der hat die Exegese wieder auf den Damm gebracht gegenüber der etwas hölzernen bisherigen Art der Orthodoxen. Seiner Natur nach aber ungesund, mischte er sogleich dieses hypersubjektive Element mit ein und lehnte es, wie auch die Entwicklung derselben Sache in neuerer Zeit zeigt, an die Analogie des Glaubens an. Denn wenn irgendwo der erleuchteten Vernunft etwas Recht in der Exegese eingeräumt werden soll, dann kann es nur bei dem Gebrauch der Analogie sein.

Das weist Hofmann ab.

Deshalb bin ich bereit, ihm seinen Ausdruck, die analogia fidei ist der *nexus* etc. nicht so schlimm anzurechnen, wenngleich er gegenüber der Ausdrucksweise Chemnitz' und Gerhards auf eine modernere Auffassung hindeutet.

Zweierlei geht aus dieser Auffassung hervor in Bezug auf die Theologie des 17. Jahrhunderts: Etwas Ungesundes und etwas Richtiges.

Das Ungesunde ist Folgendes:

1. Die Ausbildung des Begriffs der Analogie ist zum Teil das Symptom, zum Teil die Ursache des Niedergangs der Exegese.

2. An ihr gerade sieht man die mehr und mehr rationalisierende Weise der theologischen Arbeit jener Zeit.

3. An ihr erkennt man, wie auch die Orthodoxie teil hat an dem Aufziehen des Subjektivismus. Denn der Pietismus repräsentiert nur eine Art desselben. Und deshalb sind beide in ihrer damaligen Verfassung nicht im Stande, dem hereinbrechenden Rationalismus den nötigen Widerstand entgegen zu stellen.

Auf der anderen Seite können unsere heutigen Gegner dennoch nicht jene Theologie für sich in Anspruch nehmen. Was für sie spricht, ist nur die Tendenz und einzelne Ausdrücke.

Sieht man aber genau zu, dann stehen die Alten zur Norwegischen Synode und zur Synodalkonferenz in folgenden klaren Aufstellungen:

1. Die Analogie als Concretum ist die klare Schrift.
2. Sie kommt zur Anwendung nur bei dunklen Stellen.
3. Ihr Resultat gilt noch nicht für Lehre der Schrift.
4. Man darf eine Lehre nur bemessen nach den Stellen, die von eben dieser Lehre ex professo handeln.

Diese Darstellung wäre unvollständig, wenn nicht ein Stück neuerer Entwicklung den Abschluß machte, um so mehr, als die Auffassung unserer Gegner offenbar zum Teil damit in Verbindung steht. Wir schenken uns die verschiedenen Auffassungen von Analogie in den vielen hermeneutischen Schriften, die bis in die neuere Zeit aufkommen bis auf den letzten großen epochemachenden Hermeneutiker, J. C. K. v. Hofmann.

Über das dazwischen Liegende nur kurz Folgendes: Der Rationalismus brach herein und übte auch in der Hermeneutik seinen philiströsen Einfluß. Ernesti wollte die Sprache und Semler die Geschichte mit der Logik kontrollieren und in Abstraktionen und Syllogismen auflösen. Beides geht nicht. Denn Sprache ist auch ein historisches Faktum, und man muß sie wie die geschichtlichen Ereignisse nehmen, wie sie sind. Da läßt sich a priori nichts konstruieren.

Das wurde schließlich so ledern, daß zum Teil durch die bloße Macht des Gegensatzes eine Regeneration geschah vom Standpunkt des subjektiven Rationalismus aus. Die Philosophie Kants hat den Wandel gebracht. Diese Philosophie wurde durch Fichte, Schelling, Hegel in hochsubjektivem Sinne weiter entwickelt.

Schleiermacher wendet das auf die Theologie an. Von ihm kommen her die verschiedenen subjektivistischen principia theo-

logiae, die alle irgendwie mit dem „christlichen Bewußtsein" verwandt sind, der unchristlichen ganz zu geschweigen.

Kants Auftreten steht aber mit dem Geistesaufschwung am Ende des 18. Jahrhunderts in Wechselbeziehung. Daraus geht hervor die vernünftigere Behandlung der biblischen Sprachen. Gesenius lehrt das Hebräische, Winer das neutestamentliche Griechisch.

In rückläufiger Bewegung hat das Christentum seinen Teil daran. Der Pietismus bringt das subjektive Moment auch in die neue gläubige Richtung.

Hier setzt Hofmann ein in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Seine hermeneutischen Vorlesungen sind nach seinem Tode von W. Volck herausgegeben, und dann ist von diesem die Hermeneutik noch einmal bearbeitet worden in Hofmannschem Sinne, so daß er die weiten Ausführungen und Beispiele seines Lehrers in kürzere mehr kompendiarische Form brachte.

Hofmann bekennt sich zu Luther, daß die Schrift durch Schrift zu erklären sei, wirft aber der Theologie des 17. Jahrhunderts in etwas zu verallgemeinernder Weise vor, daß sie durch ihre Auslegung secundum analogiam f. von dieser Regel abgewichen sei, indem sie das kirchliche Bekenntnis zur Norm der Auslegung gemacht habe.

Demgegenüber verlangt er nun eine Auslegung vom Schriftganzen aus. Zweierlei ist ihm bei der altlutherischen Art im Wege. 1. Daß man von der Erklärung des Einzelnen, einzelner Sprüche, einzelner Lehren ausging. 2. Daß die Lehre von der Inspiration der Ausgangspunkt der Hermeneutik sei. Resultat ist 1. daß bei ihm dem Ausleger für seine erleuchtete Vernunft zu viel Spielraum gelassen wird. Er bezieht alles auf das Heil in Christo, daß das Centrum des Schriftganzen sei. Je weiter die Dinge von diesem Centrum entfernt liegen, desto mehr schwindet das unmittelbare Bewußtsein, daß es von Gott eingegebene Dinge sind, desto mehr wird die Erleuchtung des Auslegers die Richterin darüber, ob etwas in der Schrift Gottes Wort sei oder nicht.

2. Es entsteht ein großartiges Konstruktionsverfahren in Bezug auf Sprache und Geschichte. Hofmann selbst war unter dem Nürnberger Roth in der feinsten Klassizität erzogen und war ein hervorragend geistvoller Mann. Tiefe sprachliche und geschichtliche Kenntnisse zeichneten ihn aus. Das macht sich bei ihm nun in der Weise geltend, daß seine sprachlichen und historischen

Darlegungen oft über die Maßen künstlich und darum unzuverlässig sind. Hofmanns Exegese erscheint mir als eine der subjektivsten in der ganzen Reihe der Ausleger, die da für sich in Anspruch nehmen gläubig zu sein.

Damit steht unzweifelhaft in Verbindung, wenn bei unsern Gegnern besonders aus Iowa der Nachdruck auf das Schriftganze gelegt wird, das die Norm für die Auslegung bilden soll. Wie weit die Einflüsse der Hofmannschen Hermeneutik sich hier geltend machen, entzieht sich vorläufig meiner Einsicht. Ich hoffe aber, daß wir durch Gottes Gnade bei näherer Bekanntschaft auch darüber hinweg kommen.

IV. Die rechte Auslegungsweise.

Die biblische Hermeneutik ist nichts anderes als eine Anwendung natürlicher Auslegungskunst auf die Heilige Schrift. Die Gesetze des Verstehens, die nichts anderes sind als die Gesetze des Denkens und der Rede, kommen bei der Rede der Schrift gerade so zur Geltung wie bei jeder anderen Rede und werden vom unbefangenen einfachen Menschen geübt ebenso wie vom Gelehrten. Es ist immer erst einer späteren Entwicklung der Wissenschaft aufbehalten, von diesen selbstverständlichen Gedanken abzuweichen und aus der biblischen Hermeneutik ein künstlich geheimnisvolles Gebäude von Regeln zu machen, mit denen nur der Eingeweihte umgehen kann, weil es sich eben um Gottes Wort handele. So kamen die jüdischen Gelehrten in den Aufsätzen der Ältesten auf die Tüftelei, welche Paulus ablehnt.

In der römischen Kirche ist von dem richtigen Gedanken aus, daß man bei der Auslegung des Wortes Gottes besonders vorsichtig sein soll, eine Auslegungsart auf die Bahn gebracht worden, die alle rechte Auslegung zu Grunde richtete, und schließlich den Laien das Lesen der Bibel verwehrte. Man sagte, weil es Gottes Wort ist, so muß ein besonders tiefer Sinn in demselben liegen, und es ist des Auslegers Aufgabe diesen zu suchen. Mit viel Aufwand hat man es dann zu einem siebenfachen Sinn jeder Stelle der Schrift gebracht und gesagt, diese Kunst kann nur ein geweihter Mann üben.

Auch im 17. Jahrhundert wurden die hermeneutischen Anweisungen gesteigert und ins künstliche übertrieben, und gerade die Analogie des Glaubens bot dazu eine besondere Gelegenheit.

Es liegt diese Art in der Natur der Sache. In den Zeiten,

da die ursprüngliche Kraft des Geistes geschwunden ist und die wissenschaftliche Tätigkeit sich mehr mit dem Verarbeiten dessen, was die Väter erarbeitet haben, abgibt, kommt man aufs Tüfteln und Registrieren und Systematisieren. Und wo noch etwas Originalität vorhanden ist, da übt sie sich im Auffinden neuer Darstellungsweisen, und die werden dann dem Zug der Zeit gemäß künstlich.

Es erscheint mir das hier als eine Hauptsache, die hermeneutische Methode auf ihre natürliche Einfachheit zurückzuführen, wie sie von Christus und den Aposteln und später von Luther und seinen Genossen geübt wurde.

Dazu gehört aber die Auffassung, daß bei der Auslegung der Heiligen Schrift gar nicht andere Grundsätze zur Geltung kommen als die, welche jeder verständige Mensch auch sonst beim Lesen und Hören irgend eines Menschenwortes ausübt, nur daß die Besonderheit hier in Betracht kommt, daß die Schrift Gottes unfehlbares Wort ist.

Noch einen andern Gedanken möchte ich zurechtlegen, ehe wir an die eigentliche Frage kommen. Wenn die Alten von der Analogie des Glaubens reden, hat es, besonders, wenn man auf die Beispiele achtet, die sie anführen, oft den Anschein, daß sie nichts anderes meinen, als daß der Christ eben als gläubiger Christ nicht von seinem Glauben, besonders von den Lehren, die im Centrum der Heilswahrheit stehen, doch nicht absehen und etwas, was denselben entgegensteht, in der Schrift finden könne.

Daß die Auslegung im Einklang mit den Hauptlehren der Schrift von Sünde und Gnade zu geschehen hat, das gibt jedermann zu. Das ist eine Forderung die Luther oft stellt. Das trifft aber unsere Sache nicht. Luther will da nicht als hermeneutische Regel das aufstellen, daß die Exegese in einer solchen Abhängigkeit von der Dogmatik stehe, sondern es handelt sich ihm da mehr um ein praktisches Kriterium auch für die Ungeübten, an welchem sie leicht die falschen Lehren erkennen können. In dem Sinne nennt Melanchthon sogar den kleinen Katechismus die Analogie des Glaubens. Dabei kommen wir freilich in Konflikt mit der sogenannten wissenschaftlichen Hermeneutik, und bei dieser Gelegenheit liegt mir dran einen Irrtum abzuweisen, den die sogenannte wissenschaftliche Theologie schon einmal überwunden zu haben glaubte, der sich aber doch immer wieder breit macht, weil er nun einmal in die Folgerichtigkeit des menschlichen Denkens hineingehört, ohne freilich für dieselbe irgend etwas Er-

sprießliches zu gewinnen. Das ist der Irrtum von der Voraussetzungslosigkeit des Theologen, wenn er daran geht über Gott und geistliche Dinge nachzusinnen.

David Fr. Strauß war es, der die Forderung stellte; und er hatte seinen Gegnern, den Theologen von der spekulativ-monistischen Schule gegenüber recht. Denn wenn man in der philosophischen Weise, wie sie von Descartes an geübt und, nachdem sie in Wolffs Abstraktionen schon einmal in dem unfruchtbaren Rationalismus verlaufen, von Kant bis zu Hegel zu neuem Leben gerufen wurde, Theologie treiben will, dann ist es ganz recht, daß man zuerst mit all den vorgefaßten, unbewiesenen Meinungen aufräumen muß, ehe man überhaupt anfangen kann Theologie zu treiben und die Schrift auszulegen.

Besonders darin hatte Strauß recht, daß er diese Voraussetzungslosigkeit für die historischen Fächer, zu welchen eben auch die Exegese gehört, forderte, denn nicht nur der Rationalismus, sondern vor allen Dingen die römisch-katholische Geschichtsherrschung hatte gezeigt, welche Dinge bei den aprioristischen Konstruktionen herauskommen.

Aber eben Strauß zeigte auch, wie wenig ein Mensch, der „garnichts glaubt", voraussetzungslos sein kann, wie sehr eben gerade der Unglaube die aufdringlichste Voraussetzung selber ist.

Deshalb war ihm gegenüber Biedermann wieder im Recht, wenn er dogmatische Voraussetzungen besonders in der Geschichte in Schutz nahm. Nur kann damit weiter nichts als Unheil verübt werden, wenn man solche maßlose Konstruktionstheologie treibt wie eben Biedermann. Seither ist dieser „voraussetzungslose" Gedanke in der sogenannten wissenschaftlichen Hermeneutik bes. auch der von Hofmann herrschend geworden.

Die richtige Stellung des lutherischen Theologen ist doch die, daß er ein gläubiger Christ ist. Und als solcher hat er die Voraussetzung, daß die Heilige Schrift Gottes Wort ist. Nicht ist das erst ein Resultat seiner Forschung, sondern das ist die Grundlage seiner Theologie.

Auch kennt er von vorn herein die Lehre des Evangeliums, und die steht ihm fest. Auch das ist eine dogmatische Voraussetzung. Aber daraus folgt doch nicht, daß er jetzt unfähig wäre, unbefangen Exegese zu treiben und die Ohren seines Verständnisses weit aufzutun, um deutlich und rein aufzufassen, was ihm der Heilige Geist zu sagen hat? Im Gegenteil, ein ungläubiger Mensch wird immer seinen Unglauben einmischen und es eben

nicht fertig bringen, unbefangen zu hören und zu verstehen. Auf der andern Seite freilich ist es eine schwere (und doch wieder so einfache, aber eben darum schwere) Kunst für den gläubigen Theologen unbefangen zu bleiben, und es kommt nicht jeder dahin sie zu üben. Aber die Forderung muß die Hermeneutik stellen, und durch Gottes Gnade kann es einem auch gelingen ihr zu entsprechen.

Auch was die dogmatische Tätigkeit betrifft die einzelnen Aussagen der Schrift in Gedankenzusammenhang zu bringen, hat lange eine Verschiedenheit der Auffassung unbewußt bestanden, da mancher heute noch in der Darstellung der Lehre von der Dreieinigkeit, z. B. gerade das zu erkennen glaubt, was die Synodalkonferenz jetzt nicht gelten lassen will in Bezug auf die Gnadenwahl, daß man nämlich die über unsere Vernunft gehenden, einander scheinbar widerstreitenden Aussagen auf einen faßbaren Begriff reduzieren will.

Aber so liegt die Sache doch nicht. Im Gegenteil, Athanasius und seine Nachfolger taten genau das, was die Synodalkonferenz jetzt fordert, daß sie die beiden Aussagen über die Gottheit und über Christi Person, die in der Schrift einander zu widersprechen scheinen, bestehen lassen und nur ein Wort finden, in welchem beide Seiten ausgedrückt sind. In dem Worte Trinitas liegen aber bis auf den heutigen Tag beide Gedankenreihen für unser menschliches Begriffsvermögen unvermittelt nebeneinander.

Ebenso weisen die vier Adverbia ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως nur die Irrtümer ab, lassen aber alles Konstruieren bei Seite. Die Beispiele, welche oft den Darstellungen eingeflochten werden, um die Natur der Verbindung der beiden Naturen Christi klar zu machen, schießen oft daneben und sind auch von denen, die sie brachten, nicht in dem Sinne gemeint, daß dadurch nun alles klar sei.

Wie stellen wir uns nun zu der Frage von der Konstruktion, welche der Gebrauch der Analogie involviert gegenüber dem klaren Wortlaut?

Wir halten es mit dem letzteren und zwar

1. Weil das ein Grundsatz ist, den jeder Mensch unwillkürlich beobachtet, wenn er die Rede eines andern hört oder liest.

Der erste Grundsatz aller rechten Auffassung ist, daß man sich in die Denkweise des Andern zu versetzen sucht, um ihn zu verstehen. Da gilt jedes Wort, das er sagt, in seinem vol-

len Werte in dem betreffenden Zusammenhange, und nur, wenn man Kritik übt an seiner Sprache oder seinem Gedankenzusammenhang, fängt man an zu konstruieren, um ihn zu verstehen, oder umgekehrt.

Jegliches Konstruieren seiner Rede anders, als sie lautet, ist eine Kritik über die Sprache oder den Inhalt derselben.

Daß ist nun bei menschlicher Rede nicht ungewöhnlich, weil wir gegenseitig uns der Mängel unseres Denkens und Redens bewußt sind, und es bildet sich durch den Verkehr ein Kodex der Auffassungskonstruktion heraus, der ein Stück der gegenseitigen Rücksicht bildet, welche Menschen nach dem Grundsatz der Billigkeit gegen einander üben.

Das muß vor allen Dingen im Streit geschehen. Die Billigkeit fordert, daß man den Gegner zu verstehen sucht, nicht wie seine Worte verstanden werden können oder gar verstanden werden müssen, sondern wie er sie verstanden haben will. Das gibt zunächst die rechte Basis gleichmäßiger Auffassung der Begriffe, ohne welche eine Verständigung von vorne herein unmöglich ist. Zugleich wird aber gewissermaßen ad oculos vel aures demonstriert, daß ein Konstruieren der Rede des Andern, selbst dann, wenn es aus freundlicher Rücksicht geschieht, eine Kritik über Ausdrucks und Denkweise involviert.

Sobald wir aber mit Solchen zusammenkommen, deren Mängel im Denken und Reden uns fremd sind, hört dieses Konstruieren auf, oder wir machen die Erfahrung, daß wir den andern mißverstanden haben.

Das Aufhören dieses Konstruierens kann aber zweierlei bedeuten. Entweder wir halten das, was der Andere sagt, für Ungereimtheiten oder aber wir bekennen, daß sein Denken und Reden uns zu hoch ist, ohne es anzuzweifeln, daß es doch korrekt sei.

Hier haben wir es nun mit Gottes Wort zu tun. Da ist jenes Konstruieren von vorn herein ausgeschlossen.

Wenn von Konstruieren die Rede ist, da verstehe ich selbstverständlich nicht das, was man beim Auffassen von bildlichen Redeweisen oder beim Verständnis von Gleichnissen übt. Die bildliche Redeweise verleiht der Sprache Anschaulichkeit und Lebendigkeit und setzt voraus, daß der Hörer sie versteht. In der Natur des Gleichnisses liegt es, daß es hinkt, und gerade hier hängt die rechte Auffassung davon ab, daß man nur hört und das Konstruieren unterläßt, mit andern Worten, daß man

das Gleichnis nicht weiter preßt, als der Redende es verstanden haben will.

Wenn es sich endlich um die typische Redeweise besonders des Alten Testamentes handelt, so ist auch da nicht vom Konstruieren in unserm Sinne die Rede. Dort handelt es sich um die bildliche Darstellungsweise der Propheten, die aus den damals gegenwärtigen Verhältnissen Israels genommen wurde. Warum das so geschah, darüber lassen sich nur Vermutungen anstellen. Mir erscheint es in der Natur der Sache gegeben, denn sonst hätten die Propheten den ganzen Verlauf der Weltgeschichte bis in die Einzelheiten darstellen müssen, wenn sie auf Verständnis des Volkes rechnen wollten, und das hatte ihnen der Heilige Geist eben nicht eingegeben. Auch gehört es wohl zu der Eigentümlichkeit der Behandlung Israels von seiten des Heiligen Geistes, daß es in der Zeit der Unmündigkeit sich mit Bildern begnügen mußte, die es wohl nicht immer voll verstand. Endlich hängt es vielleicht mit der Natur des Glaubens zusammen, daß unter solchen Verhältnissen, da von der Zukunft die Rede ist, nicht mit Ausdrücken geredet wird, die vorwiegend das dialektische Durchdringen des Intellekts anregen, sondern sich mehr an das Gemüt wenden, wie eben bildliche Redeweise es tut. Genug, in all diesen Fällen ist nicht von einem Konstruieren die Rede, das eine Kritik über Ausdruck und Denkweise in irgend einer Form involviert. In all den Fällen ergibt der Zusammenhang, was mit der betreffenden Rede gesagt werden soll, und der Ausleger hat schlechterdings nichts anderes zu tun als sorgfältig aufzumerken, was geschrieben steht, und ohne die geringsten Bestandteile von Eigenem, die er hinzufügen möchte, darüber zu berichten.

2. Wir gehen einen Schritt weiter. Es ist des Auslegers der Heiligen Schrift Aufgabe überhaupt nicht, Kritik zu üben, soweit es sich um die Sprache und Denkweise des Heiligen Geistes handelt, denn das macht die Resultate der Exegese ungewiß und unzuverlässig.

Der Theologe hat durchaus nichts anderes zu tun, als daß er sich bemüht, dieselben korrekt aufzufassen.

Man kann zwar von einer gewissen Kritik reden, wo es sich um den menschlichen Redeapparat handelt, den der Heilige Geist durch die verschiedenen heiligen Schreiber in seinen Dienst nimmt. Wenn man die Rede des Amos mit der des Jesaia, oder die des Joel mit der des Hesekiel vergleicht, kann man dem einen das Lob

der größeren Gewandtheit u. s. w. vor dem andern voraus geben. Man kann von der Schärfe der Rede Pauli, der Kraft Petri und der Tiefe des Johannes reden, und wenn man sie alle mit der eleganten Sprache des klassischen Altertums oder der gebildeten Zeitgenossen vergleicht, sagen, daß die Sprache des Neuen Testamentes äußerlich nicht auf der Höhe menschlicher Eleganz steht, — wenn einem daran besonders liegt — aber das alles trifft nicht die Rede des Heiligen Geistes, und davon ist der gegenwärtige Handel.

Darf man, wenn es klar ist, daß der Heilige Geist eine bestimmte Gedankenreihe oder einen bestimmten Gedanken ausgesagt hat, diesen nach anderen Gedankenreihen umgestalten so, daß ihm sein eigentümlicher Inhalt genommen wird darum, weil man meint, er stehe im Widerspruche mit dem, was der Heilige Geist sonstwo in der Schrift gesagt hat?

Ich meine, da stimmt mir jeder zu, wenn ich sage, daß alle vernünftige Auffassung von Auslegung das ablehnen wird, weil es sich um unfehlbare Aussagen Gottes handelt.

Daran kann auch der Gedanke nichts ändern, daß die Rede des Heiligen Geistes ein harmonisches Ganze sei. Das ist, nebenbei bemerkt, auch so ein späterer Einwurf, den man in den jugendfrischen Zeiten der Theologie nicht hört. Die Harmonie der Schrift ist nicht der Ausgangspunkt unseres Verständnisses, sondern da langen wir an, wenn das Stückwerk aufhört.

Dennoch gebe ich von vorne herein zu: Die Schrift ist ein harmonisches Ganze. Aber was nun, wenn mir das in einem bestimmten Falle nicht einleuchtet? Ich vermittle dann durch die Analogie des Glaubens.

Wer sagt mir denn, daß jene Vermittlung richtig ist, wenn sie nicht genau so in der Schrift gegeben ist?

Es würde ja alle Zuverlässigkeit der Exegese dadurch hinfallen. Es würde dem menschlichen Ausleger eine Kritik über den Gedankenzusammenhang des Heiligen Geistes gestattet. Es würde ihm überlassen aus seinem Ermessen heraus einen Ausgleich mit den übrigen Aussagen der Schrift zu finden. Es würde, trotzdem daß man sich an andere Aussagen der Bibel hält, wenigstens so viel rein Menschliches in die Resultate der Exegese bringen, daß irgend etwas, was Gott geoffenbart hat, ausgelassen oder umgebogen wird.

Diese Art der Exegese kann nicht vor der gesunden Vernunft bestehen, denn es versteht sich von selbst, daß unser menschliches

Begriffsvermögen nicht im Stande ist, hinter scheinbare Widersprüche des Heiligen Geistes zu leuchten, ohne daß dieser Ausgleich durch Gott selbst an die Hand gegeben ist. Wozu also solche Versuche?

Man wird darum in der Geschichte der Exegese auf der Linie immer allerlei Versuche finden, die sich gegenseitig nicht ausschließen wollen. Gerade die Vertreter der Analogie des Glaubens sagen das oft.

Aber was soll das? Es stört nur das Vertrauen in die Zuverlässigkeit des göttlichen Wortes. In solchem Falle ist es immer das Richtige, einfach die Unfähigkeit zu konstatieren, die dem Gedankenzusammenhang des großen Gottes bis in alle Winkel nicht zu folgen vermag, und sich mit dem zu bescheiden, was klar vorliegt.

Es ist das übrigens eine Art, die immer, wo sie geübt wurde, in dogmatischem Interesse geschah. Damit ist sie aber als unzulässig gekennzeichnet.

Zwar kann der Exeget ohne dogmatische Tätigkeit nicht fertig werden, ebenso wenig wie der Dogmatiker seine Arbeit leisten kann, ohne tüchtig in der Exegese zu sein. Sobald der Exeget bei seiner Arbeit den zweiten Spruch von derselben Lehre vor die Augen bekommt, beginnt bei ihm die dogmatische Arbeit und begleitet nun seine Exegese bis zum Ende. Aber diese Dogmatik ist hier nur Dienerin. Sie hilft dem Exegeten, daß seine Resultate, die er aus den einzelnen Stellen gewonnen hat, nicht als disjecta membra umherliegen, sondern sorgfältig geordnet und gruppiert werden.

Aber es ist doch unverständig, daß dieses Gruppierungs- und Ordnungsinteresse an der Gestalt der Resultate, wie sie aus den Bibelstellen gewonnen werden, etwas ändern sollte.

Ja, selbst die Dogmatik darf nicht einmal auf ihrem Gebiete sich das erlauben. Sie bekommt die Resultate der Exegese fertig geliefert. Sie stellt diese in den logischen Zusammenhang.

Es liegt in unserem menschlichen Auffassen und Denken ein Bedürfnis vor, das eine systematische Darstellung einer Reihe von Gedanken, die zusammen gehören, fordert, zu dem Zweck, daß wir sie mit dem Auffassungsvermögen nicht nur, sondern auch bloß mit dem Gedächtnis bemeistern. Ebendeshalb nimmt die Dogmatik in der Theologie die hervorragende Stellung ein, weil sie dem, der sie treibt, im Vortrag der Lehre eine Meisterschaft vor den Andern bietet. Aber dabei kann doch wieder

nicht die Rede davon sein, daß der Dogmatiker an den Lehren etwas ändern darf, auch nur so weit, daß er sie abschwächt oder den Gedankenzusammenhang umbiegt, um der Bequemlichkeit des Gedankenzusammenhangs willen. Das fordert auch nicht die besondere Bedeutung der Dogmatik.

Wenn wir von systematischer Theologie reden, dann handelt es sich doch nicht um eine Tätigkeit, wie sie die Philosophen getrieben haben, daß sie aus einzelnen Begriffen heraus neue Dinge erspekulierten, indem sie auf den Zusammenhang der Dinge die vor ihnen in die Erscheinung traten, achteten und dann alles das ausschieden, was nicht in den logischen Zusammenhang paßte.

Auch dafür liegt in der menschlichen Seele ein Bedürfnis vor, und in den 2500 Jahren, daß sich die besten Geister der Welt damit beschäftigt haben, sind sie noch nicht zum Ziele gekommen. Darum wird es uns auch nicht beikommen zu sagen, daß irgend einer von ihnen zu irgend einer Zeit die Wahrheit durchaus vertrat, weil seine Sache ihm und anderen plausibel erschien. Sondern es ist das ein Stück der Gebrechlichkeit des menschlichen Denkens, daß es gerade durch seine Irrtümer andere Irrtümer korrigiert und ausscheidet. Da heißt es: „Es irrt der Mensch so lang er strebt." Die Dinge aber, welche bei dieser mehr als zweitausendjährigen Tätigkeit der Philosophen sich als wertvoller Geistesbesitz erwiesen haben, müssen mehr zu ihrer Legitimation aufzuweisen haben als bloß das, daß sie dem betreffenden Philosophen in seinen Gedankenzusammenhang paßten.

Gerade so ist's in der Naturwissenschaft. Auch diese treibt diese systematische Arbeit, welche der des Philosophen ähnlich ist. Stoßen ihr in dem Buche der Natur zwei Dinge auf, die ihr einander zu widersprechen scheinen, dann sucht sie dieselben durch einen gefundenen Zusammenhang zu reimen. Aber man nennt diesen dann doch nicht gesichertes Wissen, sondern das sind Hypothesen, die oft durch andere bald abgetan werden, bis sich auf diesem Wege schließlich etwas ergibt, was als gesichertes Wissen gilt. Das muß dann aber seine Berechtigung als solches erweisen durch eine Exegese aus dem Buche der Natur, die sich um keines Gedankenzusammenhangs willen auch nur ein Jota abhandeln läßt.

Der lückenlose Gedankenzusammenhang muß da sein, wenn man von wissenschaftlicher Erkenntnis reden will. Aber so lange er noch nicht da ist, wird es keinem nüchternen Gelehrten einfallen, das Resultat eines gemachten Experiments zu leugnen

bloß deshalb, weil er es noch nicht im Zusammenhang mit seinem übrigen Wissen erkennen kann.

Und wiederum, wenn die Lücke ausgefüllt ist, dann hat der Gelehrte an Einsicht gewonnen, aber die vereinzelte Wahrheit, die jetzt mit dem übrigen Wissen vermittelt ist, hängt auch jetzt noch unmittelbar ab von der Zuverlässigkeit des Experiments, das sie erzeugte.

Aber diese ganze systematisierende, harmonisierende, vermittelnde Tätigkeit können wir Theologen in der lutherischen Kirche doch nicht üben.

Das ist ja die Arbeit der modernen Theologen, die wir verurteilen. Wir wollen uns nicht verhehlen, daß manch tüchtiger Kopf sich damit abgegeben hat. Die Sache ist darum damit nicht abgetan, daß wir uns am Ende darüber lustig machten. Aber das wollen wir doch sagen, daß es sich bei der Arbeit des lutherischen Theologen darum handelt, daß er die aus der Schrift gewonnenen Wahrheiten unmittelbar im praktischen Pfarramte verwendet, um die Zuhörer zur Seligkeit zu weisen, so wie es Christus und die Apostel getan haben. Da darf nicht von Hypothesen auch nur von Ferne die Rede sein. Da muß alles ganz gewiß sein. Deshalb ist es nicht geraten auf Grund eines Ausgleichs, den wir zwischen zwei Lehren der Schrift, aber vermöge *unserer* Logik herbeiführen, irgend etwas zu behaupten, weder in der Dogmatik noch in der Exegese.

Darum kann nach unserer Meinung auf Grund vernünftiger Auslegungsgrundsätze jenes oben genannte Konstruieren dem Theologen nicht gestattet sein, wenn er mit der Heiligen Schrift handelt.

Was soll er denn tun? Er soll bei dem grammatisch-historischen Sinn der Schrift bleiben. Ja, wenn aber ein Widerspruch vorliegt? Gottes Wort kann sich doch nicht widersprechen?

Da gibt's auch wieder Auseinandersetzungen, die mir die Sache nicht sonderlich zu fördern scheinen. Man untersucht, was für Widersprüche in der Schrift vorkommen könnten. Die einen sagen, es können gar keine Widersprüche vorkommen. Andere: es können contradictiones in adjecto vorkommen. Wieder andere: es können sogar kontradiktorische Gegensätze da sein.

Es kommt drauf an, wie man die Sache faßt. Der Rede nach wäre es wohl möglich, daß beide Arten von Widersprüchen dem Ansch eine noch vorlägen, ohne daß wir sie zu lösen vermögen,

weil uns irgend ein Glied in der Gedankenkette fehlt, das mit einem Male alles klar machen würde.

Was soll nun der Schriftausleger tun? Soll er, wenn sich ihm ein solcher Widerspruch entgegenstellt, sofort die Arbeit einstellen und es dabei bewenden lassen? Gewiß nicht. Er soll zunächst untersuchen, ob seine Grammatik in all ihren Windungen zur korrekten Geltung gekommen ist, ob seine historischen Kenntnisse derart sind, daß er sich überhaupt ein Urteil erlauben darf, ob seine Einsicht in die Dinge, z. B. in Sachen der Psychologie, ganz zu geschweigen der unerforschlichen Wege Gottes, genügt, um eine Lösung zu finden. Wenn das alles in Treue geschehen ist und er findet dann noch keine Lösung, dann soll er das einfach bekannt geben; aber er soll bei dem einfachen Sinn der Schrift bleiben, wenn er klar ausgedrückt ist und das Konstruieren unterwegs lassen.

Denn das nützt ja doch nichts. Tatsachen werden dadurch doch nicht geändert. Und mit Tatsachen, mit den großen Taten Gottes haben wir es eben in der Schrift zu tun.

Es ist auch gar keine Gefahr, daß dabei die Arbeit des Theologen zu gering eingeschätzt würde. Das Konstruieren ist verhältnismäßig leicht aus dem einfachen Grunde, weil es der Phantasie Spielraum läßt. Aber „in der Beschränkung zeigt sich der Meister." Die Forderung, daß der klare Wortlaut entscheidend sein soll, ist dazu angetan, daß vorsichtige exakte Arbeit vollbracht wird.

Endlich darf der Vorwurf, daß diese Stellung ein Abweichen von der bisherigen und besonders von dem, was immer in der lutherischen Kirche gegolten habe, bedeute, nicht gelten.

1. Es ist die Frage „Schrift oder etwas anderes." Da meine ich, ist es einem Lutheraner sofort klar, was das rechte ist, und es gibt auf der weiten Welt Nichts, was uns von der Bahn ablenken kann, auch nicht „die Väter". Das ist Lutherisch.

2. Es ist aber historisch inkorrekt zu sagen, in der lutherischen Kirche habe die Stellung unserer Gegner immer gegolten. Das gebe ich zu, daß sie die legitime Weiterbildung, die in dem an sich unrichtigen Begriff Analogie des Glaubens liegt, haben, wenn aber den Vätern von Flacius bis D. C. G. Hofmann der Gegensatz entgegengetreten wäre, wie er jetzt vorliegt, dann ist nach dem vorliegenden Material anzunehmen, daß sie sich der Analogie entledigt hätten.

3. Der Respekt vor den Vätern und Lehrern, denen man

folgen soll? Ich erwarte von meinen Schülern, daß sie kein Wort ohne Prüfung von mir annehmen; daß sie aber unter allen Umständen sich von der Wahrheit leiten lassen. So stelle ich mir auch die Väter vor. Aber das ist etwas äußerliches. Die Hochachtung und Ehrfurcht vor den Lehrern ist eine viel tiefere zartere Sache, die mit solchen Äußerlichkeiten gar nicht abgemacht ist.

Mein Schluß ist daher, daß es in der vorliegenden Frage das Richtige ist, den Begriff Analogie des Glaubens bei Seite zu tun, denn:

1. Er steht nicht in der Schrift und involviert eine unrichtige Exegese von Röm. 12, 6.

2. Es liegt in seiner Natur, sich in der falschen Richtung des Konstruierens weiter zu entwickeln.

3. Er veranlaßt uns, im Streite immer in der Defensive für die Väter zu sein und uns mit allerlei unnötigen Zänkereien herumzuschlagen, statt frisch in die Schrift selbst hineinzugehen.

Joh. Ph. Köhler.

Homiletisches.

8. Sonntag nach Trinitatis.

Evangelium: Matth. 7, 15—23.

Dicht vor unsrem Text steht die gewaltige Mahnung: Gehet ein ꝛc. V. 13. Es wird auch gleich dazu gesagt, daß wenige diesen Weg finden und darauf selig werden. Was ist der Grund? Einmal, weil die Pforte enge und der Weg schmal ist. Aber der Heiland gibt im Text noch weitere Erklärung. So laßt uns mit Aufmerksamkeit hören:

Warum kommen so wenige auf dem schmalen Wege zum Leben?

I. Viele erkennen ihn überhaupt nicht, weil sie falschen Propheten in die Hände fallen.

1. Wenn man falschen Propheten in die Hände fällt, so lernt man den Weg des Lebens nicht kennen, sondern wandelt den Weg des Todes. Falsche Propheten verdecken den rechten Weg; sie verdecken auch die Augen, daß sie den rechten Weg im Wort nicht erkennen. — Was sie damit ausrichten,

liegt in der Bezeichnung: reißende Wölfe. Lamm—Wolf—Tod hängt aneinander. So lehren falsche Propheten stets den Weg des Todes. — 2. Leider sind es viele, die wirklich (Gegensatz zu wenn in 1.) so den rechten Weg nicht erkennen lernen. Und das ist erklärlich. A. Die falschen Propheten kommen. Sie drängen sich mit gewaltigem Eifer (der viele besticht) an die Leute. B. Sie drängen sich heran unter bestechendem Schein (Schafskleid) guter christlicher Art, namentlich in äußeren Dingen. — 3. Daß aber so viele verführt werden, ist doch der Verführten eigne Schuld. A. Christus ermahnt: Hütet euch — aber im Leichtsinn achten sie nicht darauf. B. Christus gibt die Kennzeichen der falschen Propheten (16—20), namentlich die Früchte der Lehre. Aber sie prüfen eben nicht. Wie frech sagen so manche: Ach, ob alle Lehren des Mannes mit der Schrift stimmen, tut nichts, er kann doch ein guter Christ sein; aber Christus sagt: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.

II. Viele kennen ihn (den Weg), aber sie gehen ihn nicht.

1. Sie kennen ihn wohl. — HErr, HErr sagen ist nicht etwas überhaupt verwerfliches, denn man soll Christum einen HErrn heißen und rechte Christen nennen ihn so. Sie wissen, wie er der HErr ist — hat sie erworben. Wer Christum so kennt, kennt recht den Weg des Lebens; denn Christus ist der Weg. So kennen manche den Weg. — 2. Aber sie gehen ihn nicht. Tun nicht den Willen des Vaters. Sie wissen Christum — aber sie glauben nicht herzlich. Und das ist vor allen Dingen der Wille des Vaters, daß wir glauben an den Sohn. Aber viele tun dies nicht in Wirklichkeit, sondern haben nur den äußeren Schein (HErr HErr sagen). — 3. Und der bloße Schein genügt nicht. Es kann so aussehen (wie schon angedeutet) als täte man den Willen Gottes V. 22 (Bekenntnis, christliche Tätigkeit ꝛc.) und doch ist man nicht Christi Glied — nicht sein eigen V. 23. Damit aber geht man dem Urteil entgegen: Ich habe euch—V. 23.— Schreckliches Urteil. So hüte dich vor dem falschen Glauben und fliehe mit Ernst die falschen Propheten; und hüte dich vor einem bloßen Schein-Christentum und sei nicht in der Gemeinschaft der HErr! HErr! sager. — Wie in Christo ein rechtschaffen Wesen, so auch in dir.

Epistel: Röm. 8, 12—17.

Man hört öfter die Leute über einen Menschen, dessen Wandel sie sehen, urteilen: mit dem wird es kein gutes Ende nehmen; denn den treibt kein guter Geist; den treibt der böse Geist. So urteilt auch Gott. Es nimmt einst ein böses Ende mit allen, die bei Lebzeiten nicht der gute Geist Gottes trieb. Und kann man wohl erkennen, welche der gute Geist Gottes, der Heilige Geist treibt? Gewiß. Hört:

Wie der Heilige Geist die wahren Christen treibt.

I. Zum schweren Kampf gegen das Fleisch durch die Liebe zu Gott.

1. Zum schweren Kampf gegen das Fleisch treibt der Geist. A. Schwer ist der Kampf—denn es gilt nach dem Fleisch nicht leben. Und wie mächtig zieht doch die angeborne Lust zum Leben nach dem Fleisch. B. Schwer, denn es gilt nicht nur dem Fleisch nicht leben, sondern des Fleisches Geschäfte töten. Das ist schwer, denn da muß man sehr schonungslos gegen sich selbst sein. — 2. Und zwar treibt der Geist durch die Liebe zu Gott. A. Zwar weist der Apostel auf zweierlei anderes zum schweren Kampf bewegendes hin: Sterben beim Leben nach dem Fleisch —Leben beim Töten des Fleisches. Aber dadurch will er nicht am meisten treiben, sondern B. durch die Liebe zu Gott. Darauf weist das Wort Schuldner. Dem Fleisch sind wir nichts schuldig, denn das hat für uns nichts gutes getan und sich um uns nicht Dank und Liebe erworben. Wohl aber hat Gott durch sein unendlich Erbarmen (8, 3. 4.) uns zu Schuldnern gemacht und zu Dank und Liebe verpflichtet.

II. Zum kindlichen Gebet durch den Glauben an Gott.

1. Zum kindlichen Gebet. Der Apostel will auseinandersetzen, warum die, welche der Geist treibt zum Kampf gegen das Fleisch, leben werden, und sagt zunächst, es werde darum sein, weil die, welche der Geist treibt, Gottes Kinder sind. Und nun beschreibt er erst so gar lieblich, wie der Geist nun zweierlei köstliches an den Kindern tue. A. Er treibt alle Schreckensfurcht aus, aus der man nicht wagte zu Gott zu kommen, sondern möchte ihn fliehen; dagegen B. treibt er, in aller Freudigkeit Gott kindlich anzurufen: Abba! lieber Vater!—Beim Fehlen und Straucheln: Abba, lieber Vater, vergib!—Bei Gefahren: Abba, lieber Vater, hilf!—Bei Heimsuchungen: Abba, lieber Vater, verschone!

Zum kindlichen Gebet treibt er 2. durch Glauben. Er gibt

Zeugnis unserm Geiste, daß wir Gottes Kinder sind. A. Er gibt es durch die Schrift, die von den Kindern Gottes zeugt, und B. Er macht uns durch den Glauben gewiß in unserm Geiste, daß solche Worte der Schrift uns gelten und wir die Kinder sind. Und wo diese Gewißheit ist, da ist auch der Trieb zu kindlichem Gebet.

III. Zum geduldigen Kreuztragen durch die Hoffnung in Gott.

1. Erst das Kreuz und dann die Krone. Sind wir Kinder, dann auch Erben; aber zuvor geht: So wir mit Christo leiden. A. Das Kreuz, wie es Last ist. B. Und doch muß es geduldig getragen werden.

2. Durch die Hoffnung in Gott treibt der Geist zu geduldigem Tragen. A. Er macht so gewiß die Hoffnung. Wie auf die Nacht der Morgen folgt, so dem mit Christo leiden das mit Christo herrschen. B. Er macht die Hoffnung so groß. Gottes Erben und zwar Miterben Christi. Gott will Christum als den, der im Gehorsam zu ihm litt, mit Preis und Ehre krönen. Wie groß muß das sein, daß Gott Vater den Sohn will verherrlichen. Und da bedenke: wir eben mit. Wird man nicht wahrlich geduldig im Blick auf den baldigen Erbtermin? Er ist uns angesagt. Er ist nahe. Der HErr spricht: Ich komme bald.

---

9. Sonntag nach Trinitatis.

Evangelium: Luc. 16, 1—9.

Erst kürzlich gab es eine Lektion in Bezug auf zeitliche Güter und zeitlichen Beruf. Da war die Rede davon, wie man den zeitlichen Beruf ansehen und treiben soll. Es kam aber dabei ein wichtiger Punkt nicht zur Sprache, worin doch viel Christen fehl gehen. Der heutige Text gibt darüber Unterricht. Möge uns zum Segen sein, was uns im Text gegeben wird:

Eine Lektion über irdisches Haushalten für die Kinder Gottes.

I. Bringe dem Herrn seine Güter nicht um.

1. Dem HErrn gehören die Güter, du bist nur Haushalter. Es ist zu verwundern, daß sich auch Christen nicht nur Menschen, sondern Gott gegenüber als Herrn der zeitlichen Güter ansehen. Nennst du Gott den HErrn, so sagst du

damit: Ihm gehört alles — ich bin nur Haushalter. Daß man es so ansieht, darauf kommt viel an. So lange es nicht geschieht, werden die allermeisten Ermahnungen der Schrift bezüglich des zeitlichen Guts auf dürren Boden fallen.—Da es gewiß, daß du Haushalter:

2. So bringe dem HErrn seine Güter nicht um.—Für ängstliche Gemüter hier gleich die Hinweisung, daß der HErr ein freundlicher Herr — der seine Haushalter nicht knapp hält. Er spricht: Du und die deinen sollen sich aus diesen Gütern versorgen. — Dann aber sagt er allerdings: Bringe meine Güter nicht um. Dies geschieht durch zweierlei entgegengesetzte Art: durch Geiz, durch Verschwendung; durch Protzen mit Reichtum, wie Armtun bei vielem Gut; mit Lotterei und Schlendrian, es gehe wie es will, wie mit nie ruhendem trachten, scharwerken, zusammenscharren. — Auf beiderlei Weise bringt man dem HErrn die Güter um. Du sollst das nicht. Nimm es zu Herzen; denn:

3. Die Sache ist ernst. Der HErr läßt sich Rechenschaft ablegen. Und: er weiß eines jeden Vermögensstand, wie auch eines jeden Haushalterei. Er ist auch ein guter Rechner. Mag's ein ungetreuer Haushaltdr klug anfangen mit verbergen und vertuschen; er findet es aus. Seine Augen verfolgen den Haushalter bei jedem Cent, den er umbringt. Und die Rechenschaft ist scharf. Es heißt zuletzt nicht, die Gelder bezahlen bis auf den letzten Heller—denn wenn die Rechenschaft kommt, dann haben Dollar und Cents und Heller keinen Wert mehr, aber daß man des HErrn Schuldner ist als Umbringer seiner Güter, daß Schuld, die bis auf den letzten Heller zu bezahlen ist — nicht mit Gold — sondern mit zu leidender Strafe. So bringe dem HErrn die Güter nicht um, nicht mit Verschwenden, nicht mit Behalten im Schweißtuch oher Aufhäufen im Kasten zu deines Herzens Lust. Vielmehr:

II. Brauche des HErrn Güter nach seinem Wohlgefallen.

1. Da er der HErr ist über alle Güter, so kann er von uns fordern, daß wir sie nach seinem Wohlgefallen verwenden. Da müssen wir lernen, wie es nach seinem Gefallen geschieht. Da gibt der HErr ein Bild eines unehrlichen Haushalters, lobt aber dessen Klugheit in seiner Art und heißt uns in unsrer Art, also geistlich, dies nachzuahmen.

A. Die Klugheit des Haushalters bestand darin, daß er verstand, mit dem Mammon sich einen Nutzen zu schaffen für das

Durchkommen zur Notzeit, nämlich gute Freunde, die sich seiner annehmen.

B. In geistlicher Nachahmung sollen wir uns Freunde machen mit dem Mammon, so wie es Kindern des Lichts zukommt. a. Mit ungerechtem Mammon, d. h. nicht dem ungerecht erworbenen, sondern Mammon der Ungerechtigkeit, weil fast alles vom HErrn gegebene Gut gerade zu Betrug gegen den HErrn gebraucht, nicht ihm, dem rechtmäßigen Besitzer, gewidmet, sondern entzogen und unterschlagen wird. b. Sich Freunde machen, heißt sie zu Leuten machen, die Zeugnis unseres rechtschaffenen Glaubens geben können. c. Wie im großen und ganzen das (sich Freunde machen) geschieht, ist aus dem Gleichnis klar. Der ungerechte Haushalter *erleichtert* den Leuten ihr Lebenslos — so brauche des HErrn Gut, dem Nächsten seine Not zu erleichtern. Teile mit ihm seine Not. Da geschieht dies: Schreibe statt 100=50 u. s. w. Der HErr gebietet das:

2. Die Seinen tun es. Viel in *Schwachheit*. Es scheint oft gar überhaupt kein Gehorsam gegen *das*: Und ich sage *euch* ꝛc. Christen bleiben viel schuldig. Da sind die Kinder der Welt in ihrer Art *klüger*. Das ist zu beklagen.

3. Denn schöne Frucht bringt es (des Herrn Gut nach seinem Wohlgefallen brauchen). Die Freunde nehmen uns auf in die ewigen Hütten. Nämlich durch ihr Zeugnis, daß wir Leute, wie hier in Matth. 25, 34—40 der HErr will.—Wie fein klug also der, welcher auch das Zeitliche für seine *ewige* Wohlfahrt zu verwalten weiß.

A. *Hönecke*.

Kirchliche Nachrichten.

Allerlei über die Detroiter Konferenz.

(Schluß.)

— Schier unglaublichen Rationalismus und Pelagianismus förderte der eigentliche Urheber des Gnadenwahllehrstreits, Dr. Schmidt von der Vereinigten Norwegischen Synode, zutage. Er sagte: In Röm. 12, 7. („hat jemand Weissagung, so sei sie dem Glauben ähnlich etc.") ist der Glaube das objektive Wahrheitsbewußtsein. Gefragt, was er denn darunter verstehe, erwiderte er: Das Wahrheitsbewußtsein des objektiven Glaubens. Daraufhin verzichtete die Versammlung natürlich auf jede fernere Erklärung. In dem weiteren Verlauf seiner Rede sagte Dr. Schmidt: Freilich hat jeder Artikel zwei Seiten, die eine ist das, was er mit andern Artikeln gemein hat, die andre das, was er spezifisch für sich allein hat; aber kein Artikel darf mit einem andern im

Widerspruch stehen. Der Theologe hat nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, widersprechende Aussagen der Schrift mit einander in Einklang zu setzen. Dazu hat uns Gott die Vernunft gegeben, und das ist der legitime Gebrauch der Vernunft. Und wenn unsre Gegner das verdammen, so ist zu bemerken, daß sie ihre Schlüsse auch nicht mit den Füßen machen. Beides, ja und nein kann nicht zugleich wahr sein. Wenn die Wahllehre unsrer Gegner recht ist, so ist in Aktor. 13 („Es wurden gläubig, so viel ihrer zum ewigen Leben verordnet waren") gesagt, daß nur diejenigen zum Glauben kommen können, die zum ewigen Leben verordnet sind. Das kann aber darum nicht wahr sein, weil die Schrift an andern Stellen sagt, daß es Zeitgläubige gibt. Diese sind wirklich eine Zeit lang gläubig, aber sie sind nicht Erwählte. Ihr Zeitglaube kann also nicht aus ihrer Wahl herfließen. Diese Exegese des ὅσοι ist allein korrekt, wenn man Akt. 13 zu einem locus classicus für die Lehre von der Wahl macht, wie unsre Gegner das tun. — Der Fehler unsrer Gegner liegt darin, daß sie nicht unterscheiden können und wollen zwischen Natur und Sünde, zwischen dem, was am Menschen Geschöpf und dem, was an ihm Fleisch ist. Der Mensch ist auch nach dem Fall noch ein vernünftiges Wesen, eine ethische Persönlichkeit und Gott handelt mit ihm als einer ethischen Persönlichkeit. Er beruft ja nicht den alten Adam, sondern den Menschen. — Wen will denn Gott selig machen? Gott bestimmt keinen zur Seligkeit, der nicht vorher gerecht ist. Dies Prinzip gilt nicht blos im Gesetz, sondern auch im Evangelium: Gerechtigkeit ist Vorbedingung der Seligkeit. Man beruft sich wohl auf die Worte des Bekenntnisses, daß Gott den Glauben gibt, „wem er will." Aber die Frage ist nur: wem will er? Und die Schrift sagt, daß er den Glauben wirken will in allen, die es nicht durch ihr Widerstreben verhindern. Auf Grund des ethischen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen kann Gott nur so selig machen, daß der Mensch wählt zwischen Tod und Leben. Der Mensch kann diese Wahl vollziehen, weil er noch eine ethische Persönlichkeit ist. Wenn er nur nicht seine eigne Bosheit gebraucht, so wird er selig. Er kann sich helfen lassen, er braucht die Gnade nicht zu vereiteln, das hat er nicht nötig. Die ganze Lehre von der Bekehrung und Gnadenwahl ist klar, wenn man nur festhält, daß Gott dem Menschen die Wahl läßt. Der Mensch kann zwar nicht libere agere, aber er kann libere pati. Er hat einen freien Willen zu leiden, was die Gnade an ihm tut, er hat die Freiheit, das Widerstreben zu lassen oder nicht zu lassen.

So Dr. Schmidt. Nach ihm trat ein ohioer Pastor als Redner auf das Podium. Als ein Pastor aus der Missourisynode nun die Frage stellte, ob sich die anwesenden Vertreter der Ohiosynode zu dieser Darlegung Dr. Schmidts bekännten, antwortete der auf der Bühne stehende ohioische Redner mit großem Nachdruck: „Voll und ganz!" Aber sofort sprangen eine Anzahl Ohioer, unter ihnen auch Dr. Schütte, auf und protestierten für ihre Person gegen das Endossement. Nach der Sitzung versicherten viele ohioer Pastoren den Schreiber dieses, daß sie sich von der Aussprache Dr. Schmidts energisch lossagen müßten. In den Kreisen der Synodalkonferenzler verursachte die Rede Dr. Schmidts großes Erstaunen und Entsetzen. Es traten uns hier die legitimen Konsequenzen der falschen ohioischen Stellung in den Lehren von der Bekehrung, Gnadenwahl und der Analogie des Glaubens in abschreckender Nacktheit entgegen.

— Mit ihren Citaten aus den Vätern hatten unsre Gegner Unglück. Mit wie großem Unrecht Dr. Stellhorn Luther für die ohiosche Lehre von der Analogie des Glaubens angeführt habe, war durch die von Dr. Pieper citierte Lutherstelle (siehe die vorige Nummer) vernichtend nachgewiesen worden. Noch schlimmer erging es Herrn Prof. Max Fritschel aus der Jowasynode mit einem Citat aus Chemnitz. Um zu beweisen, daß die ohio-iowasche Lehre von der Analogie des Glaubens sich schon bei Chemnitz finde, brachte er folgendes Citat: "Regula vera et certa est: quando absurditas literae manifeste impingit in articulos fidei, tunc non retinendum esse τὸ ῥητόν, sed beneficio troporum quaerendam esse aliam interpretationem, quae consentanea sit articulo fidei." (Fundam. de S. Coena IV, 12). Diese vom Tropus handelnde Stelle als Beweis, daß Chemnitz mit Ohio-Jowa behaupte, daß sich die loci classici der einen Lehre durch diejenigen anderer Lehren bestimmen lassen müßten!!! Als der Herr Professor, dessen deutsche Übersetzung dieses Citats viel an Klarheit zu wünschen übrig ließ, gefragt wurde, ob die citierte Stelle vom Tropus oder von der Analogie des Glaubens handle, verließ er, stark verwirrt, bald die Bühne.

— Was den Ton betrifft, in welchem die einzelnen Personen der sich gegenüberstehenden Parteien mit einander verkehrten, so war derselbe ein freundlich-höflicher. Auch in den öffentlichen Debatten wurde die parlamentarische Höflichkeit durchweg gewahrt. Nur der Präses der Ohiosynode, Dr. Schütte, konnte es sich nicht versagen, am Schluß der Verhandlungen in einem leidenschaftlichen Ausbruch unsre Lehre von der Bekehrung und Gnadenwahl als gotteslästerliche Irrlehre zu bezeichnen, was von unsrer Seite gebührend zurückgewiesen wurde. In schreiendem Kontrast dazu stand die Forderung unsrer Gegner, die Sitzungen mit gemeinschaftlichem, öffentlichem Gebet zu beginnen und zu schließen. Wiederholt wurde der Antrag dazu gemacht, aber von uns jedes Mal entschieden abgewiesen. Welch eine Inkonsequenz! Die Ohioer haben seit Jahren unsre Lehre als kalvinistische, grundstürzende Irrlehre, als Erzketzerei bezeichnet, haben die Kirchengemeinschaft mit uns aufgehoben, haben viele unsrer Gemeinden zerrissen und Oppositionsgemeinden gegründet, wo sich nur eine Gelegenheit bot; und während sie in dieser Stellung gegen uns verharren, während ihr allgemeiner Präses uns ins Gesicht hinein unsre Lehre als gotteslästerliche Irrlehre verlästert, begehren sie dringlich, mit uns in Gebets- und Gottesdienstgemeinschaft zu treten! Damit haben sie sich selbst verurteilt. Wer so stürmisch nach Gebets- und Gottesdienstgemeinschaft mit uns begehrt, kann unmöglich unsre Lehre für einen kirchentrennenden Irrtum halten, es sei denn, daß er total verwirrt wäre. Nach demselben Grundsatz könnten unsre Gegner auch mit ausgesprochenen Kalvinisten, ja mit dem Papst Vereinigungskonferenzen halten und gemeinschaftlich mit ihnen beten. Andrerseits ist diese unionistische Stellung leicht erklärlich. Sie ist die legitime Konsequenz und die unzertrennliche Begleiterin der Irrlehre. Die Irrlehre macht das Herz nicht fest, wirkt keine göttliche Überzeugung; denn sie selbst ist ja nichts als ein menschlicher Wahn, ein Fabrikat der blinden Vernunft. Sie hat kein Verständnis für die göttliche Überzeugung, die von dem geringsten Gotteswort „nichts weichen oder nachgeben kann, es falle Himmel und Erden und was nicht bleiben will." Sie ist bereit, auch das, was sie selbst für „gotteslästerliche Irrlehre" erklärt, gelten zu lassen, wenn sie selber nur Berechtigung und Duldung erlangt. So stand Zwingli in Marburg, so stand Kalvin, so stehen alle reformierten Sekten. Die Unionisterei ist ihr Malzeichen und ihr — Verdammungsurteil. — Hoffentlich unterlassen unsre Gegner jeden weiteren Versuch, uns zu gemeinschaftlichem, öffentlichem Gebet oder Gottesdienst mit ihnen zu bewegen, ehe Einigkeit des Geistes und wahre Bruderschaft hergestellt ist. Unterdessen wollen wir nicht ablassen brünstig zu beten, daß Gott erleuchte und bekehre alle, die nicht unheilbar verstockt sind.

August Pieper.

Theologische Quartalschrift.

Herausgegeben von der Allgemeinen Ev. Luth. Synode von Wisconsin, Minnesota, Michigan u. a. St.

Jahrgang 1. Oktober 1904. No. 4.

Einigkeit in der rechten Ansicht von der Autorität der Schrift als Quelle der Lehre der Weg zur Kircheneinigkeit.

Mit Notwendigkeit haben die bisherigen Einigungsversuche zu den Verhandlungen über Glaubensähnlichkeit und Auslegung der Schrift geführt. Es ist darum gewiß, daß Verhandlungen über die Gnadenwahl selbst, die für die nächste Synodalkonferenz in Aussicht genommen sind und bei uns volle Willigkeit finden, zu dem gewünschten Resultat nicht führen können. Umsomehr ist geraten, anderweitig die Verhandlungen über die prinzipiellen Punkte, auf die soeben hingewiesen wurde, fortzusetzen. Es ist überaus wichtig, diese Punkte selbst und den Stand der Dinge in Bezug auf dieselben möglichst allseitig zu beleuchten. Es soll, soviel in dem gegenwärtigen gedrängten Artikel möglich ist,*) geschehen. In gebotener Kürze lassen wir einerseits die Schrift selbst über ihre Autorität als Quelle aller Lehre reden und dann andrerseits in etlichen namhaften Vertretern die neuere sogenannte positive Theologie.

I.

1. Die rechte Ansicht von der Autorität der Schrift als der einzigen Quelle aller Lehre ist zunächst die, daß Gott selbst der Schrift als dem Wort aus seinem Munde verpflichtende Autorität gibt.

Wir haben in Bezug auf die Autorität einmal ihre wesentliche Bedeutung und dann ihre Begründung zu betrachten.

Was die Bedeutung betrifft, so gebietet Gott, seine Schrift als sein Wort dafür gelten zu lassen, daß sie Quelle aller Lehre sei. Lehre über Gott und göttliche Dinge sollen wir in der Schrift suchen. Gottes Wort ist die rechte Lehre (Ps. 93, 5) im Gegensatz zu aller Menschenlehre. Wer sich zu diesem Wort nicht hält, der weiß

*) Der vorliegende Artikel faßt den Stoff, der wohl Behandlung in mehreren Artikeln forderte, aus bestimmten Gründen in sehr gedrängter Weise in einem Artikel in diesem Schlußheft des ersten Jahrganges der Quartalschrift zusammen.

selbst nichts über göttliche Dinge (1. Tim. 6, 4), der kann auch darüber nichts Gutes lehren (Jerem. 8, 9). Durch das Wort will Gott lehren (Ps. 32, 8) und zum Zweck des Lehrens hat er die Schrift gegeben (Röm. 15, 4), daß wir zum Heil gelehrt werden (Röm. 4, 23. 24), was die Schrift auch vermag (2. Tim. 3, 15. 16). Gott gebietet, zum Gesetz und Zeugnis sich zu halten (Jes. 8, 20) und Mose und die Propheten zu hören (Luc. 16, 29), sonst sei weder Rat noch Hilfe. Und wer aus Gott ist, der tut dies auch und hört das Wort als das allein recht lehrende, während die Gottlosen das Gegenteil tun (Joh. 8, 47). Und wenn Gott sein Wohlgefallen ausspricht an denen, die sich vor seinem Wort fürchten (Jes. 66, 2), so liegt in diesem Fürchten doch vornehmlich die Ehrfurcht vor dem Wort als dem vollkommenen des großen Gottes selbst, als vor einer göttlichen Majestät, in der man sich von vornherein hütet, eigenes Wort an Stelle des göttlichen zu setzen, mit der Anmaßung, Gott habe es gesagt (Jerem. 23, 21), oder Gottes Wort durch Abtun oder Zutun verbessern zu wollen (5. Mose 4, 2; 12, 32) , was beides Gott mit seinem ganzen Zorn bedroht (Jerem. 23, 28; 5. Mose 12, 32 cf., 13, 5). Gehorsam dem Vorbild der Lehre fordert Gott (Röm. 6, 17), und Paulus sagt das Anathema an denen, die ein ander Evangelium predigen als seines, und das seine bezeichnet er als das in der Schrift gegebene (1. Cor. 15, 1—3). Nach allem hat die Schrift göttliche Autorität, die Quelle der rechten Lehre zu sein.

Aber Gott verpflichtet auch alle Menschheit, die Schrift als Quelle der Lehre zu gebrauchen. Dies zu tun, ist nicht Sache des Beliebens. Es liegt der Beweis dafür schon in den verschiedenen eben gebrachten Aussagen. Wir fügen noch weitere hinzu. Gott der HErr, der Mächtige, redet und ruft der Welt von Aufgang bis Niedergang (Ps. 50, 1). Es sagt V. 2, was sie hören soll: Aus Zion bricht an der schöne Glanz Gottes. Wie es sich erfüllt, sagt Jes. 2, 3: Alle Heiden werden dazu laufen und viele Völker hinzugehen und sagen: Kommt, laßt uns auf den Berg des HErrn gehen und zum Hause des Gottes Jakob, daß er uns lehre seine Wege und wir wandeln auf seinen Steigen. Denn von Zion wird das Gesetz ausgehen und des HErrn Wort von Jerusalem.—Sein Wort ist die Wahrheit (Ps. 119, 86; Joh. 17, 17). Darum gebietet der Heiland, der sie selbst verkündet (Joh. 17, 18.) seinen Jüngern, alle Völker zu lehren (Matth. 28, 19.). Gott will eben, daß alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit kommen und daß alle Welt der Wahrheit des Evangelii gehorsam werde (Röm. 1, 5; 15, 18; 16, 26).

Göttliche Autorität hat also die Schrift nach ihrem eignen Zeugnis. Eine absolute, volle Autorität, wie Gott selbst. Wie Quenstedt (De sacr. coena. Qu. VII. Ekd. Obs. IV) ganz richtig sagt: Die Autorität der Schrift ist der Sache nach von der Autorität Gottes nicht verschieden, sondern es ist eine und dieselbe Autorität. — Das Wesen der Schrift besteht ja in den göttlichen Heilsgedanken, zu denen die Schrift als Schrift sich wohl darstellend verhält, die aber an sich mit Gottes Gedanken und mit Gott selbst identisch sind. Dem gemäß setzt Quenstedt das Wesen der Autorität der Schrift in das Vermögen, den Intellekt des Menschen zur Zustimmung für die göttlichen Wahrheiten zu bestimmen und in dem Recht, den Willen zu verpflichten.

Die volle Autorität, die die Schrift hat, geben wir ihr nur, wenn wir sie ansehen als die, welche an uns als von Gottes wegen schlechthin fordernd herantritt, fordernd sowohl Beistimmung des Verstandes (intellectus) als Gehorsam des Willens (voluntas).

Man hebt die volle Autorität auf, wenn man die Schrift in ein Verhältnis der Abhängigkeit setzt. Rom setzt sie in Abhängigkeit von der Kirche. Dasselbe taten sogenannte Moderne (Novatores) von denen Calov berichtet. Er fertigt sie (z. B. Cornejus, Dreier, also sehr verschiedene Bettgenossen) ab mit dem Bescheid: Was unmittelbar von Gott abhängt, kann nicht von der Kirche abhängen (System 1. IV 7, S. 583). Die heutigen Novatores oder Modernen setzen die Schrift in Abhängigkeit vom christlichen Bewußtsein, dem individuellen wie dem sogen. allgemeinen (kirchlichen).

Die volle Autorität hat die Schrift bei uns nur, wenn sie dasteht als die, welche mit göttlichem Recht fordert: so glaube, weil ich es sage, d. h. weil Gott es sagt. Diese volle Autorität der Schrift ist schon aufgehoben, wenn die Schrift nur erscheint als das Zeugnis, welches den Inhalt des gläubigen Bewußtseins bestätigt, mit dem zu respektierenden Recht, zu sagen: So ist es richtig und so nicht. Man bedenke, auf wie weniges ,zumal als wesentlich geltendes, das christliche Bewußtsein reduziert sein kann und vielfach wirklich ist. Wo bleibt da die göttliche Autorität der Schrift?

Die volle Autorität hat die Schrift nur dann bei uns, wenn sie uns dasteht als die, in der Gott redet und zwar wie er will.

Daher beschränkt man die Autorität, wenn man die Schrift nicht will frei walten lassen, in dem, was sie sagt und wie sie es sagt. Eine Aussage beschränken, heißt die Autorität beschränken. — Eben dies geschieht, wenn man erwartet, ja fordert, daß die Schrift

in dieser oder jener Weise reden müsse, ja nicht anders reden könne, und zwar so, daß diese Erwartung als berechtigt angesehen wird. So steht der offenkundige Rationalismus, welcher aus der Voraussetzung, daß die Schrift für vernünftige Wesen gegeben sei, die Forderung ableitet, daß alle ihre Aussagen mit der Vernunft stimmen müßten. Eben nicht anders steht der verdeckte Rationalismus, der von dem Satze aus, daß sein Glaube ihm ja von Gott selbst gegeben sei, und von Gott seine Vernunft zum Glauben erleuchtet sei, nun der oder jener klaren Aussage der Schrift gegenüber tritt mit der Erklärung: Das kann mein Glaube nicht tragen. Aber einer klaren Aussage der Schrift gegenüber hat auch des Erleuchteten Vernunft kein Recht. *Alle* Vernunft muß unter den Glauben gefangen genommen werden, 2. Kor. 10, 5. Die Konflikte mit deutlichen Schriftaussagen kommen nur aus der Vernunft. Die kann es z. B. auch bei Gläubigen nicht tragen, daß das Geheimnis von Bekehrung und Nichtbekehrung sollte ungelöst bleiben durch eine dem Menschen mögliche vorläufige Selbstentscheidung. Es schreckt uns nicht, daß man sagt, wir müßten bei unserer Ansicht von der unbeschränkten Autorität der Schrift bejahende wie verneinende Aussagen derselben über dieselbe Sache annehmen. Denn, Lutheraner finden doch nicht etwa solche wirklich widersprechenden Aussagen in der Schrift; und wenn nicht, was soll denn der sonderbare Einwurf. — Man beschränkt besonders dann die volle Autorität der Schrift, wenn man einen Kanon als Regulativ *setzt*, wodurch die Schrift gleichsam unter Kuratel gestellt wird in Bezug auf das, was sie herausgeben soll. Gott führt aber weder im Machtreich noch im Himmelreich ein konstitutionelles Regiment, daß er etwa in der Kirche neben der Autorität seiner Schrift irgend wie eine Autorität des christlichen Bewußtseins, der christlichen Heilserfahrung u. s. w. setzte. Aber eben dies ist seit langem schon geschehen, daß man als regulierenden Kanon das christliche Bewußtsein und die christliche Heilserfahrung setzte, indem dabei dieser Kanon bald einen größeren, bald kleineren Komplex von Heilswahrheiten umfaßte und indem mit einer gewissen Halbheit dieser Komplex notwendig nun als *Korrektiv* bei gewissen Lehren gebraucht oder in bewußter Konsequenz als *Prinzip* der Lehrentwicklung aufgestellt wurde. Wir finden das letztere schon vor fast 200 Jahren bei den sogenannten Wolffianern, z. B. ihrem größten Systematiker Carpow, der die Gewißheit von der Realität göttlicher Offenbarung zum Prinzip macht, aus dem die Gewißheit der Schrift und der ganzen Theologie *demonstriert* wird, wie es für Wis-

senschaft nötig ist, welcher für die Gewißheit nur die Demonstration, die Deduktion des einen Stückes aus dem anderen, der nexus veritatum entscheidend ist.

Indem wir nun zur Begründung der göttlichen Autorität der Schrift als Quelle aller Lehre fortschreiten, so wollen wir nur darauf hinweisen, daß die Begründung einesteils besteht in der Erklärung Gottes, daß das Zeugnis der Schrift von ihrer absoluten Autorität das Zeugnis sei, welches Gott selbst ablege (Eph. 3, 17. 18; Ps. 89, 35. cf. V. 26; 4. Mose 20, 24; Jes. 55, 11; Ps. 138, 4; Joh. 10, 35. 36; cf. Ps. 82, 6) und anderenteils in der Erklärung, wie das Zeugnis der Schrift, welches doch Menschen geben, dennoch das Zeugnis sei, welches Gott gibt. Es ist dies darum so, weil die heilige Schrift ihren Entstehungsgrund hat in der besonderen Eingebung sowohl aller Sachen, Wahrheiten u. s. w., als auch aller Worte, darin Sachen und Wahrheiten vorgetragen werden, durch den Heiligen Geist. Auf die Sach- und Wortinspiration der Schrift näher einzugehen, ist um so weniger erfordert, da über dieselbe die Synoden, welche bisher in Einigungsverhandlungen standen, nicht in Differenz stehen. Wir hatten nur auf dieselbe hinzuweisen als letzten Grund der Autorität der Schrift, in dem Sinne der Orthodoxen z. B. Calovs in seiner Ausführung über Offenbarung (revelatio) I. 268: Erkenntnisprinzip der Theologie ist dies: Der HErr hat es gesagt. Daher ist die Offenbarung, im strikteſten Sinne die Inspiratio, das Prinzip der Religion und der Theologie. Dann haben wir nur noch hinzuzufügen, daß die Eingebung der Schrift durch den Heiligen Geist nach den klaren Aussagen der Schrift selbst weder als Steigerung der allgemeinen Geisteserleuchtung aller Christen, noch als besonderer Beistand, Assistenz des Heiligen Geistes für Propheten und Apostel zu fassen, wodurch ihnen ein besonders klares und vor allen Dingen im wesentlichen wahres Aussprechen der Heilswahrheiten wäre ermöglicht worden. Es ist klar, daß jede Theologie, welche die in sich selbst beruhende, göttlich garantierte Autorität der Schrift leugnet, auch die beständig in der orthodoxen luth. Kirche vorgetragene Inspirationslehre verwirft. Und ebenso klar ist es, daß diejenigen, welche einzelne Lehransichten einer prinzipiell schriftwidrigen Theologie aufnehmen, zuletzt zur Aufnahme des falschen Prinzips, worin die falschen einzelnen Lehransichten ja ihren Halt haben, werden getrieben werden. Exempla docent.

2. Die rechte Ansicht von der Autorität der

Schrift als Quelle ist die, daß sie alleinige Quelle aller Lehre in der von ihr selbstgesetzten Art, nämlich entsprechend ihrer Entstehung, ihrer Wirkungskraft und ihren Zweck.

Die Schrift ist Quelle der Lehre in vollem Sinne. Es liegt darin von vorn herein, daß sie Lehre gibt und Lehrerkenntnis erzeugt (auctoritas causativa). Sie gibt, wovon das Herz keine Ahnung hatte, ist Quelle in dem Sinne, daß wir ohne sie von göttlichen Dingen nichts wußten, 1. Tim. 6, 4. Die Schrift ist nicht nur Bestätigung oder Erweiterung dessen, was wir so schon, wenigstens einigermaßen wüßten. — In dem Begriff „Quelle" liegt die Unmittelbarkeit. Sie ist nicht erst Quelle vermittelst eines vorangehenden Prozesses, indem ihre Lehraussagen durch unser Bewußtsein hindurchgehen und mit demselben zusammengehen, wobei notwendig, nach psychologischem Gesetz, die Schriftwahrheit durch die bewußtseinsartige Vermenschlichung eine gewisse Veränderung erleidet. Daher die Mannigfaltigkeit aller Erkenntnis, der konfessionellen Unterschiede u. s. w. Ganz ähnlich dem Zusammengehen der Schriftwahrheit mit unserem Bewußtsein denkt man die Entstehung der Schrift, die Mitteilung der Heilswahrheit an die geisterfüllten Apostel. Daher die menschliche Seite der Schrift und ihre zeitweilige Unvollkommenheit. — Trotzdem wir nun die Schrift als Quelle so ansehen, daß sie unmittelbar den Geist bestimmt und Erkenntnis erzeugt, verstehen wir dies doch weder deterministisch-unwiderstehlich, noch metaphysisch-mechanisch. (Lic. Koch: „Der ordo salutis der orth. DD. Berlin, 1903.") Daß aber die Schrift das Bewußtsein bestimmen soll, liegt in den vielen Sprüchen, in welchen Gott sagt: Ich will dich unterrichten, lehren etc. Namentlich klar ist Jes. 55: Das Wort soll ausrichten, gerade dem Regen ähnlich, wozu es gesandt ist. Zunächst soll es erleuchten 2. Petri 1, 19, das heißt das Bewußtsein bestimmen, nicht vorhandenes Bewußtsein von göttlichen Heilsdingen entwickeln! denn das Bewußtsein ist in Beziehung auf Heilserkenntnis als dunkler Ort vorgestellt. — Wie die Schrift in vollem Sinne Quelle der Lehre und Lehrerkenntnis sein soll, so kann sie es auch, wie 2. Tim. 3, 16. bezeugt. Es heißt: weil du die zum unterrichten mächtige Schrift weißt. „Weißt" kann nur heißen: „kennst", nicht wie es Neure fassen: „verstehst"; denn da käme Tautologie heraus. — Die Schrift ist also Lehrquelle im vollen Sinne, sofern Gott nach den Aussagen der Schrift nichts vor sie setzt, wovon ihr Wirken ab-

hinge. Sie zeugt für sich selbst, um zur Seligkeit zu unterweisen, und wirkt voraussetzungslos, sie ist in dem vollen Sinne Erkenntnisprinzip, wie Quenstedt I. 47, Nota X sagt, daß es der Anfang ist, vor dem nichts anderes steht, und aus dem wir alles entnehmen. Die Schrift ist Prinzip der Erkenntnis, sofern sie ein Komplex der ersten theologischen Wahrheiten oder ein Komplex vieler göttlicher Aussprüche (dicta) ist, welche *dicta* scripturae nihil aliud sunt quam *principia propria* der theologischen Sätze (Nota XI). Wenn nach ihren eignen Aussagen die Schrift Quelle, aus der allein Lehre kommt, in vollem Sinne ist, so ist sie es nicht in der Art, daß sie einen Grundsatz, Grundaxiom oder auch Grundfaktum aufstellte, aus welchem durch unsere rechte Denkarbeit, ähnlich wie in der Philosophie, ein ganzer Komplex in sich abgeschlossener Lehren entwickelt werden könnte und sollte. Hin und wieder könnte es so scheinen, z. B. Kolos. 1, 19; 2, 3. 9; aber es scheint nur so, worüber später noch näheres. Die Schrift ist kein analytisches Buch in dem Sinne, daß es aus einem gegebenen Hauptstücke alle Lehre deducierte. Sie ist synthetischer Art, offenbart eine Fülle von Einzelheiten, die alle zugespitzt sind auf ein personales Objekt: Christum und in ihm Gott, und auf ein reales: Gerechtigkeit, Kindschaft, Seligkeit im Glauben. Die Schrift gibt also nicht ein Prinzip der Art, aus welchem Wahrheiten und dicta entwickelt werden, sondern, wie auch Quenstedt sagt, einen Komplex von Wahrheitssprüchen, Lehraussagen, dicta, und zwar ein Komplex von in uns nötiger Art fertigen Lehren. Die Korinther sind ja nach 1. Kor. 1, 5. 7. reich gemacht an aller Lehre (so λογος mit vollem Recht), nämlich aller für den Christenstand nötigen, so daß für das Ausharren bis ans Ende nichts fehlt. Reich gemacht an aller Lehre, die fertig ist bis aufs kleinste, das gesetzt sein muß, wenn seine Aufhebung verboten wird Matth. 5, 7. Die intensive Vollkommenheit der Lehren, in klarer Ausgestaltung und Fassung einer jeden liegt auch ausgesagt in all den Stellen, die Gottes Wort als richtig, lauter, geläutert darstellen (Ps. 119, 140; 19, 9. 10; 12, 7.). Für die extensive Vollkommenheit der Schrift als die Lehre in dem vollen, von Gott gewollten Umfang darbietend, zeugt die angeführte Stelle 1. Kor. 1, 5. 7. Ferner 2. Tim. 3, 17., wonach die Schrift genügt (an sich), einen vollkommenen Mann zu schaffen. Wir stehen auch nicht an, die Schrift als das anzusehen, wofür sie die Orthodoxen nach dem Urteil der Neueren verkehrter Weise ansehen, nämlich als Kodex der Heilslehren. Denn daß nach 2. Tim. 2, 15. der Diener des Worts,

ein Theologe, das Wort recht teilen soll, setzt dasselbe als gegliedert, geteilt voraus. Wir verstehen mit unseren allen Theologen diese Teilung aber weder in mechanischen Sinne (disjecta membra) noch im systematischen Sinne, als wäre es Gott überhaupt um Aufrichtung eines kunstvollen Lehrgebäudes zu tun, da vielmehr die Erkenntnis der Schrift in ihrer Lehrgliederung den praktischen Zweck der rechten Zuteilung an die Christen zum Zweck der Seligkeit hat.

Es ist bekannt, daß die neuere Theologie verschiedene Quellen der Lehrerkenntnis aufstellt, und zwar meist als erste das Zeugnis der Kirche. Dies hat einigen Schein, da dies Zeugnis in katechetischem Unterricht zumal, zuerst an uns herantritt. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß der Glaube wohl aus der Predigt, das Predigen aber aus dem Wort kommt. Röm. 10, 17. Die Kirche wird in ihrem Zeugnis beständig getragen durch die Schrift. Wo das Wort der Schrift nicht mehr erhaltend wirkt, da wird kein den Glauben *erweckendes* Zeugnis der Kirche sein. Die Schrift ist und bleibt Quelle, aus der die lebendigen Wasser fließen. Neuere übersehen beständig die Gegenwart des Geistes bei seiner Schrift in aller Welt, wo die Schrift ist. Die Schrift ist nicht ein einmaliges, gleichsam von Gott dem Geist getrenntes revelatum, ein von Gott gelöstes Ding, sondern etwas, *wodurch* Gott der Geist ein beständiges revelare übt, und gleichsam im offenbaren bleibt.

Darauf weist die Fassung der Alten von revelatio = revelare als actus. Die Schrift, wie schon früher bemerkt, ist äußerlich angesehen eine Darstellung, Repräsentation der göttlichen Gedanken, der göttlichen Heilswahrheiten, aber wir dürfen da nicht Trennung einer toten Schrift von Gott setzen. Wir kennen keinen außerweltlichen Gott, so auch keinen Geist, der nicht seiner Schrift, der Welt der Wahrheit, in aller Welt in wunderbarer, unbegreiflicher Weise gegenwärtig wäre, allzeit bereit, dadurch zu lehren, zu erleuchten, gläubig und selig zu machen.

Wir können auf nährer Ausführung dessen, daß die Schrift *alleinige* Quelle *aller* Lehre und für *alle* Zeit ist (Hebr. 1, 1.; Ephes. 4, 5; 1. Kor. 1, 5—7), verzichten. Ueber die Genugsamkeit der Schrift (sufficientia scr. s.) ist bei uns ja keine Differenz. Dagegen muß uns der Satz, daß die rechte Ansicht von der Schrift als Quelle namentlich auch besteht in der rechten Ansicht von der Art, *wie* sie Quelle ist, nämlich *in der von ihr selbst gesetzten Art entsprechend ihrer Entstehung, ihrer Wirkungskraft und ihrem Zweck*. — Wir erkennen diese

Art in der Lehrpraxis der Schrift selbst sowie in ihrer Lehrvorschrift für uns.

Die Lehrpraxis der Schrift, wie sie uns deutlich vorliegt, ist zunächst ganz entsprechend ihrer Entstehung, nämlich der Eingebung, und vornehmlich der wörtlichen Eingebung der heiligen Schrift. Wir beschäftigen uns auch hier, weil nicht durch die Umstände erfordert, nicht mit Beweis und Darstellung der Inspiration als vornehmlich Wortinspiration, ohne welche Inspiration überhaupt nicht denkbar. Nur darauf weisen wir wieder hin, daß es mit der wörtlich inspirierten Schrift als Quelle, trotzdem Menschen Werkzeuge des Geistes waren, sich nicht verhält wie mit einer Petroleumquelle, für deren Produkt erst ein Reinigungsapparat nötig ist. Die große Meinung von Theologen heutiger Tage von sich selbst, daß sie, eben als Theologen, berufen seien aus der gott-menschlichen und mit Unvollkommenheiten behafteten Schrift wie aus einer Schale den Kern göttlicher Wahrheit herausschälen, für das arme, unmündige Volk der Nicht-Theologen, hat in der Schrift keinen Grund. Entsprechend nun der Inspiration, sonderlich als der wörtlichen, ist das Wort, und zunächst als einzelnes, das Grundelement der Schrift dem sogenannten äußeren Wesen (forma externa) nach. Um Begriffe und Wahrheiten zu geben, gab und lehrte der Geist Worte und die Apostel sprachen sie aus und mit denselben Sachen, Begriffe, Wahrheiten. Das Wort, auch als einzelnes, ist nicht Schall nur, sondern Abdruck, ektypos, und Ausdruck zeitlicher Dinge. So 1. Kor. 2, 13. Aber eben damit geht die Bedeutung von Wort als Einzelwort über in die Bedeutung von Aussage (dictum), Lehrwort, Lehrspruch. Ps. 27, 8; Matth. 4, 4; Joh. 10, 34; Joh. 4, 37.

Daß schließlich „Wort" im Sinne von Komplex der mancherlei Worte und Wahrheiten, welche Gott offenbaren wollte (1. Kor. 1, 5.) steht, und im Sinne des ganzen Wortes Gottes, wie es in der Schrift vorliegt, bedarf nicht erst vieler Schriftzeugnisse. (cf. Apostg. 6, 7; 7, 38; 12, 24; Ps. 19; 119; 14, 7. 10; Röm. 3, 2.) Aber, wie gesagt, ist das Grundelement der Schrift das Wort als einzelnes (1. Kor. 2, 13.), namentlich die Fülle der einzelnen großen Worte als: Liebe Gottes, Erbarmen, Gnade, Vater, Sohn, Geist, Christus, Himmelreich, Gerechtigkeit, Friede, Freude, Leben, Glauben u. s. w., die als Sonnen, Monde, große und kleine Sterne am Himmel der Schrift leuchten. Vom einzelnen Wort aufsteigend zum Wort im Sinne von Spruch und Lehrwort und deren Fülle alle auf ein einziges Ziel für Zeit und Ewigkeit verknüpfend und mit gött-

licher Kraft dazu führend, lehrt uns die Schrift. Bezüglich der Wirkungskraft der Schrift genügt der Hinweis auf 2. Tim. 3, 16. 17; Röm. 15, 4; 2. Petri 1, 19. Und über das Hauptziel der ganzen Schrift geben Stellen wie Joh. 5, 39; 20, 31; 1. Joh. 5, 13; 2. Kor. 1, 20; 1. Kor. 1, 23; 2, 2; 1. Tim. 4, 16. vollen Aufschluß, und geben vor allem die Gewißheit, daß es sich um ein durchaus praktisches Ziel handelt (was die Alten durch den Begriff der Theologie als habitus practicus anerkennen), nicht um ein theoretisches: Wissen und Wissenschaft.

Dem allen entsprechend ist die Lehrpraxis der Schrift selbst. Wir beschränken uns auf das Neue Testament. Wenn wir nun hier den Herrn und einzelne Apostel gesondert vorführen, so wollen wir damit weder einen Unterschied in Bezug auf die Wortinspiration setzen, als ob sie sich nicht auf alle Schrift gleichmäßig erstreckte, noch einen wesentlichen Lehrunterschied oder Lehrentwickelung im Wesentlichen setzen, als ob nicht „ein Glaube" je und je in der Kirche wäre.

Die Lehrweise des Herrn selbst zeigt zunächst aufs Deutlichste das Gewichtlegen auf das einzelne Wort. So bezieht sich der Herr in Joh. 10, 35. 36 auf das einzelne Wort „Götter" und zwar, indem es sich dabei nicht um etwas geringes, sondern um das über alles wichtige, nämlich seine eigene Gottheit handelt. Eine Parallele dazu ist Matth. 22, 43. 44. wo der HErr den einen Ausdruck „meinem Herrn" in Ps. 110, 1 als Zeugnis seiner Gottheit bringt. Daß der HErr die Schrift ansieht als eine solche, die einen reichen Komplex einzelner und zwar fertiger Lehren uns gibt, ist schon aus Matth. 5, 17 gezeigt. Das Verbot, irgend ein Gebot auch nur im Kleinsten aufzulösen, d. h. aufzuheben, setzt die Offenbarung auch der kleinsten Lehrteile voraus, zeigt, daß wir nicht erst zu entwickeln haben, sondern das klar Entwickelte nur nicht aufheben sollen. Als deutlich und klar gegeben setzt der HErr auch das kleinste; wie sollte sonst zu beurteilen sein, ob es jemand auflöst. — Und wie der HErr so reichlich die einzelnen Glaubenslehren vorträgt, ja ausschließlich immer zur Klarheit über einzelne Wahrheiten zu bringen sucht, wie er so ferne ist davon, zusammenfassende Lehrsummen aufzustellen und damit Lehren zu bezeugen oder zu beleuchten, wie er vielmehr gerade in den allerbedeutsamsten Fällen sich an das „es steht geschrieben" hält und mit Schriftzeugnissen lehrt und überzeugt, das zeigen alle Evangelien reichlich. (Matth. 4, 1—10; Matth. 5; Matth. 10, 11; 22, 29—32; 34—46; Luc. 24, 26. 27; Joh. 7, 12 u. s. w.). Besonders instruktiv ist Matth. 16, 23., wo der HErr den Petrus mit seinem Rat, daß der HErr sich

schone, nicht etwa abweist mit der Erklärung, wie sich das Sichschonen denn reimen würde auf die ganze Gestalt eines Heilandes, sondern er weist ihn ab mit Hinweisung auf das „göttliche", das heißt auf das nach der Schrift gesetzte „muß" des Leidens, V. 21; Luc. 18, 31; Matth. 26, 54. Aber das zeigt auch alles Lehren des HErrn, daß es auf das eine Ziel geht, daß man ihn erkenne und als Heiland habe. Joh. 5, 39; wie er am Ende sich selbst Zeugnis dessen gibt. Joh. 17, 3—8.

Wie des Apostel Paulus Lehrpraxis recht der Wortinspiration entspricht, das zeigt sein Gewichtlegen auf das einzelne Wort. So beweist er in Gal. 3, 16 aus der Einzahl, in der Gen. 22, 18 das Wort „Same" gebraucht ist, daß diese Stelle von Christo weissage. Aehnlich findet er darin, daß Jes. 53, 1 das Glauben in Beziehung zum Predigen gebraucht wird, die göttliche Wahrheit, daß der Glaube aus der Predigt kommt. Aehnlich würde für dieses Gewichtlegen Pauli auf das einzelne Wort seine Verfasserschaft des Briefes an die Hebräer sprechen. Die Stellen Hebr. 12, 26. 27 wo auf das „noch einmal" in Hagg. 2, 7; ferner Hebr. 8, 13 wo auf das „ein neues" in Jerem. 31, 31 ff., und Hebr. 4, 7 wo aus Ps. 95, 7—9 auf das „heute", sowie Hebr. 2, 8 wo auf das „alles" in Ps. 8,7 entscheidendes Gewicht gelegt wird. — Paulus sagt von sich selbst Actor. 20, 27 er habe den Ephesern nichts verhalten von dem ganzen Rat Gottes. Daß er dies nicht getan hat in der Weise, daß er ihnen einen summarischen Begriff der Heilslehre als das wahrhaft Erleuchtende und Maßgebende mitteilt, sondern durch Vorlegung der einzelnen Lehren, die der ganze Rat enthält, das zeigt sich überall in seinen Briefen. Ein einzelnes Stück, nämlich fortgehende Bekehrung Israels ist es, was er Röm. 11, 25 ff. nicht verhalten will, ebenso 1. Cor. 10, 1 will er nicht verhalten das einzelne Stück von Israels Fall, trotz der Gnadenerweise Gottes; 1. Cor. 12, 1 ist es ebenso das einzelne Lehrstück von den Geistesgaben; und 1. Thess. 4, 13 das einzelne Lehrstück über die Seligkeit der im HErrn Entschlafenen. Daß das Vorlegen der einzelnen Lehrstücke nicht allein mit dem negativen Ausdruck „nicht verhalten", sondern mit gleichwertigen, wie "kund tun" (1. Cor. 12, 1. 3) eingeführt wird, soll nicht weiter hier verfolgt werden. — Auf die Lehrpraxis Pauli, die Einzellehren vorzulegen und gründlich auszuführen, weisen vielfach seine Erklärungen. Nach dem öfter angezogenen Spruche 1. Cor. 1, 5 ff. sind die Korinther reich gemacht an aller Lehre, eigentlich an jedem Wort (παντὶ λόγῳ). Daß dies heißen solle, sie seien reich gemacht an Redetüchtigkeit,

kann man kaum für ernst gemeint halten. Es findet sich doch sonst kein Schimmer davon, daß es Gott bei den Christen darauf absähe, daß sie tüchtige Redner, gewandt in aller Redegattung wären. Also "an aller Lehre" sind die Korinther reich gemacht; an aller Lehre, wie sie Gott als nötig den Christen zugedacht hat. Der Ausdruck bezeichnet ebensowohl die Fülle des Ganzen, als auch die Teilung und Gliederung in Einzellehren. Die deutliche und schon als herkömmlich gangbare Gliederung in Einzellehren finden wir, vorausgesetzt wieder Paulus als Verfasser des Hebräer-Briefes, in diesem Briefe Kap. 6, 1. 2. in der Aufzählung einer Reihe von Lehrartikeln, die aber übergangen werden sollen, um den schwierigen Artikel vom Hohenpriestertum Christi zu behandeln. Noch liegt, um auf 1. Cor. 1, 5 ff. zurückzukommen, in dem Ausdruck „reich gemacht" ein doppeltes in Bezug auf die Lehrstücke ausgesagt, nämlich einmal deren Vollkommenheit, daß sie jedes alles nötige über einen Lehrpunkt geben, und sodann die Unverletzlichkeit, daß der Lehrreichtum in jedem durch nichts geschmälert werden wird noch soll. Dem „reich gemacht an aller Lehre" (ἐν παντὶ λόγῳ) entspricht das „reich gemacht an aller Erkenntnis" (πάσῃ γνώσει). Aus dem folgenden V. 6 aber sieht man, daß das „Zeugnis" (μαρτύριον) von Christo eben in der Vorlegung aller der Lehren, darin sie reich gemacht wurden, bestanden hat. In ähnlicher Weise wie 1. Cor. 1, 5 ff. weist Röm. 15, 14. 15; in V. 14 auf die ganze Fülle der Lehre, und in V. 15 („etwas") auf die Gliederung in einzelne Stücke. — Daß Paulus überaus sorgsam in Beziehung auf den Parallelismus und die Lehrsitze des Alten Testaments ist, beziehungsweise auf Zeugnisse der Gegenwart (1. Cor. 15, 5—10), läßt sich durch zahlreiche Anführungen aus seinem Briefe aufweisen. Er bezeugt den Korinthern, daß Jesus der Christ sei, Apostg. 18, 5; die Art der Bezeugung sehen wir Apostg. 13, 34—39 cf.; Apostg. 2, 32. 36; 3, 26 sachlich dasselbe Zeugnis (cf. auch Act. 17, 3). Für die Rechtfertigung bringt Paulus die Parallelen des Abraham und David, Röm. 4, 3. 6—8. Daß die Heiden auch Teil an der Gnade haben, deduziert Paulus nicht aus einer Summa des Evangelii, darnach Gottes Gnade für alle ist, sondern aus betreffenden Lehrsitzen, Röm. 15, 9—11. Wie der Apostel die Notwendigkeit des Sterbens und Auferstehens den Thessalonichern aus den Lehrstellen beweist, Apostg. 17, 2. 3., so hat er bei den Korinthern getan, 1. Kor. 15, 4. Für den Satz, daß wir ohne Auferstehung des HErrn noch in Sünden wären, 1. Kor. 15, 17, weist der Apostel durch V. 15 auf das Zeugnis aus den Lehrstellen zurück, wie er es z. B. in Antiochia, Apostg. 13,

34—39. gegeben. Und das ist wichtig; Paulus will mit seiner Lehrweise seinen Schülern das Vorbild des Lehrens gegeben haben.

Unter den Zeugnissen, wieviel den Aposteln in ihrer Lehrpraxis das einzelne Wort wiegt, muß auch das des Jakobus angeführt werden. Er warnt im Jakobusbrief Kap. 3, 1 davor, daß sich nicht jedermann unterwinden solle, Lehrer zu sein. Im nächsten Verse aber nennt er den einen vollkommenen Mann, der auch in keinem Wort fehlt. In der doch gewiß nötigen Beziehung auf den Lehrer, der doch Gottes Wort lehrt, zeigt dies, wie das Achten auf das einzelne Wort der Schrift das erste Erfordernis für das Lehren aus der Schrift ist, weil eben das einzelne Wort, das Gott lehrt (1. Cor. 2, 13) das Grundelement der Schrift ist. Wir hören bei hochbedeutender Gelegenheit, beim Apostelkonvent, den Apostel sein Urteil geben über die Aufnahme der Heiden in die Kirche, und ganz wie Paulus urteilt er nicht irgend aus dem Ganzen der Heilslehre, sondern aus einem Lehrsitz über die Teilnahme der Heiden am Heil. Apostg. 15, 15—18.

Soviel zur Not über die Lehr*praxis* des HErrn und der Apostel. Wir beschäftigen uns noch in aller Kürze mit der im Neuen Testament gegebenen Lehr*vorschrift*. Es ist eine dreifache deutlich gegeben. Einmal, daß vor allen Dingen das einzelne Wort wohl in Acht genommen wird. Diese Vorschrift liegt in Matth. 5, 18. 19. Es soll niemand so lehren, daß er auch nur den kleinsten *Buchstaben* (ἰῶτα) oder auch nur ein Titelchen oder *kleinsten Teil* eines Buchstaben (κεραία) außer Acht ließe, wie viel weniger ein Wort. Luther gab von dem ehrfurchtsvollen Achten auf das einzelne Wort das herrlichste Beispiel. Nach seinem Muster ist das windige Schriftauslegen nach dem sogenannten Geist der Schrift nicht. Christi Geist ist ja wohl der rechte, und wir haben eben gehört, was nach seinem Geiste das rechte Umgehen mit dem, was geschrieben steht, ist. Daß nach diesem Geiste auch Jakobus in Kap. 3, 12 Vorschrift fürs Lehren gibt, wurde schon gezeigt.—Zum andern ist eine ausdrücklich gegebene Lehrvorschrift die, daß man das Wort recht teile, 2. Tim. 2, 15. Daß dies nicht heißen kann, selbst eine Teilung erst *schaffen*, sondern die von Gott selbst in die Schrift gelegte mit Einsicht *brauchen*, ist schon gesagt. Die von Gott in die Schrift gelegte Teilung ist die nach den beiden großen Hauptlehren, Gesetz und Evangelium, die nach den einzelnen Lehrstücken, die zu der einen oder der anderen Hauptlehre gehören. und die nach den einzelnen Lehrsprüchen, die ja von einem einzelnen Lehrstück handeln.

So war Pauli Lehren und Weise des Lehrens, die von ihm Timotheus gelernt (2. Tim. 2, 15). Er soll, wie Paulus, das Gesetz und Evangelium wohl scheiden (cf. Gal. 3; Röm. Kap. 2 und Kap. 3; 2. Cor. 4, 6—11). Wenn Paulus einen Lehrartikel treibt, mischt er nicht einen andern hinein; er lehrt wohl, weil er wohl unterscheidet, nicht durch einen Artikel einen andern unklar oder unvollständig macht. 1. Cor. 15 mit dem Artikel von der Auferstehung und andere Stücke aus seinen Briefen sind Zeugnis, cf. auch 1. Cor. 2, 5; Hebr. 6, 1. 2. So soll Timotheus, so jeder Lehrer teilen.

Wenn Paulus die Schrift Alten Testaments braucht für irgend einen Lehrpunkt, so bringt er nicht z. B. aus einem Propheten alles zu Hauf von Sprüchen, die mit der Sache nichts zu tun haben, noch aus vielen Propheten irgend einen allgemeinen Satz, sondern die Sprüche, die davon handeln, das gibt ja Apostg. 17, 3 zu verstehen, und die Ausführung der Art zeigt Apostg. 13, 34—39; Röm. 15, 9—12; Röm. 9, 25—29 und viele andere Stellen. So soll Timotheus, so jeder Lehrer tun und wohl teilen.—Eine weitere Vorschrift ist in mancherlei Form gegeben (1. Tim. 6, 3; 2. Tim. 1, 13), aber weil in der Röm. 12, 7 gegebenen in unseren Tagen so wichtig geworden, sei sie in dieser gegeben: Man soll nach der Aehnlichkeit des Glaubens (nach der analogia fidei) lehren. Wir wollen dies, da das Gegenteil bisher nicht allgemein angenommen ist, in dem objektiven Sinne, in welchem es die Alten nehmen, gelten lassen. Aber was heißt es dann? Etwa das, was in unsern Tagen als Kanon und Regulativ für den Gebrauch der Schrift als Lehrquelle beständig auf den Markt gebracht wird. Nämlich: Analogie des Glaubens ist eine Summa evangelischer Heilswahrheit, welche noch über den Lehrsitzen (sedes) steht, und was die sedes sagen können, entscheidet. — Wo steht dergleichen in der Schrift? Wo ist eine solche Summa angezeigt? Wo gegeben? Wo gebraucht? Wo werden darnach Lehrartikel gemacht? Derartiges in sich selbst Haltloses ist in der Schrift nicht zu erwarten. Könnte doch jemand, z. B. ein Unionist, die jetzt so viel auf den Schild gehobene analogia fidei hoch halten, wie ers tut, so ist damit seine falsche Abendmahlslehre ihm nicht gerichtet. Der Glaube kommt aus der Predigt, das Predigen aus dem Wort Gottes; da könnte man beständig ein solche Glaubenssumma nach Art der gangbaren analogia fidei predigen, auch Buße wirken, aber gewiß nicht rechten Glauben in Bezug auf viele Lehren erzeugen, deren Sitze die Summa der Analogie nicht enthält, noch den Glauben, wo er irrig wäre, berichtigen, cf. 2. Cor. 2, 6; Ephes. 3, 4; 2. Tim. 4,

6. Die ganze Theorie trägt den Stempel der Halbheit an der Stirn, wie sie ja auch in Wahrheit nur um einer einzigen Lehre willen erfunden worden. Gewiß ist, daß das, was in Röm. 12, 7, wenn objektiv gefaßt, als Glaubensähnlichkeit für das Lehren gefordert wird, unter anderen Formen an anderen Stellen gefordert wird, als: daß man lehre als Gottes Wort 1. Petri 4, 11. womit alles, was geschrieben steht, als Norm gesetzt ist; daß man halte am Vorbild der heilsamen W o r t e und zwar vom Glauben und der Liebe (2. Tim. 1, 13), wo schon die deutliche Hinweisung auf die einzelnen Lehren, aber nicht auf eine Summa der analogia fidei und zumal nicht des Evangelii gegeben ist; daß man bleibe an den heilsamen W o r t e n des HErrn (1. Tim. 6, 3), worin wieder am wenigsten eine Hinweisung auf eine analogia fidei wie man sie führt, liegt.—Sehr instruktiv ist Hebr. 11, 1—3. Hier wird V. 1 der Glaube (als subjektiver) nach seinem Wesen beschrieben und V. 2 von dem Zeugnis durch denselben gesagt, dann aber wird von dem Zeugnis in Bezug auf L e h r e V. 3 geredet, und als maßgebendes Specimen auf die Weltschöpfung verwiesen, um, da es auf das Gebiet der Lehre der Apostel nicht abgesehen hatte, auf das Zeugnis in Bezug auf die Glaubensgewißheit im L e b e n, als Gottvertrauen wider alles, was zweifelhaft machen kann, zu kommen. Wie nun, die Lehre angesehen, der nur dem Glauben ähnlich lehrt und bekennt, der so glaubt, wie V. 3 sagt, und wie wir durch den Glauben aus Gottes Wort über alle einzelnen Stücke der Lehre das rechte merken, was wahrlich niemand leugnen kann, so wird allermeist die Glaubensähnlichkeit in aller Einfalt vom Boden der Schrift aus nur als Gleichförmigkeit mit allen Glaubensartikeln, wie sie die Schrift lehrt in den Sprüchen über dieselben, verstanden werden können. Es ist ja unleugbar die Praxis, die in der Schrift vorliegt. Man gehe doch einfach die Schrift durch, ob da die von uns abgewiesene Theorie der analogia fidei und ihres Gebrauchs sich findet. Machen wir einen kurzen Versuch mit einigen Hauptbriefen Pauli, in dessen Römerbrief 12, 7 ja die bezeichnete Theorie ihren Grund und Halt haben soll. Der Römerbrief bringt 1, 16 das große Thema vom Evangelio Christi, in welchem die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, offenbart ist, worauf der Satz, daß außer Christo über Heiden wie Juden nur Zorn Gottes offenbart wird, in Kap. 1, 2 und Anfang 3 durchgeführt wird. Darauf wird in der zweiten Hälfte des Kapitel 3 die Gerechtigkeit durch Glauben vorgeführt und Kap. 4 durch das Schriftzeugnis über Abraham und David bestätigt, von welchen beiden ja die Schrift um unsertwillen rede. In Kap. 5 wird

von der Frucht der Rechtfertigung, dem Frieden und dessen fester Begründung auf den Versöhnungstod gesagt, worauf im Anschluß an den Lehrsitz vom Fall und dessen Folge (5, 12) die herrliche Parallele zwischen Christus und Adam folgt. Hierauf wird Kap. 6 zuerst im Anschluß an die in der Taufe gesetzte Gemeinschaft mit Christo die Notwendigkeit der Heiligung und dann der große Unterschied zwischen dem Stande der Sündenknechtschaft und des Gerechtigkeitsdienstes ausgeführt Anschließend zeigt Kap. 7, wie die Heiligung nur möglich im neuen Wesen des Geistes, nicht in dem alten des Buchstabens, und wie der Heiligungskampf des Christen in die schrecklichsten Seelennöte führen könne, in denen aber immer wieder Trost ist (Kap. 8, 1 ff.) durch das Evangelium, das Gesetz des Geistes, wodurch es nun doch, durch geistlichen Sinn und den Trieb des Geistes, zu einem heiligen Leben, hier mit beständiger Hoffnung des ewigen Lebens, kommt, wobei es zwar durch Leiden geht, die aber den Erwählten gerade zur Erlangung des ewigen Erbes der Herrlichkeit dienen müssen (V. 28), wie der Apostel nach Vorlegung des partikularen Erwählungsrates (V. 29. 30) in einem wahrhaften Triumphliede (V. 31—39) ausführt. Beim Blick nun auf das meist verstockte Israel kann es (Kap. 9, 1 ff.) nun scheinen, als ob das Wort, daß Gott Israel erwählt habe, aus sei, wogegen der Apostel zunächst erklärt, daß diese Wahl nicht auf jedes Individuum sich erstrecke und dann die Ausführung über den freien Gnadenwillen auf Grund von Beispielen bringt, die in dem gewaltigen Wort V. 18 gipfelt. Mit der angeschlossenen Aussage über die Gefäße des Zorns, welche bereitet sind, aber nicht von Gott, und die Gefäße der Gnade, die Gott bereitet hat, kehrt der Apostel zu dem Satz, daß das Wort nicht aus sei, zurück, indem er zufügt, daß Gott die Gefäße der Gnade berufe aus Heiden wie Juden (V. 24), welches er für die einen (25. 26) wie die andern (V. 27—29) durch Schriftsprüche belegt, um endlich V. 30—32 kurz noch einmal zusammenfassend an den Heiden zu zeigen, wie sie Gefäße der freien Gnade (V. 30) ,und an dem verstockten Israel, wie es sich selbst in den Fall gestürzt (V. 31—33). Die letzten Worte V. 33 eröffnen aber wieder die Aussicht auf Rettung wenigstens eines Teiles von Israel (V. 29). Freilich (Kap. 10) für den Augenblick (Aufnahme des Gedankens Kap. 9, 1) ist Israel in völliger Blindheit, verstehen die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, nicht (V. 3—12), und das ist nicht Gottes Schuld, denn er hat die Predigt ihnen gegeben (V. 14—18), ja zur Erkenntnis gerade Israel helfen wollen (V. 19—21). Daß noch Hoffnung ist für einen Teil Israels, das beruht (Kap. 11) auf der

Unwandelbarkeit der Erwählung, vermöge deren es einen Rest gibt, die Gott sich überläßt (V. 4. 5) ,und diese Erwählten erlangen das Heil, die andern sind verstockt, wie die Schrift vorausgesagt V. 8. 9, worauf der Apostel nach einer Warnungsrede an die Heiden mit einer ganz bestimmten Offenbarung über das Seligwerden des ganzen von Gott erwählten Israel oder der Gesamtzahl der aus Israel Erwählten (V. 25—27) schließt, mit der Begründung, daß Gott seine Gaben und Berufung nicht gereuen, und daß man über die ganze geheimnisvolle Sache (nicht nach dem eignen Gedanken, wie V. 19. 20., sondern) nach der Offenbarung urteilen müsse, daß Gott alles beschlossen habe unter die Sünde, auf daß er sich aller erbarme, worauf mit einem Lobhymnus (V. 33—36) das ganze hohe Lehrstück von der Erwählung abschließt. — Der erste Brief an die Korinther knüpft Kap. 1 an die Ermahnung der Streitigkeiten in der Gemeinde die Ausführung des Gedankens, daß die Predigt vom Kreuz Torheit vor der Welt scheine, aber die höchste Weisheit sei, von der keine Vernunft etwas ahne (Kap. 2), welche Gott geoffenbart durch den Geist, der auch die Worte, in der sie als Boten Gottes sie predigten, lehre (Kap. 21,, 13). Es sei zwar (Kap. 3) zwischen ihnen, den Boten Gottes, in der Arbeit ein Unterschied, aber in der Hauptsache sei ihr Werk ein und dasselbe, nämlich auf den von Gott selbst gelegten Grund bauen, und darum solle man sich auch nicht als Arbeiter, sondern des HErrn, des wir alle sind, rühmen. Im Anschluß bringt Kap. 4 weitere Belehrung über das Predigtamt und dann eine persönliche Rechtfertigung, die in dem schönen Wort gipfelt: daß sie wohl zehntausend Zuchtmeister haben könnten, aber doch nicht viel geistliche Väter wie er, der er sie durch das Evangelium gezeuget habe. In Kap. 5 behandelt der Apostel den höchst ärgerlichen Sündenfall eines Gemeindegliedes und knüpft daran eine scharfe Strafrede über den Mangel an Zucht in der Gemeinde, die sich noch Kap. 6 fortsetzt und in V. 12 zu der Ausführung übergeht, daß es zwar Mitteldinge gibt, aber die Unzucht zu ihnen wahrlich nicht gehöre. Dann folgen Kap. 7 Belehrungen über Ehe, bösliche Verlassung, Beurteilung des Ehestandes gegenüber der schweren, bedrängten Zeit, und Kap. 8 über Götzenopfer. Kap. 9 bringt wieder erst eine Verantwortung Pauli über seine Amtsführung, und dann eine Ermahnung zur Heiligung, die sich Kap. 10 fortsetzt und die Wiederaufnahme der Lehre von den Mitteldingen abschließt mit der Mahnung (10, 31): Alles zu Gottes Ehre zu tun. Das Kap. 11 behandelt erst praktische Fragen in Bezug auf Tracht der Frauen und äußere Form des Abendmahls, um

hieran die herrliche Belehrung über das Abendmahl selbst (V. 23 bis 34) zu knüpfen. Kap. 12 handelt eingehend von den geistlichen Gaben und deren von Gott intendierten Nutzen für die ganze Gemeinde, und mit dem Hinweis auf die besten Gaben bringt Kap. 13 den Hochgesang auf die Liebe, worauf wieder Kap. 14 weitere Belehrungen über die Geistesgaben der Weissagung und der Sprachen, und endlich den Lehrteil abschließend Kap. 15 die Lehre von der Auferstehung der Toten bringt.

Wir müssen die Zergliederung der Briefe abschließen. Soviel zeigt sie, soweit sie gebracht, daß allenthalben die Lehrmaterien einfach dargelegt und entweder nur soweit, als es gerade der Zweck erforderte, um dessen willen sie gebracht werden, oder, wenn die Darlegung einer bestimmten Lehre selbst der Zweck war, eben bis in ihre feinsten Spitzen durchgeführt werden. So in allen Briefen Pauli, so in der Schrift überhaupt. Wo ist auch nur der Schimmer davon, daß irgend eine Lehre, z. B. von Paulus selbst, irgendwie nach einem Kanon, wie man ihn heute in der analogia fidei aufstellt, deutlich erkennbar angelegt, vorgelegt oder vor allen Dingen gemessen und, damit sie nicht mißverstanden, sondern recht verstanden werde, beurteilt und unter denselben gestellt wird? Gott, der durch seine Schrift bei uns Geist, Herz und Willen regieren will, hat es dabei nicht geordnet mit der Schrift in der Weise mancher weltlichen Regierungen, daß er nämlich ein Unterhaus, die große Menge der Lehrsitze (sedes, dicta probantia) und ein Oberhaus, die analogia fidei im heute gangbaren Sinne, als eine kleine Sammlung der vornehmsten Heilswahrheiten gesetzt hätte. Eine Theorie, die in dieser Weise die Schrift zur Lehrquelle macht, stammt ersichtlich aus der Schrift selbst nicht. Es ist ein Produkt vollständiger Willkür, dies: „Die christlichen Lehren bilden ein für Christen, namentlich für Theologen erkennbares harmonisches Ganze oder System, das aus den vollkommen klaren Stellen der Schrift genommen und zusammengesetzt ist. Dieses organische Ganze steht als höchste Norm der Schriftauslegung noch über dem Parallelismus oder der Vergleichung der von derselben Lehre handelnden Schriftstellen. Mit andern Worten: Es bildet die Analogie des Glaubens."

Es ist schon früher auf das in sich selbst Unklare dieser Erklärung hingewiesen, sowie, daß sie der reine filius ante patrem ist. Die christlichen Lehren, wenn sie das Ganze bilden sollen, müssen doch schon als aus den klaren Stellen, also aus den sedes, z. B. Eph. 1, und andern (oder sind das unklare Stellen?) gewonnen sein, denn

wie sollten sie sonst das harmonische Ganze bilden, und nun soll wieder das Ganze, das Produkt, über den Produzenten, die sedes, als analogia fiedi die über allem stehende Norm sein. Eine solche in sich widersprechende Theorie trägt den Stempel an der Stirn, daß sie nicht aus der Schrift, sondern wo anders herstammt.

II.

Bei den ältesten lutherischen Theologen spielt die analogia fidei keine bedeutsame Rolle, wiewohl ja schon Flacius, Chemnitz u. s. w. kurze Definition derselben geben, aber noch erheblich verschieden von den viel späteren, die man heute in Anspruch nimmt. In dieser Art verstehen auch die späteren Dogmatiker die analogia fidei nicht, obschon sie dieselbe mehr hervorheben und wortreicher definieren und mancherlei von summa, systema, harmonia, consonantia u. a. m. zu sagen haben. In der späteren Zeit fängt man auch an, zwischen analogia fidei und parallelismus scripturae zu unterscheiden, aber es kommt noch zu keiner recht scharfen Scheidung, wenigstens nicht im orthodoxen Lager. Dafür, daß in der späteren Zeit der Orthodoxie, in der der großen Systematiker, die analogia fidei nicht in der Art verstanden wurde, als sollte sie im Sinne einer Lehr summa das legitime Resultat der einzelnen sedes korrigieren, oder gar von vornherein dahin, nicht erst die sedes reden zu lassen, sondern sofort etwas darüber zu setzen; ja, daß bei ihnen überhaupt die anal. fidei die hochbedeutende Rolle nicht spielt, wie man oft glauben machen will, das zeigt schlagend Calov, der die Mittel der Auslegung angibt und da 17 observationes aufführt, und zwar als 2., daß man attente *Scripturae lectio* anwende, also was geschrieben, nicht zwischen den Zeilen lese, dann als 3., daß der Sinn der Schrift nicht eingetragen werde, wie es durch eine a priori betreffende Regel, als die analogia fidei geschieht, sonde n aus der Schrift herausgefördert werde, als 5., daß die Kraft und Bedeutung der Worte wohl erwogen werde, also gerade, wie die Apostel mit dem Alten Testament umgehen, als 10., daß der Scopus wohl (pie) beachtet werden, dann 11., daß die Parallelstellen verglichen werden, damit die Schrift durch Schrift erklärt werde (et Scriptura per Scripturam explicetur), um erst 12., daß alle Auslegung der Glaubensregel analog sei, Röm. 12, 6., und wohin das gilt, sagt obsv. 13, daß die dunklen Stellen durch klare erklärt werden, und damit man nicht die analogia fidei mißbrauche als oberste Behörde über die sedes, sagt sofort observ. 14, daß über jede Glaubenslehre zu

urteilen sei aus ihrem besonderen Schriftsitze (de unoquoque dogmate ex propria sede Scripturae judicandum), und wenn er nun da auf Geheimnisse stößt, so sagt obs. 15: Alle Vernunft ist unter den Gehorsam des Glaubens zu bringen, und wegen des Urteils der Vernunft ist von der Regel des Glaubens nicht abzugehen, (2. Cor. 10, 5), und hierbei zitiert er Anselmus Cant.: Wenn jemand es verstehen kann, so danke er Gott, wenn er es aber nicht kann, so setze er nicht den Kopf auf zum streiten, sondern beuge sein Haupt zum anbeten (submittat caput ad venerandum). Nur der intuitus nach heutiger analogia fidei ist etwas der Vernunft sehr selbstverständliches, eine sehr selbstverständliche Vermittelung (Syst. I, 472, 73).

Auch sind selbst die späteren Dogmatiker ferne davon, da, wo sie die analogia fidei als Summe der Lehre irgend zum Maßstab der Lehre und Auslegung machen, dies anders als von den einzelnen in der Summe zusammengefaßten Artikeln zu verstehen. Man höre z. B. A. Pfeiffer: Die Analogie des Glaubens oder das Vorbild der gesunden Worte ist die Reihe oder Summe der himmlischen Lehre über das, was wir glauben sollen, oder über die Glaubensartikel, wie sie (die Lehre) genommen ist aus solchen Schriftsprüchen, wo der Heilige Geist ausdrücklich oder doch nach aller Zugeständnis handelt, und zwar mit runden, einfachen, demütigen, einwandsfreien Worten..... Nun fragt sich: Woraus zweifellos gewiß sein könne, welches die Analogie sei, die in der Auslegung der Schrift zu beobachten ist. Die Antwort lautet: Ueber die Analogie des Glaubens ist zu urteilen aus der Schrift und vor allem aus dem ursprünglichen und eigentlichen Sitz der Artikel in der Schrift; denn es ist kein zur Seligkeit nötiger Artikel in der Schrift, der nicht irgendwo absichtlich und ausdrücklich mit deutlichen und unumwundenen Worten vorgelegt wäre (Herm. s. p. 168 170). — Ebenso in Thes. herm.: Die Analogie des Glaubens ist aus dem besonderen Sitz (sedes) eines Artikels zu beurteilen. — Es ist auch nicht anders zu erwarten; denn wie auch selbst die spätesten Dogmatiker über die in der Analogie des Glaubens vorliegende Harmonie u. s. w. sich erklären mögen, es bleibt bei ihnen durchschlagend die gesunde Stellung zur Schrift, nur durch die sedes in Bezug auf die Lehrartikel sich bestimmen zu lassen. So stammt auch nicht von ihnen die ausgebildete Theorie, eine analogia fidei als Herrscherin über die sedes zu setzen, wenn schon sie bereits Unterschiede von analo-

gia fidei und analogia scripturae oder parallelismus scripturae aufstellen, sondern von den Pietisten. Bei ihnen lautet es schon über analogia fidei aus anderem Ton als früher, z. B. bei Zierold († 1731) im Römerbrief (1702), wonach die analogia fidei ist die Harmonie, gegenseitige Beziehung und Zusammenklang der göttlichen Schriften, worin als in dem Ziel und Zweck das engverbundene Ganze der Artikel zusammenstimmt, was auch für den Gläubigen erkennbar, damit wir darnach alles beurteilen können. Wesentlich das, was uns beständig als analogia fidei vorgestellt wird.

Von den Pietisten stammt auch die weitere Ausbildung des Unterschieds von analogia fidei und analogia scripturae oder parallelismus scripturae. Zwar sagt A. H. Francke Prael. herm. 187, daß zwischen beiden in Bezug auf Auslegung der Schrift die größte Gleichheit herrsche (wie bei den Orthodoxen w rklich beides auf eins herauskam), aber es sei ein Unterschied 1.) bezüglich des nächsten Zwecks, denn es sei bei dem parallelismus scripturae nicht auf die analogia fidei abgesehen. — Das ist gewiß, w:nn doch namentlich an den Real-Parallelismus gedacht ist, eine sehr veränderte Stellung gegenüber den Orthodoxen. Dann sei Unterschied 2.) daß sie sich unterscheiden wie das weitere (Parallelismus) und das engere (Analogie). Die Auslegung nach der Analogie gehe zwar aus Parallelstellen hervor, nicht umgekehrt gehe jede Auslegung aus Parallelstellen auf die Analogie. — Eine ganz müßige Unterscheidung; denn reale Parallelstellen, und solche fallen eigentlich ins Gewicht, gehen immer auf die Analogie.—

Von den Pietisten hat Rambach die Theorie der analogia fidei namentlich resp. eines theologischen Systems am weitesten ausgestaltet (Inst. h. s II, 1-2): Alle Wahrheiten, die wir erkennen, haben eine gewisse connexion mit einander dergestalt, daß man aus einer General-Wahrheit viele andere Special-Wahrheiten herleiten kann. Wenn nun—aus denen principiis oder General-Wahrheiten andere Special-Wahrheiten derivieret werden, so nennt man das ein systema doctrinae, und wenn dann die letzten mit der ersten, die conclusiones mit den principiis fein zusammenhangen, so nennt man das analogiam doctrinae. Nun findet sich auch in den geoffenbarten Wahrheiten ein solcher *nexus*, daß man ein systema daraus machen kann, in welchem aus gewissen Fundamentallehren wiederum conclusiones oder speciellere Wahrheiten herfließen. — Bei dem Pietismus ist die ganze Theorie, meist im Interesse des Unionismus, eine Halbheit. In bewußter Konsequenz ausgestaltet finden wir sie bei den Wolffischen Theologen. Ihr größter Systematiker J. Carpov sagt in

seiner Theol. dog. T. 240, § 334: Der Zusammenhang (nexus) der zur Seligkeit nötigen Glaubensartikel wird anologia fidei genannt. Zusammenhang der Wahrheiten (nexus veritatem) wird dasjenige Verhältnis derselben zu einander genannt, wonach eine der andern Grund enthält, oder daß eine zur andern sich verhält wie Prinzip und Abgeleitetes (principium et principiatum). Er zitiert dann den in früheren Jahren hierzulande als guter Lutheraner geltenden Buddeus, der von der analogia fidei die sehr anheimelnde Definition gibt, daß sie sei: Zusammenhang, Zusammenklang und Summa der Artikel, welche die Regel geben, worauf alles zu erforschen und darzustellen.—Carpov gibt ein Beispiel von nexus, nämlich (§ 395): Aus dem göttlichen Ursprung der Schrift folgt die Infallibilität, und aus dieser die Zweifellosigkeit; aus dem Zweck derselben die Deutlichkeit und Genugsamkeit der Schrift. So gewiß es einen nexus der Wahrheiten gibt, so gewiß eine analogia fidei. — Da brauchte nur die dünne Schriftdecke, welche die entscheidende Demonstration verhüllte, zu fallen und—der verhüllte Rationalismus wurde zum unverhüllten.

Es wäre nicht ohne Gewinn für Beleuchtung der gegenwärtigen theologischen Verhältnisse, die weitere Entwickelung der Ansichten über die analogia fidei und ihre Bedeutung zu verfolgen, doch, wenn wir aus Rücksicht auf gestatteten Raum auch davon abstehen, so können wir uns doch nicht versagen, einen Dogmatiker der neusten Zeit, der zumal als lutherischer Dogmatiker auch hier bei uns in einer lutherischen Zeitschrift anerkannt worden ist, zum Gegenstand unserer Betrachtung zu machen. Es ist dies Prof. D. v. Oettingen, von dessen „Lutherische Dogmatik" uns der erste Band: „Principienlehre", 1897, beschäftigt. Wir haben hier das, was fast allgemein in der deutschen Theologie vorliegt, eine Entwickelung der Dogmatik aus dem christlichen Bewußtsein. Damit fällt von vorn herein die von Gott selbst der Schrift gegebene Autorität dahin. Darüber, wie über die Konsequenzen, werden wir später hören. Natürlich wird die Grundlage der göttlichen Autorität der Schrift, die Inspiration abgeleugnet. Es wird S. 283 entschieden verworfen, was unsere Theologen lehren, daß: „Die Bibel als Diktat des Heiligen Geistes, als Brief Gottes an die Menschheit bezeichnet werde." Die schriftgemäße, orthodoxe Lehre von der Inspiration wird nicht nur abgeleugnet (denn sie steht ja in der Schrift 1. Kor. 2, 15), sondern auch lächerlich gemacht, auf S. 286: „Buchstaben, Wörter, Sätze lassen sich nicht „inspirieren", wenn man dem Heiligen Geiste

nicht in mechanischer Weise Souffleurdienste*) oder Diktatarbeit zuschreiben will." Damit macht man sich auch über den Psalmisten (Ps. 45, 1) lustig. — Schriftinspiration leugnet von Oettingen ab; er kennt nur Personalinspiration, die nur gradweise von der Erleuchtung aller Christen verschieden. Die Schrift ist nicht der übernatürlichen Offenbarung Gottes gleichzusetzen, und wie die Offenbarung Gottes sofort das Gesetz des Werdens einflößt, so ist der ächt menschlichen Seite der Schrift auch Rechnung zu tragen und zeitweilige Unvollkommenheit und Verhüllung der Wahrheit anzuerkennen (S. 282). —

In Bezug auf die Autorität der Schrift sagt von Oettingen S. 26: „Auf irgend eine geschichtlich vorliegende oder äußerlich gegebene Autorität, und sei es auch die biblische Schriftoffenbarung, an die wir als eine göttliche glauben, können und wollen wir uns da (nämlich in der Glaubenslehre) nicht stützen." Da muß „aus einem Princip (welches also die Schrift nicht ist), aus einem Grundgedanken" aufgebaut werden. Der ist bei von Oettingen der „Christus in uns". „Für den Theologen ist der bestimmende Gesichtspunkt der christocentrische." „Das Heil in Christo wird zum sachlichen Grundgedanken." S. 80. Das ist das, was Chr. von Hofmann als das „Schriftganze" bezeichnet. Das ist das Centrum, von welchem aus das Dogmatisieren immer weiter nach außen (Peripherie) geht. Gerade so von Oettingen: „Der Dogmatiker geht im Kreise seiner Forschung von diesem Centrum (christocentrischer Grundgedanken) nach der Peripherie." S. 406. Eine enorme Einbildung. Als ob einer dieser Herrn aus dem gegebenen christocentrischen Grundgedanken würde Lehren wie die Abendmahlslehre deduzieren und so wissenschaftlich gewiß machen. Das fühlt auch von Oettingen und sagt einmal, daß der Dogmatiker nicht ganz voraussetzungslos dogmatisiere. Natürlich nicht; er steckt erst die Taschen voll Lehren aus der Bibel und treibt dann das ganz gegenstandslose Werk, die Lehren aus dem Centrum zu erzeugen. Energisch verwehrt sich von Oettingen gegen die Gleichstellung von Offenbarung und Schrift bei den Orthodoxen (Revelatio *sive* scriptura). Denn: Schriftoffenbarung gehöre nicht zum Offenbarungsprincip. S. 103. Eine unnütze Klauberei! Denn das ist ja wohl gewiß, daß, wenn Gott es so gewollt, er alle Offenbarung auch ohne Schrift vollenden

*) Der Souffleur flüstert auf dem Theater den Schauspielern zu, was sie nach ihrer Rolle zu sprechen haben.

konnte. Merkwürdig ist, wie Theologen wie von Oettingen, und so auch Frank, bei der Verhandlung über Offenbarung und Schrift ihren Zweifel an der Wirksamkeit der Schrift an sich (eigentlich: ihre Herabsetzung der Schrift) kundgaben in dem Mißtrauen gegen mancherlei Missionsgeschichten über die Wirkung der Schrift ohne kirchliche, mündliche Heilsverkündigung.

Schrift und Offenbarung also decken sich nicht; die Schrift ist nur urkündliche Bezeugung, nur bleibendes Denkmal der Heilsoffenbarung (S. 282). Vor allen Dingen soll die Schrift nicht Kodex im Sinne der Orthodoxen, zumal auf Grund besonderer Inspiration sein. Als prinzipiell wichtig erklärt von Oettingen es, daß man „Inspiration" nicht „der Eingebung der Schrift" gleichsetze und als „sonderlichen Akt des diktierenden Heiligen Geistes beim Sünder schreiben göttlicher Offenbarungsgedanken durch menschliche Handlanger (amanuensis) vorstelle." S. 282, 3. „Das gäbe eine mechanische Verbalinspiration, die des lebendigen, heilsgeschichtlich sich bezeugenden Gottes unwürdig wäre." — Davor bewahrt uns Gott, indem er fort und fort „seinen Geist im menschlichen Wort schöpferisch und neuschöpferisch verkörpert." — Diese fortwährende Heilsoffenbarung Gottes in der Kirche (und zwar eben nicht durch Autorität und Kraft der Schrift), das ist die wahre Zauberrute der neueren Theologen. Die fortwährende Heilsoffenbarung, das beständige Heilszeugnis der Kirche ist in seiner lebendigen Heilserfahrung auch das Richtmaß beim Brauch der Schrift. Die Aufgabe der Dogmatik ist dann, „durch systematische Entwickelung der evangelischen Heilswahrheit die gottmenschliche Eigenart der Inspiration des Schriftworts uns recht zu stellen gegenüber der abergläubischen Infallibilitätsdoktrin" (der dogmatischen Sicherheitstheorie, d. h. der orthodoxen luth. Art des Dogmatisierens von dem Wort aus, wie es vermöge der Inspiration als unfehlbar geschrieben steht (S. 292). —

Aber soll die Schrift denn nicht eine Autorität haben? Gewiß, sagt von Oettingen. Aber nicht, wie bei den Orthodoxen auf Grund der mechanischen Worteingebung, eine unlebendige Autorität, welche niemals die wahre Pietät des Glaubens erzeugt. Sonderbar! Paulus hält gerade die wörtlich eingegebene Schrift für kräftig zu lehren und im Glauben zu erbauen. Er muß sie also doch wohl für eine lebendige Autorität halten. Sonderbar auch: wenn Gott durch Werkzeuge redet und dem Einfältigen verständlich und den Menschen auf das Wort als infallibel und unfehlbar gewiß

trauen und daran genug haben heißt, so nennen das Theologen wie von Oettingen „Gottes unwürdig". Natürlich: Gott ist doch der Urtheologe; also. — Wir fragen: Wann wird denn die Schrift lebendige Autorität? Das wird klar aus dem, was von Oettingen über den „Schriftbeweis" sagt. Es hat die Dogmatik den sogenannten Schriftbeweis (da ist auf die dicta probantia, den sedes gesehen) im Sinne der steten Kontrole über die urkündliche Verbürgung ihrer Lehrentwickelung in urchristlichem Sinne (gemäß der sogenannten analogia fidei) zu führen. S. 287. Die heilige Schrift wird ihr dafür nicht maßgebend (norma normaus) sein als dogmatischer Lehrkodex (was sie nicht ist), nicht als die eigentliche Quelle wissenschaftlicher Lehrbegründung (was sie auch nicht ist), sondern als das göttlich sanktionierte Siegel für die aus der Glaubenserfahrung zu entwickelnde Heilswahrheit in Christo", womit eben der engste Komplex des Evangeliums gemeint ist. — Aehnlich bei Ausführung über die Heilsgewißheit (282, 283): „im Lichte heilsgeschichtlichen Zusammenhanges*) (nexus), wie er im Selbstzeugnis Jesu wurzelt, wird sich dem Christen wie dem theologischen Forscher die heilige Schrift — bezeugen müssen" (283). Die „Wunder- und Weissagungsbilder" der Schrift wären lauter Einbildung, wenn das, was wir davon sagen und durch die Dogmatik in wissenschaftlich-systematischem Zusammenhange zu begründen haben, nicht durch die urkündliche Schrift verbürgt wäre. — Wie muß man also die Schrift brauchen? „Wie Christus und sein Selbstzeugnis den Stempel erzieherischer Weisheit und Allmählichkeit aufweist, so auch das Schriftganze, dessen Schlüssel uns im Evangelio von Christo (Heilslehre im engsten Sinne) gegeben ist." Die Schrift hat Gott in menschlicher Weise gegeben, so daß die absolute Wahrheit darin verhüllt ist.**) „Wenn aus dieser menschlichen Hülle, aus der vergänglichen und brüchigen Schale (N. B. die an der heiligen Schrift also ist) nur immer wieder der triebkräftige Kern beseligender Heilswahrheit in Christo zu Tage tritt, — dann leistet die Schrift dem Theologen den rechten Dienst. (S. 285). Natürlich

*) Von v. O. selbst unterstrichen.

**) Dies Gesetz des Werdens in der Schrift und der zeitweiligen Verhüllung scheint man auch hier begriffen zu haben, denn wir mußten uns von einem luth. Professor gelegentlich belehren lassen, daß in 1. Mose 3, 15 Gott noch unklar lasse, ob die Erlösung durch einen persönlichen Erlöser oder durch eine Geistesmacht geschehen werde.

muß wieder Luther derartiges denken (S. 453), weil er auch vom Kern und Stern der Schrift redet. Aber: wenn zwei dasselbe sagen, ist es doch nicht dasselbe. Luther ist wahrlich nicht Zeuge für eine Stellung wie die von Oettingen, daß der entscheidende Gesichtspunkt für die Begründung der Lehre nicht dies sei: „Es steht geschrieben", oder „die infallible heilige Schrift sagt es" (436). Der Christus in uns ist „in lebendiger, inniger Verknüpfung" — allein „der gesunde Hebelpunkt für — überzeugende Argumentation." Und „*daß etwas in der Schrift steht* (also etwa eine Reihe von sedes) — macht es noch nicht dogmatisch wahr und systematisch klar. *Dazu bedarf es eines überzeugenden Nachweises des innerlichen Zusammenhanges* der betreffenden *Einzellehre* — mit jener centralen Heilserfahrung" S. 436 (— object. die analogia fidei). Man merke: Der fehlende Zusammenhang würde das Verwerfungsurteil der Einzellehre begründen. Ebenso S. 452: Das *Entscheidende* für das innere Verständnis und für die christliche *Beurteilung* der einzelnen Glaubenssätze (— also Anerkennung ihrer Richtigkeit —) liegt in dem *Nachweis ihres gliedlichen* (organischen) Zusammenhanges mit dem Heilsprinzip." Auf diesem Wege werden die Einzellehren in rechter Art erkennbare „Orte" (loci), Glieder (articuli) eines *harmonisch* funktionierenden Leibes. Der lebendige „Konnex" mit der Grundidee entscheidet. (Wo da wohl die Einzellehre bliebe?)

Es ist aus den bisherigen Anführungen schon klar, daß von Oettingen vor zweierlei einen gewaltigen horror hat. Davor 1.) daß die Schrift Autorität haben soll, wie wir sie anerkennen. Er erklärt (S. 433), daß er nicht den Buchstaben der Schrift oder deren biblischen Kanon (also rund heraus: die Bibel) als das „alleinige unfehlbare Gotteswort" auf seine Fahne schreiben wolle. Also, wie Christus Joh. 10, 35. und Paulus Gal. 3, 16. will er es mit dem Alten Testament nicht halten. Dr. Tholuck hat so etwas wie Joh. 10, 35; Gal. 3, 16. rabbinische Tüftelei genannt. „Man pries", sagt von Oettingen (nämlich im Lager der Orthodoxen, wo von Oettingen *nicht* lagert): Die Fähigkeit des Offenbarungswortes, sich selbst auszulegen, gemäß der *in ihren lehrhaften Hauptstellen* enthaltenen Glaubensanalogie (analogia fidei)." Allein so tun, wie eben beschrieben, richtet nach von Oettingen Böses an. Man huldigt dann dem „*reformierten Biblicismus*", man macht „einen papierenen Papst", und, wie es in einer in einem hiesi-

gen lutherischen Blatt reproducierten Stimme über die Detroiter-Konferenz aus Deutschland heißt, daß solche Stellung zur Schrift bei aller scheinbaren Ehrfurcht vor derselben in Wahrheit ein Auseinanderreißen dessen, was Gott zusammengefügt hat, bedeute, oder wie es von Oettingen ausdrückt (434), daß „man den lebensvollen geschichtlich erwachsenen Organismus der Schrift atomisiert, also in kleine, zusammenhangslose Stücke zerschlägt, auseinanderreißt — was Gott zusammengefügt. Es entrüstet sich von Oettingen ordentlich und nennt solche Schriftbehandlung „unevangelisch", ja „unchristlich". Also ist es richtig, was das hiesige Blatt, welches die Stimme aus Deutschland reproduziert, sagt: Daß so, wie wir, kein namhafter Theolog in Deutschland steht. Ja, richtig und sehr naiv gesagt, da doch kein namhafter Theolog drüben die Inspiration anerkennt. Es könnte noch manches hierhergehörige aus von Oettingen beigebracht werden. So heißt es 443: „Einzelcitate aus der Bibel (also dicta probantia, sedes) würden die Eigenart der dogmatischen Entwickelung und die Beweiskraft nur stören." Ja, das glauben wir bei derartiger Dogmatik auch. Schriftsprüche können nach von Oettingen (444) nicht erst „entschiedenen Wahrheitsnachweis im Sinne autoritativer Verbürgung liefern," sie können nicht die „innere Wahrheit" des in der Dogmatik „Dargelegten dartun." Das kann eben nur die Dogmatik selbst. „Der dogmatische Nachweis zusammenhängender Heilswahrheit (in von Oettingen's Sinne die Analogie) kann erst den Weg bahnen zum Verständnis der Schrift" (445). — Das ist schon kompletter dogmatischer Größenwahn — Gewaltigen Abscheu hat von Oettingen 2) vor dem von ihm so genannten Unfehlbarkeitsstandpunkt, der die Bibel „als ein Diktat Gottes", als einen „Brief Gottes an die Menschheit" ansieht, sie als „inspiriertes Zauberbuch vom Himmel gefallen sein läßt", welche letztere Lästerung von Oettingen den beiden anderen wichtigen Aussagen gleichsetzt. Der Unfehlbarkeitsstandpunkt, daß man die Bibel als unfehlbares Gotteswort ansieht, ist nach von Oettingen „Aberglaube" (291), und diesem Unfehlbarkeitsstandpunkt ist noch der Zweifel vorzuziehen, denn der Scepticismus ist kein so gefährlicher Gegner als der Ultraorthodoxismus (d. h. alle die mit Luther und der rechtgläubigen lutherischen Kirche die Bibel für unfehlbar ansehen) und — er ist auch ehrlicher. Da haben wir unser Urteil, das wir freilich seit langem zu hören gewöhnt sind. Das ist gangbare Rede: Wer die Inspiration im orthodoxen Sinne noch anerkennt, ist entweder beschränkt oder — es man-

gelt ihm an allem Wahrheitssinn. Also: nur nicht auf dem Unfehlbarkeitsstandpunkt stehen und fertige Lehre heben wollen! — Wie könnten wir uns denn ändern? Hier gibt von Oettingen uns das Rezept S. 37: Die Anerkennung ungelöster Probleme und offener Fragen ist für den dogmatischen Prinzipienlehrer ein Beweis seiner wissenschaftlichen Bildung und ächtchristlichen Bescheidenheit. — Und das Duplikat dieses Rezepts S. 407: Lebendiges Bewußtsein ungelöster Probleme, Respekt vor offnen Fragen ist ein Zeichen wissenschaftlichen Sinnes und dogmatischer Erudition (Bildung). Also: nur nicht meinen, die Wahrheit als göttliches Monopol gepachtet zu haben und auf ererbtem Besitz ausruhen (— die Liebenswürdigkeit der deutschen Theologen nennt uns gern die „Geistesträgen" —) (S. 409). Nun, ich dachte immer, daß der liebe HErr Christus gerade uns durch sein Wort dies göttliche Monopol der Wahrheitserkenntnis gegeben habe. Joh. 8, 31. 32. Das ist uns Orthodoxen genug, wenn es auch die Wissenschafter verdrießt, die bei aller Bescheidenheit in Respekt vor offnen Fragen doch die Unentbehrlichen sein wollen.

Es heimelt einen ordentlich an, als oft gehört, wenn man so die Schlagworte aus einer Dogmatik, wie sie von Oettingen gibt, hört: Zusammenhang—Konnex—Schriftganzes—Kern der Heilswahrheit als Analogie des Glaubens—Verständnis der Schrift in den Einzellehren nach dieser Analogie—Harmonischer Bau der Lehre — Abwehr einer mechanischen Autorität der Schrift—Verwerfung der Ansicht von der Schrift als Kodex einzelner Lehren und der unfehlbaren Geltung der dicta probantia, der sedes in sich selbst — Anklage auf atomistische Auseinanderreißung der Schrift und dessen, was Gott zusammengefügt—Verwerfung des Sicherheitsstandpunktes, Ausruhen auf fertiger Lehre—Anerkennung von Problemen und offnen Fragen in Beziehung auf Glaubenslehren. — Ja, dergleichen haben wir hier bei uns schon oft gehört. Und darauf hinzuweisen schien uns von Wichtigkeit. Es ist von Belang, daß so vieles, das uns entgegengebracht und entgegengestellt wird, eben nicht durch die Schrift, auch nicht durch das Bekenntnis, sondern durch die moderne, sogenannte positive Theologie Deutschlands gegeben ist. Und für die, welche sich dergleichen geben lassen, ist, wie die Geschichte zeigt, eine nicht geringe Gefahr. Jetzt eignet man sich einzelne Resultate an, aber, das liegt ja in der Forderung theologischer Erudition, man eignet sich schließlich die Prinzipien an, auf denen jene Resultate

ruhen. Die verschiedenen einzelnen Ansichten, welche wir aus von Oettingen's Dogmatik angeführt haben, sind ja ganz konsequente Resultate seiner Prinzipienlehre, die in ihrem Grundwesen die vieler andern ist. So drängt Annahme von Resultaten, wie bei von Oettingen und den jetzigen deutschen Dogmatikern überhaupt auch zur Annahme ihrer Prinzipien. Fast ebenso sicher, als Annahme eines prinzipiellen Satzes irgend eines hervorragenden Theologen nach und nach zur Annahme so mancher seiner einzelnen Resultate führt. Man nahm von Schleiermacher fast allgemein das, was man Entwickelung der Glaubenslehre aus dem gläubigen Bewußtsein nennt, an; aber man war nicht sofort allseitig bereit, seine Ansichten über so manche, im höchsten Sinne fundamentale Artikel anzunehmen. Indeß ist es doch im Laufe der Zeit dahin geraten, daß von einer großen Anzahl deutscher Theologen z. B. die Rechtfertigungslehre, der Zurechnungsbegriff im Vergleich zur altlutherischen Lehre, völlig umgeprägt, die Ansichten von der Schrift, selbst Neuen Testaments, und von der Stellung zur derselben ganz umgestaltet sind. Es zeigt sich das Gesetz des Zwanges, der von Annahme eines Prinzips zu dessen konsensuenten Resultaten und von den letzteren wieder auch zum ersteren führt. So ist es auf dem Gebiet menschlichen Denkens. So wird, wenn Gottes Geist uns Lutheraner hier einig macht in der rechten Ansicht von der Autorität der heiligen Schrift in ihrem vollen Sinne, damit der Hauptsache nach die volle Lehreinigkeit überhaupt uns gegeben sein.

A. d. Hönecke.

Die Bedeutung der historischen Disziplinen für die amerikanisch lutherische Kirche der Gegenwart.

Man hat das 19. Jahrhundert saeculum historicum genannt. Es sei in demselben eine neue Denkweise zur Herrschaft gelangt, die historisch-genetische. Bei der entwickelnden Geschichte z. B. will man wissen, wie jede historische Erscheinung zu dem geworden, was sie ist, wie sie sich im Zusammenhang der Begebenheiten entwickelt hat.

Diese Denkweise beherrscht heute die ganze wissenschaftliche Welt und hat auf den verschiedensten Gebieten fruchtbar und anregend, aber durch eine nicht durchaus nötige philosophische Beimischung auch schädigend gewirkt. Besonders hat die Theologie tiefgehenden und nicht immer günstigen Einfluß erfahren.

In Europa, da das wissenschaftliche Leben eng zusammenhängt, haben alle Länder daran teilgenommen. Wir Amerikaner sind im letzten Jahrhundert nicht immer in unmittelbarer Fühlung mit den wissenschaftlichen Entwicklungen der alten Welt gewesen, weil wir mancherlei Aufgaben zu lösen hatten, die uns auf andern Gebieten beschäftigten.

Aber auf dem Gebiete der Geschichte sind wir im Großen und Ganzen nicht dahinten geblieben. Bancroft, Motley, Prescott standen in unmittelbarer Beziehung nicht nur zu den wissenschaftlichen Größen besonders Deutschlands auf diesem Gebiete, sonder auch teilweise zu den großen Leitern der Politik Europas. Und besonders der erste dieser drei hat der Geschichtswissenschaft dahier auf den Weg geholfen.

Unsere amerikanisch lutherische Kirche ist aber die längste Zeit davon unberührt geblieben, und das hat ihr zu seiner Zeit auch nicht geschadet. Es macht sich aber jetzt, da wir im Uebergang zu einer neuen Zeit begriffen sind, ein Mangel an geschichtlicher Auffassung, an geschichtlichem Urteil in verschiedener Hinsicht bemerklich, so daß ein Wandel wünschenswert wird für die Zukunft unserer Kirche.

Der Wunsch, dazu mitzuhelfen, führte zu der Bearbeitung des in der Ueberschrift genannten Gegenstandes, der an sich schon interessant genug und des Studiums wert ist.

In der Encyklopädie hat man das Gebäude der theologischn Arbeit verschieden aufgeführt. Die Alten teilten die theologischen Disziplinen in vier Klassen: Exegetik, Historik, Systematik, Praktik. Seit Schleiermacher besteht die Dreiteilung: Philosophie, Historik, Praktik. Damit ist der wesentliche Unterschied zwischen der alten und der neuen Art, die Theologie aufzufassen, angedeutet. Die Alten hielten die Theologie für eine beschreibende, und die Neueren halten sie für eine konstruierende Wissenschaft. In neuerer Zeit ist der Reformierte Hagenbach den Alten, der Lutheraner v. Hofmann Schleiermacher gefolgt, eine interessante und namentlich für Lutheraner zu beachtende Notiz.

Wie man sich auch dazu stellen mag, das steht fest, daß wir es mit zweierlei Disziplinen zu tun haben, wenn wir fragen: Wie erlangen sie ihr Material, und wie behandeln sie dasselbe? Es sind historisch beschreibende und systematisch konstruierende. Zu den ersten gehören Exegese und Geschichte, zu den letzten Dogmatik und Praktik.

In Bezug auf die ersten ist kein Streit. Der Unterschied zwischen Exegetik und Historik ist nur der, daß im ersten Falle die Heilige

Schrift der Gegenstand aller Untersuchung und Darstellung ist. Die Methode aber ist dieselbe wie in der Geschichte, daß der Inhalt dieser Quelle des Heils erkundet wird, nur eingeschränkt durch die Tatsache, daß hier Gottes unfehlbares Wort, dort menschliche Schriften die Quelle sind. Man hat darum gelegentlich auch so teilen wollen, daß man die Schrift mit den menschlichen Quellen der Kirchengeschichte zusammennimmt als ein großes Gebiet der Heilsgeschichte und weist dann der Exegetik die Arbeit der Quellenkunde und der Geschichte die Arbeit der Kombination und Darstellung zu.

Im zweiten Falle gibts aber verschiedene Auffassung. Der Begriff Konstruktion wird verschieden gefaßt und die entsprechende Tätigkeit noch mehr verschieden geübt. Unsere Alten sahen auch in der systematischen Theologie etwas, das im letzten Grund nur beschreibender Art ist. Sie wollten nur die Lehren, wie sie in der Schrift da und dort geoffenbart sind, im engen Gedankenzusammenhang darstellen, und zwar in keinem andern, als in dem, der von der Schrift selbst an die Hand gegeben ist. Daher glaubten sie auch nicht eine Lehre aus der andern entwickeln zu können, sondern sammelten nur die sedes doctrinae und erhoben aus ihnen je die einzelnen Lehren und stellten diese dann einfach neben einander in ihren loci. So gewiß diese Tätigkeit im letzten Grunde auch nichts anderes ist, als die des Geschichtsschreibers, so liegt doch wegen des abstrakten Gegenstandes der Begriff der Gedankenkonstruktion näher, und das hat auch dazu geführt, daß bei den späteren Alten das logische Lehrentwickeln nicht ganz unterlassen wurde, wie es sich in der eigentümlichen Ausbildung der Analogie des Glaubens zeigt.

Die Neueren seit Schleiermacher sehen dagegen in der systematischen Arbeit des Theologen etwas, das der konstruierenden Tätigkeit des Philosophen verwandt ist. Der Systematiker geht von religionsphilosophischen Gedanken oder vom christlichen Bewußtsein oder dergl. aus und konstruiert auf Grund des inneren Begriffszusammenhangs mit Ausschluß des Widerspruches ein Gedankengebäude über das Verhältnis des Menschen zu Gott, das am Ende ein Geschöpf des Systematikers ist und nicht Gottes Wort.

An diese Arbeit schließt sich dann die praktische Theologie. Bei den Alten werden die Weisungen unmittelbar aus der Schrift genommen, aber wegen der vielfach veränderten Verhältnisse in den Dingen, welche der christlichen Freiheit anheimgegeben sind, macht sich die konstruierende Tätigkeit des Theologen hier wohl am meisten geltend. Die Neueren dagegen bauen philosophisch weiter. Sie konstruieren

Begriffe von Kirche, Staat und Gemeinde, von Amt und Werk u. s. w., und zwar geschieht das auch oft so, daß sie für die bestehenden Verhältnisse nur die Formeln finden, mit welchen sie jene vor ihrem wissenschaftlichen Gewissen zu rechtfertigen suchen.

Abgesehen von diesem Unterschied zwischen alter und neuer Auffassung in Bezug auf Systematik, kann man wohl den Unterschied zwischen den historischen und systematischen Disziplinen so fassen, daß die erstere mehr den objektiven Sinn in Anspruch nimmt. Sie frägt: Wie sind die Dinge, wie werden sie? Die zweite achtet subjektiv darauf, in welchem inneren logischen Zusammenhang man sich die abstrakten Lehren denken, und wie es daher mit der Darstellung und mit dem praktischen Handeln hier und da seine Richtigkeit haben muß. Die erstere geht von dem Inhalt der Quelle aus und läßt sich dadurch bestimmen; die andere nimmt ihren Ausgang von dem festen Lehrsatz und folgert, soweit es geht, was daraus gefolgert werden kann. Die erstere fördert das demütig sich bescheiden, das Hinnehmen dessen, was gegeben ist; die zweite zeitigt die tatkräftige Festigkeit, die den Kampf gegen die falsche Lehre führt. Die erstere erfordert eine geistige Selbständigkeit des Theologen, da die Methode des Studiums zwingt, Kritik zu üben und zu eigenen Ueberzeugungen zu kommen; die andere erleichtert das Erfassen des theologischen Materials, das man in dem fertigen System in handlicher Form vorliegen hat und sich leicht aneignen kann. Wo sich Einseitigkeit einmischt, da wird im ersten Falle eine zweifelnde Unsicherheit, die nicht bald ein gewisses Urteil finden kann, das Resultat sein; im andern Falle entsteht Rechthaberei und zelotisches Eifern, das den andern zu verstehen nicht immer imstande ist.

Der Ausgangspunkt der lutherischen Bewegung im 19. Jahrhundert ist die Union. Aus dem Rationalismus heraus erhob sich zuerst der reformierte Pietismus. Schleiermacher, der am Anfang dieser Entwicklung steht, ist der Sohn eines reformierten Predigers, und seine nachhaltigsten religiösen Eindrücke hat er bei den Herrnhutern bekommen, in deren Schulen er erzogen war. Und der Anfänger der süddeutschen Erweckung war der reformierte Pastor und Professor Krafft in Erlangen. Dort nimmt der Anfang in Schleiermacher ein wissenschaftlich-philosophisches Gesicht an, hier in Krafft herrscht der praktische Sinn für die pastorale Tätigkeit vor.

In Norddeutschland entsteht aus dieser zunächst bekenntnislosen Bewegung die Union durch das Eingreifen von Friedrich Wilhelm

III. Ihm ist der Zwiespalt im Bekenntnis, an dessen äußeren Formen man immer festgehalten hatte, zwischen ihm und seiner Gemahlin Luise schwer auf die Seele gefallen, und der reformiert-pietistische Sinn hält nicht viel von den Unterscheidungslehren und meint, durch ein Reskript der Regierung die Sache ins Geleis bringen zu können. Dagegen erst erhebt sich der lutherische Sinn und weist auf die Bekenntnisschriften. Harms in Kiel trat schon im Unions- und Reformationsjubiläumsjahr 1817 auf, und trotzdem daraus ein Wechsel von 200 Streitschriften entstand, verhallte sein Wort zunächst größtenteils. Aber es war ein Samenkorn, das zu seiner Zeit Frucht brachte. Als später mit der Union Ernst gemacht wurde, erhoben sich dagegen in den 30er Jahren der Breslauer Scheibel auf kirchenregimentlich-praktischem und Sartorius in Dorpat und der Däne Rudelbach auf wissenschaftlichem Gebiet.

Daher haben wir im 19. Jahrhundert eine rückläufige Bewegung in der Kirche, die nicht, wie Luther, mit der Schrift anfängt, sondern mit den Schriften der Väter, die nicht die Exegese in Bewegung setzt, wie die Reformation im 16. Jahrhundert, sondern die Dogmatik des 17. Jahrhunderts. Das ist der Gegenstand der ersten Schriften von Sartorius, Rudelbach, Thomasius und Schmid. Das ist übrigens auch der natürliche Gang wegen der Wurzeln, die in der Zeit vor dem Rationalismus liegen. Die orthodoxe Dogmatik des 17. Jahrhunderts wurde abgelöst durch den Pietismus, der nun Exegese und Geschichte auf die Bahn brachte, welche jene naturgemäß vernachlässigt hatte. Aber der Pietismus leistete nicht, was er versprochen hatte. Beide, Exegese und Geschichte, verflachten schon vor dem Einbruch des Rationalismus. Francke, Michaelis, Mosheim sind die einzigen bedeutenden Vertreter, und bei ihnen schon zeigt sich der Zug, mehr in äußerlich packenden Neuheiten zu glänzen, als in treuer gründlicher, umfassender Durcharbeitung des Gegenstandes, wie man es bei den Orthodoxen gewohnt war. Der Rationalismus hat dann dem Faß den Boden ausgebrochen. Er hat aber auch seit Ernesti und Semler sich wieder der historischen Disziplinen bemächtigt und beherrschte sie zunächst, als die Erweckung kam, durch Winer und Gesenius in glänzender Weise. Infolge des haben mehrere bedeutende Rationalisten in dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts die Exegese monopolisiert, und die bekenntnisbewußten Lutheraner sehen sich zunächst auf die historisch-dogmatische Arbeit beschränkt, umsomehr, als dieses Feld nach seinem Niedergang seit dem Pietismus auch durch Schleiermacher wegen seiner philosophischen Auffassung von Systema-

tik nicht wieder angebaut wurde. Außerdem war das ja das Feld, auf welchem der Kampf gegen die Union ausgefochten werden mußte.

Eben dieselbe Entwicklung haben wir hier in der lutherischen Kirche Amerikas. Der Gegensatz, welcher sich wider den eingerissenen Rationalismus erhob, bildet sich aus dem Pietismus heraus und kommt bei der Gründung der Generalsynode zur Geltung 1819. Die Ohiosynode, welche im Jahre vorher entstanden war, erhebt Bedenken gegen die Verbindung auf Grund der Augsburgischen Konfession. Die North Carolina-Synode ging auseinander, ehe sie an jener Verbindng teilnehmen konnte, dadurch, daß mehrere Pastoren unter der Führung von Henkel sich absonderten und die Tennesseesynode gründeten. Auch diese bestanden auf sorgfältigerer Würdigung der Bekenntnisschriften, und die Familie Henkel besorgte zu dem Zwecke die Herausgabe einer englischen Uebersetzung des Concordienbuches. Es war dieselbe Bewegung wie in Preußen gegen die Union und den Rationalismus. Dazu kamen nun fast 20 Jahre später die Deutschen, die Preußen und die Sachsen. Die ersteren wandten sich unter Grabau nach Buffalo, die andern gründeten später unter Walther die Missourisynode. Beide sind in diesem Lande zunächst von Bedeutung dadurch, daß sie den amerikanischen Lutheranern den rechten Weg wiesen in Bezug aufs Bekenntnis, indem sie wieder direkt in die Bekanntschaft mit Luther und den Vätern führten. Denn hierzulande konnte man bis dahin, trotz der Bewegung in der rechten Richtung, bei dem Mangel an der nötigen entsprechenden Bildung und den starken Ueberbleibseln des Halleschen Pietismus von Mühlenberg her nicht sichere Schritte tun. Der Erfolg davon zeigte sich bald durch das Auftreten tüchtiger Lutheraner in den englischen Kreisen. Gegenüber dem modified oder American Lutheranism von S. D. Schmucker, dem Leiter von Gettysburg, das er in seinen praktischen und dogmatischen Schriften und sonst vertrat, erhoben sich im Evangelical Review W. W. Reynolds und der ältere C. P. Krauth als Vorkämpfer für die reine Lehre. Später hat der junge Krauth des Vaters Werk in noch bedeutenderer Weise fortgeführt. Unterdessen waren Buffalo und Missouri in Streit geraten über die Lehre von Kirche und Amt. Damit begann die Zersetzung der deutsch-lutherischen Kreise und der Lutheraner überhaupt, die doch mit dem Bekenntnisse Ernst machen wollten gegenüber der Union und dem Rationalismus. All diese Arbeit geschah aber den Gegensätzen und der Kampfesarbeit entsprechend auf dogmatischem Felde.

Grabau hatte seine Stellung und seine Methode gewonnen im

Kampfe gegen die preußische Union. Walther war durch den Pietismus gegen den sächsischen Rationalismus angetrieben, hatte aber in der Zeit Luthers Schriften kennen gelernt. Als es später galt, die durch Stephans Entlarvung verzweifelten Sachsen aufzurichten, da waren es die Bekenntnisse und die Väter, aus denen er schöpfte. Trotzdem in dieser Zeit prinzipiell feststand, daß diese Arbeit nichts weiter ist, als historische Beschreibung dessen, was wahre lutherische Theologie sei, so unterblieb doch nicht die gelegentlich konstruierende Weise, welche die Theologie des 17. Jahrhunderts in späterer Zeit führt.

Später sind die Jowaer dazwischen getreten unter Führung von S. und G. Fritschel. Diese haben in ihrem Streit um die offenen Fragen die Forderung gestellt, daß man nicht Schlußfolgerungen machen solle, wo Gottes Wort dieselben nicht mache, daß die exegetischen Ausführungen in den Bekenntnisschriften nicht verbindlich sein dürften gegenüber einer sorgfältigen Exegese aus der Schrift, daß die Bekenntnisschriften überhaupt nicht über die Schrift gestellt werden dürften.

Es sind das Andeutungen in der Richtung der historischen Studien. Die Jowaer kamen offenbar durch die Verbindung mit Löhe dazu, der den Erlanger Kreisen nahe stand. Hier hatte sich in der neuen Bewegung eine Exegetengruppe gebildet, welche dem rationalistischen Monopol auf diesem Gebiet entgegentrat. Das waren Harleß, von Hofmann und dann in Leipzig Delitzsch und Keil. Aber bei diesen zeigte sich bald der Schade, der in dem Mangel an bekenntnismäßiger Festigkeit auch gegenüber der sogenannten Wissenschaft liegt und darin, daß sie doch mehr oder weniger abhängig sind von den Ideen Schleiermachers. Man nannte die bekenntnismäßige Lehrdarstellung Repristination der Alten; das genüge dem wissenschaftlichen Gewissen nicht. Den Jowaern wurde vorgeworfen, daß sie nicht frei seien von irrtümlichen Tendenzen, die in dieser Richtung lägen, und der Kampf, der von Missouri gegen Hofmann geführt wurde, richtete sich auch gegen die obengenannte Synode.

Wie dem nun auch sein mag, die exegetischen Andeutungen Jowas verfehlten ihr Ziel aus verschiedenen Gründen. Erstens fehlte die exegetische Kraft, welche die hierzulande vorliegenden Verhältnisse zu überwinden imstande gewesen wäre. Sodann wurden die methodisch an sich nicht unrichtigen Einwände im Interesse einer unrichtigen Lehrstellung gegenüber einer richtigen Lehrstellung gemacht. Sie involvierten nicht nur eine unrichtige Unterstellung gegenüber dem Gegner, sondern verloren eben dadurch ihre Bedeutung

vom exegetischen Standpunkte aus. Endlich waren Zeit und Umstände auch nicht zu exegetischer Arbeit angetan, und das erklärt, warum auch Jowas Tätigkeit nichts anderes ist, als eben das Dogmatisieren, das durchweg die Theologie jener Zeit charakterisiert. So wurden die Streitschriften verfaßt, so wurden die Lehrverhandlungen auf Synoden und Konferenzen geführt.

Für das Aufblühen der Exegese ist eine gewisse Ruhe nötig in den äußeren Verhältnissen. Die dogmatische und praktische Arbeit ist die Pioniertätigkeit unserer Väter, mit welcher sie unser kirchliches Heim aufgebaut haben. Jetzt, nachdem die Grenzen gesichert und die Zäune festgemacht sind, können wir uns auf die historischen Studien besinnen. Schon in früheren Zeiten fand sich in allen Teilen der lutherischen Kirche dieses Landes eine gelegentliche Beschäftigung mit diesen Zweigen der theologischen Arbeit. C. F. Schäffer, C. W. Schäffer, G. F. Krotel, M. L. Stöver verfassen historische Schriften oder übersetzten solche von deutschen Autoren ins Englische. Auch in der Missourisynode finden sich solche Arbeiten. Diese sind aber nicht im historisch-genetischen, sondern mehr pragmatischen oder erbaulichen Sinne geschrieben. Entweder galt es die Parteistellung zu rechtfertigen oder in populärer Weise zu wirken. Erst seit dem Gnadenwahlstreite und durch denselben haben die historischen Studien Anregung erfahren. Es wurde nötig, die hergebrachten Auslegungen der Schrift sorgfältig zu prüfen und die dogmatischen Darstellungen der späteren Väter kritisch im Zusammenhang mit den gleichzeitigen Begebenheiten zu beleuchten. Die Tatsache, daß manche von den älteren Vätern aus der Arbeit heimgerufen wurden, lenkte zugleich den Blick auf die eigenen Geschichtsanfänge. Da wurde innerhalb der Synodalkonferenz von Hönecke auf die Notwendigkeit aufmerksam gemacht, der sorgfältigen Exegese im Lehrstreit ihren Platz zu sichern. Stöckhardt führte das praktisch aus als Lehrer der Exegese und Verfasser von exegetischen Abhandlungen und Schriften. Im Osten wurde die beste Auflage von Meyers großem Kommentar ins Englische übersetzt und der kurzgefaßte Lutheran Commentary herausgegeben. Auch nach und nach gestalteten sich die Lehrverhandlungen auf Synoden und Konferenzen so, daß man den exegetischen Nachweis aus der Schrift ursprünglicher und umständlicher führte, als es früher die Regel war. Auf dem Gebiete der Geschichte ging der Osten voran. Die Halleschen Nachrichten wurden neu aufgelegt. H. E. Jacobs behandelte die Geschichte der lutherischen Kirche unseres Landes in englischer Sprache, und A. L. Gräbner begann sein großes Werk über denselben

Gegenstand in deutscher Sprache. Ueberall zeigt sich da ursprüngliche Kraft, die mit eigenem Urteil den tieferen Gründen der Dinge nachzuspüren bereit ist.

Man sieht, die Dogmatik hat während der 40 Jahre, von 1840 bis 1880, in der theologischen Arbeit der hiesigen lutherischen Kirche ziemlich unbestritten die Alleinherrschaft besessen. Es ist das durch die Verhältnisse und Umstände so geworden, und hat in einer Richtung seinen Segen gehabt. Die Festigkeit und Klarheit im Bekenntnis und die rechte Stellung zur Schrift ist dadurch gewahrt, während man an maßgebender Stelle in Deutschland zu gleicher Zeit Bekenntnis und Schrift verlor. Wer weiß, wie es hier geworden wäre, wenn der Kampf auf dem Gebiet der Exegese statt auf dem der Dogmatik ausgefochten wäre. Selbstverständlich kommen da noch andere Faktoren in Betracht, vor allen Dingen auf unserer Seite Gottes Gnade. Aber die sittliche Seite dieser Frage wollte ich hier nicht berühren. Es handelt sich nur um methodische Dinge.

Die lange Alleinherrschaft der Dogmatik hat nun aber auch ihre Nachteile auf wissenschaftlichem und praktischem Gebiet. Es macht sich eine gewisse Geistesstarre geltend, ein hyperkonservativer Sinn, dem weniger am Bewahren als am Ruhen liegt. Das kommt am Ende einer jeden Periode in der Entwicklung des Geisteslebens vor. Die Masse kommt in ein ausgefahrenes Geleise, das durch die Art der vorausgegangenen herrschenden Gewohnheit bestimmt wird. Das ist in unserem Falle die Dogmatik. Diese Geistesstarre ist nicht gesund, denn ihr Andauern bedeutet Tod. Auch im Geistesleben der Individuen und der Gemeinschaft ist es so, daß frisches, tätiges, rührriges Wesen Zeichen der Gesundheit ist.

Die Schwerfälligkeit nun, von der ich rede, besteht darin, daß sich ein Mangel an Bereitschaft findet, theologisch-wissenschaftliche oder praktische Dinge immer wieder einmal *prinzipiell* und *von Grund aus* vorurteilslos zu behandeln. Es ist das nötig, damit wir auf uns selber Acht haben und an uns selber Kritik üben. Denn im Wechsel der Zeit wandeln sich mit den Verhältnissen auch unsere Anschauungen. Dieselbe Rede zum Beispiel behält nicht denselben Sinn. Und wenn wir da nicht immer wieder einmal die wichtigsten theologischen Dinge und unsere Darstellungsweise bis in die letzten Winkel durchdenken, dann kann es dahin kommen, daß alles dieses leerer Formelkram ohne Geist und Leben wird. Bei solcher Selbstkritik wird sich nun finden, daß die Gotteswahrheiten, die wir aus der Schrift schöpfen, zwar immer dieselben bleiben, aber unsre Weisen,

wie wir dieselben verteidigen, ja, wie wir dieselben zuweilen darstellen, nicht immer durchaus korrekt sind. Darin können und müssen wir immer noch lernen.

Dieser Erkenntnis tritt nun die Geistesstarre entgegen. Sie weist die Kritik zurück und will nicht an dem Hergebrachten gerüttelt haben. Es kann sich aber kein Mensch dem Wandel entziehen. Auch der konservativste Mensch würde nach 30jähriger Entwicklung nicht mehr dem entsprechen, was vor 30 Jahren gewesen ist. Und da zeigt sich der Einfluß der bisherigen Alleinherrschaft der Dogmatik in der Weise, daß man seinem Konservatismus auf die Art zu genügen sucht, daß man für die neuen Dinge, die man unversehens doch in sich aufgenommen hat, eine Formel findet, die den Einklang mit den bisherigen Anschauungen herstellen soll. Und trotzdem der Zwiespalt am Tage ist, begnügt man sich wenigstens mit dem Klange der Formel. Dahin rechne ich, wenn man nicht bereit ist, auf die Erkenntnis einzugehen, daß die sogenannte Analogie des Glaubens weder exegetisch noch historisch zu halten ist. Dahin gehört die Forderung, daß man mit Lutheranern nur aus dem Bekenntnis und den Schriften der Väter fechten soll. Dahin der Grundsatz, die Schrift nach dem Bekenntnis und nicht umgekehrt auslegen. Darauf ist es auch zurückzuführen, daß man in der Stellung der Synodalkonferenz eine Neuerung sehen und sie deshalb als unlutherisch zurückweisen will. Endlich gehört auch das dahin, daß man dem alten Gegner immer wieder seine Sünden vorhält, ohne auf seine Auslegungen der eigenen Rede zu achten. Daß man ihm von diesen die Konsequenzen zieht, statt ihm zu zeigen, wie er auf seinem eigenen Gebiete irrt.

Für uns von der Synodalkonferenz wäre es ein falscher Zug von Dogmatismus, wenn wir uns weigerten, zuzugestehen, daß diese Anschauungen unter uns geherrscht haben, gerade so, wie die ohioschen Ideen von Gnadenwahl vor dem Streit auch unter uns vorkamen. Es ist ein Mangel an historischem Gefühl und Sinn, an historischem Urteil, wenn man sich solches Geständnisses schämt, ein Mangel, der durch das bisherige dogmatische Dringen auf Rechtgläubigkeit in einem gewissen Maße erzeugt ist, indem man nun meint, daß man durch solch Geständnis etwas von seiner bisherigen Rechtgläubigkeit daran gäbe. Dazu gehört freilich die Bemerkung, daß diese Dinge, wo sie früher unter uns laut wurden, ein anderes Gesicht hatten, als die, welche uns heute vorgehalten werden. Si duo idem faciunt, non est idem. Zeit und Umstände geben ihm ein ander Gepräge.

Erst recht aber ist es dogmatische Befangenheit und Mangel an

historischem Urteil, wenn man uns von der Synodalkonferenz diese Dinge entgegenhält. Das stimmt nicht mit ruhig besonnener Geschichtsforschung, und sodann kommt es nicht darauf an, ob die Sache alt oder neu ist, sondern darauf, ob sie nach Gottes Wort recht ist. Das ist lutherisch. Wir wollen die Dinge noch einmal von Grund aus behandeln, und dazu ist nötig, daß wir alle gegnerisch-historischen Betrachtungen unterwegs lassen. Das ist rechter exegetisch-historischer Sinn.

Dasselbe wie oben im Geistesleben findet sich auch im praktischen Leben der Kirche. Unser Handeln auf diesem Gebiet wird bestimmt durch die Wahrheit, die wir vertreten und die besonderen Umstände, auf welche wir die Wahrheit anwenden. Diese muß dieselbe bleiben, aber die Methode muß sich wandeln, so daß sie immer der unmittelbare Ausdruck jener bleibt. Uns treten heute neue Dinge entgegen. Der Kampf mit den Logen, die new features unseres Gemeindelebens: fairs, entertainments, das Ueberhandnehmen des Vereinswesens, die geschäftsmäßigen Weisen, Geld für kirchliche Zwecke aufzubringen, liturgische Neuerungen zur Verschönerung des Gottesdienstes, kirchenregimentliche Fragen bei dem Anwachsen unserer Synodalkörper oder bei der Erkenntnis, daß es mit der christlichen Liebe nicht so bestellt ist, wie es sein sollte, unsere Schulen, der Wandel vom Deutschen ins Englische. Mit diesen Fragen müssen wir uns auseinandersetzen. Es spielen hier vorwiegend sittliche Dinge herein, die man, mit einem Wort, das Hereinbrechen des Weltwesens in die Kirche nennen kann. Davon soll hier nicht die Rede sein. Wir handeln nur von dem Einfluß der Methoden des Studiums auf das mental make-up unserer Pastoren und der Wirkung davon auf das praktische Leben.

Nun zeigt sich diesen Fragen gegenüber vielfach derselbe Mangel an Bewegungsfähigkeit, der sich entweder in der Weise äußert, daß er sich mit einem verständnislosen "fiat justitia, pereat mundus", durchsetzt, oder daß er einen Kompromiß schließt, der nichts besser ist, indem man eine wohlklingende Formel findet, die doch dem klaren Blick nicht genügen kann.

Da ist z. B. das Logenwesen, das sich wieder stark fühlbar macht; und die Verhältnisse, welche die Leute hineinziehen, sind nicht weniger schwierig als vor 35 Jahren. Da heißt es entweder „einfach ausschließen" oder „tragen, so lange sie sich belehren lassen." Resultat: Das erste zerstört Gemeinden, das andere zeitigt Gemeindeglieder zweiten Ranges. Aber es kommt doch darauf an, daß die Sache in-

nerlich überwunden wird, wo wir sie treffen. Dazu ist aber eine geistige Biegsamkeit nötig, die freilich mit dogmatischer Festigkeit gepaart sein muß. Nur wer seiner Stellung gewiß und darin entschieden ist, kann mit mildem Sinn Langmut üben. Aber er wird es tun mit dem klaren Ziel vor Augen, die Sache zu reinlichen Verhältnissen zu führen. Und umgekehrt: nur die biegsame elastische Klinge wird ihre Schneide nicht verlieren und bei hartem Widerstand nicht zerbrechen.

So auch in den anderen Dingen. Damit ists nicht getan, daß man sich isoliert und gegen die Dinge abschließt, als ob sie nicht da wären. Dadurch verlieren wir die Fähigkeit für unsern Beruf, das Salz der Erde zu sein. Aber damit ist auch nichts ausgerichtet, daß man mit den Dingen Kompromisse abschließt und dann unter dogmatisch richtigen Formeln die Welt in die Kirche einführt. Wir müssen die entgegenstehenden Verhältnisse geistig beherrschen.

Dazu müssen wir wissen, woher sie kommen, in welchem tieferen Geisteszusammenhang sie stehen, in welcher Weise die Grundideen wirken, welche Mittel sie überwinden. Das gibt den Anfang von Selbständigkeit; die Klarheit läßt Zielbewußtsein aufkommen, sie verhindert, daß man sich auf andere verläßt und abhängig wird und sich dem Utilitarismus ergibt, der sich mit dem oberflächlichen unmittelbaren Erfolge begnügt. Darauf kommt es an, daß wir *wirklich* bei der Wahrheit bleiben in *Lehre und Wandel* und unsere Kirche wirklich dem Weltwesen verschließen.

Wo liegt die Remedur? Was schafft die Schwerfälligkeit bei Seite und macht die Geister wieder elastisch? Das macht sich in der Geschichte des Geisteslebens gewöhnlich, daß ich so sage, von selbst. Es kommt ein Umschlag, den man zum Teil bis in die Wurzeln verfolgen kann, zum Teil auch nicht. Meistens führt der Gegensatz darauf. Oft sind es die Lebensführungen bedeutender Männer. Zuweilen liegen die Andeutungen zur Umkehr schon länger vor, es fehlte nur der Anlaß, den Weg energisch zu betreten.

In unserem Falle bedeuten die historischen Studien den Umschwung, und da kommt viel darauf an, daß wir uns nicht untätig durch denselben beherrschen lassen, wenn er unserer Kirche nicht schaden soll.

Dieser kommt und macht sich schon fühlbar, und darum muß uns daran liegen, seine Bedeutung zu erkennen und das Steuer in den Händen zu behalten. Auf Seminar und Gymnasium müssen wir auf dieses Ziel hinarbeiten.

Unsere theologischen Studenten müssen sich nicht damit begnügen, sich nur die dogmatischen Kenntnisse anzueignen samt den praktischen Fertigkeiten in Homiletik, Katechetik und Pastorale, sondern Exegese und Geschichte gehören für das bloße Studium schon dazu, daß es in tiefer, geistvoll ernster Weise betrieben wird. Aber auch für eine ideale Führung des praktischen Amtes sind diese Studien unbedingt nötig, soweit Gott Gaben dazu gegeben hat.

Die Beschäftigung mit Exegese ist unmittelbar fruchtbar für die Predigt und alle Lehrtätigkeit. Sie führt den Prediger tiefer in die Schrift ein und in das Verständnis der göttlichen Gedanken und ihrer Wirksamkeit an den Menschenherzen, sie macht ihn geistig selbständig und unabhängig in Bezug auf Hilfsmittel. Die Geschichte gibt in allen praktischen Fragen nicht nur mancherlei wertvolle Auskunft, sondern sie lehrt auf die Wirksamkeit geistiger Mächte und auf historische Zusammenhänge achten, und dadurch schon, aber noch mehr durch die ihr und der Exegese eigentümliche Methode zeitigt sie eine geistige Richtung, welche für das erfolgreiche praktische Leben wichtig ist. Während die Dogmatik die Geistes schärfe fördert, daß man durch das Achten auf die genaue Fassung der theologischen Begriffe zu klarer unmißverständlicher Darlegung kommt, geben beide historische Fächer dem Geiste die Richtung, daß er erst prüft, daß er Kritik übt, daß er vorsichtig wird im Urteil. Sie fördern Bescheidenheit, Milde und Langmut im Urteil und geben so die rechte Ergänzung in der Geistesverfassung zu dem, was dogmatisches Studium gezeitigt.

Auf dem Gymnasium wird dafür schon vorgearbeitet durch den allgemeinen Geschichtsunterricht, nicht nur dadurch, daß den Schülern die allgemeinen Kenntnisse vermittelt werden, die nachher für die Kirchengeschichte den Rahmen bilden, in welchem sich die Vorgänge abspielen. Schon da wird auf das Werden in der Geschichte in klarer faßlicher Weise ein Hauptgewicht gelegt, so daß den Schülern da schon diese Richtung des Geistes für geschichtliche Dinge gepflegt wird. Auch wird da schon dem Schaden entgegengetreten werden müssen, zwar vorsichtig, aber entschieden und zielbewußt, dem Schaden, der fast allen Lehrbüchern der Geschichte anhaftet, daß die historisch-genetische Auffassung in evolutionistischem Interesse übertrieben wird. Dadurch kommt der Gymnasialunterricht vor allem dem Studium der Isagogik am Seminar entgegen. Ebenso dient der gesamte Sprachunterricht am Gymnasium dem Studium der Exegese. Hier möchte ich nur eine freundliche Erinnerung für das Hebräische einfügen. Der Unterricht

in dieser Sprache gewinnt leicht neben dem der anderen die Stellung eines Nebenfaches, weil dasselbe nicht in den festen Zusammenhang der übrigen Gymnasialstudien gehört. Diese sollen nicht eigentlich eine Abrichtung für das Seminar sein, sondern sie sollen dem Schüler die abgeschlossene Allgemeinbildung geben, welche die im Volksleben führenden Kreise gemeinsam haben, um bei dem Auseinandergehen in den verschiedenen Fachstudien den gemeinsamen Boden zum Zusammenarbeiten in dem Kulturleben des Volkes zu behalten. Trotzdem unsere lutherischen Gymnasien Kirchenschulen sind, glaube ich doch, daß es ihnen dienlich ist, wenn sie dieses Ziel im Auge behalten. Sie bleiben aber doch zugleich die Anstalten, von welchen wir die Vorbereitung für unsere Theologen erhoffen; deshalb sollte es irgendwie möglich gemacht werden, das Hebräische so weit zu bringen, daß auf dem Seminar unmittelbar in die eigentliche Exegese auch im Alten Testament eingetreten werden kann.

Es kann mich wohl niemand so mißverstehen, daß die historischen Studien eine Panacee sein sollen für alle möglichen Uebel in der theologischen Welt wissenschaftlicher und praktischer Natur. Es lag mir daran, in dieser Zeit, da sie wieder in den Vordergrund treten, auf ihre Bedeutung hinzuweisen. Deshalb muß auch auf die Gefahren aufmerksam gemacht werden, die mit der Einseitigkeit in dieser Richtung verbunden sind.

Wenn die Exegese sich speziell mit den Tagesfragen besonders beschäftigen wollte, z. B. mit der Bibel und Bibelfrage, oder mit dem Streit um das Johannesevangelium, wenn sich die Geschichte vorwiegend mit den Kontroversen zwischen Harnack und Zahn über die ersten drei oder vier Jahrhunderte und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons abgeben, oder sich auf die Beantwortung der Verunglimpfungen Luthers durch Denifle und andere legen wollte, mit einem Worte: wenn die historischen Studien sich mehr der Wissenschaftlichkeit und den Spezialstudien hingeben, statt der Ausbildung für das praktische Predigtamt zu dienen, das wäre ein falscher Zug. Das hat zwar auch sein Recht in gewissen Grenzen, aber es kann nicht die Arbeit an unsern Seminarien beherrschen. Daraus würde ein der ausgeprägt kirchlichen Art unserer Schulen fremder Geist kommen, der mit der Zeit auch der bekenntnistreuen Festigkeit Schaden zufügen müßte. Deshalb versteht es sich von selbst, daß Dogmatik und Pastorale in dem Curriculum unseres theologischen Studiums die alte Bedeutung behalten müssen, und daß die Vorarbeit an unsern Gymnasien, die da besonders im Religionsunterricht liegt, auch von der Art sein muß, daß daran nichts geändert wird. Joh. P. Köhler.

Die große Weisſagung vom Jungfrauenſohn in ihrem hiſtoriſchen Rahmen.

Jeſ. 7, 10—16.

Wir ſtehen wieder vor dem heiligen Weihnachtsfeſt. Da inſonderheit ſagen und ſingen wir von dem kündlich großen gottſeligen Geheimnis: Gott iſt geoffenbaret im Fleiſch, 1. Tim. 3, 16. Und zu der Darſtellung desſelben ziehen wir auch die Weisſagungen des Alten Teſtaments mit heran, wir halten Weisſagung und Erfüllung gegeneinander und zeigen der Chriſtenheit:

„Zions Hilf und Abrams Lohn, Jakobs Heil, der Jungfraun Sohn,
Der wohl zweigeſtammte Held hat ſich treulich eingeſtellt.“

Beſonders greifen wir dabei auf den Propheten Jeſaias, den Evangeliſten des Alten Bundes, zurück. Kein Prophet hat ſo reichlich, ſo klar und beſtimmt, in ſo begeiſterten Worten von Chriſto und ſeinem Reich geweisſagt wie Jeſaias. Von den 66 Kapiteln ſeines Buchs ſind 22 meſſianiſchen Inhalts. In dem zweiten Weisſagungskreis, Kap. 7—12, iſt der zukünftige Heiland ausſchließlich Gegenſtand der Verkündigung. Und zwar tritt er hier, nachdem ſchon in Kap. 2 die neuteſtamentliche Bekehrung der Heiden und in Kap. 4 die Erhaltung des gläubigen Reſts aus Israel als einer Frucht an dem „Zweig des HErrn“ geweisſagt worden iſt, als der große Immanuel auf, der, von einer Jungfrau geboren, als gewaltiger König der Gerechtigkeit ſeinen elenden Untertanen Heil und Gottesfrieden bringt. Die Höhepunkte dieſer Weisſagung ſind die Stellen: Kapitel 7, 14: „Siehe, eine Jungfrau iſt ſchwanger etc.“, Kap. 9, 6. 7: „Denn uns iſt ein Kind geboren etc.“, und Kap. 11, 1. 2: „Und es wird eine Rute aufgehen von dem Stamme Iſai etc.“

Wir wollen hier die erſte Stelle einer exegetiſchen Betrachtung unterziehen. Sie iſt theologiſch ebenſo bedeutſam, wie ſie exegetiſch umſtritten iſt. Ihre theologiſche Bedeutung erhellt aus Matth. 1, 22, 23. Darnach iſt die Empfängnis Chriſti geſchehen zur Erfüllung dieſer Weisſagung. Die ſchwangere Jungfrau, von der Jeſaias redet, iſt keine andere als Maria, und der Sohn, den ſie gebären ſoll, iſt kein anderer als der verheißene Heiland JEſus Chriſtus. Gerade das aber wird von vielen, auch ſonſt gläubigen, Exegeten beſtritten. Inſonderheit handelt es ſich hier um drei Punkte: 1. Was bedeutet das Wort „Jungfrau“, und wer iſt damit gemeint? 2. Was ſoll durch den Namen „Immanuel“ ausgeſagt werden? 3. Wofür iſt

die Schwangerschaft der Jungfrau den Leuten, zu denen Jesaias redet, ein Zeichen vom HErrn? Wer die Mühe nicht scheut, unsere Stelle auf diese drei Fragen hin gründlich zu untersuchen, wird sich durch die theologische Ausbeute reich belohnt finden, neue Stärkung des Glaubens und frische Begeisterung für die Verkündigung der seligen Weihnachtsbotschaft davontragen.

Man kann freilich diese Weissagung nur in ihrem historischen Rahmen gründlich verstehen.

Vor allen Dingen gilt es hier *einen* Umstand klar zu erkennen, wenn die gewaltige Kraft dieser Weissagung nicht verloren gehen soll, *den* nämlich, daß mit der Aufforderung des Propheten an Ahas: „Fordere dir ein Zeichen vom HErrn, deinem Gott" für Ahas und das Haus Davids, ja für das ganze Volk Juda die Stunde der Entscheidung über ihr Schicksal als Gottes Haus und Volk gekommen war. Diese Stunde war der Höhepunkt in der Entwickelung des Reichs Juda, der alttestamentlichen Theokratie, in ihr entschied sich durch den Unglauben des Ahas das Schicksal des Bundesvolkes zu seinem unabwendbaren Verderben. Wir wollen darum, um diesen Punkt recht klar zu machen, in der Schilderung der historischen Situation, wie sie uns in den unserm Texte voraufgehenden Versen, Kap. 7, 1—9. gegeben ist, etwas weiter ausgreifen.

Israels Beruf nach außen hin bestand darin, den Völkern der Erde das Heil Gottes zu predigen. Bis der Held komme, sollte Jerusalem Gottes Predigerin auf Erden sein und die Heiden zur Aufnahme des zukünftigen Heilandes vorbereiten. „Dies Volk habe ich mir zugerichtet, es soll meinen Ruhm erzählen." Jes. 43, 21. Israel konnte diese Mission nur erfüllen bei innerlicher Treue gegen Gott und bei striktem Gehorsam gegen seine Verordnungen und Führungen. In seiner Treue gegen seinen Gott lag auch sein äußeres Heil als des Bundesvolks Gottes, Untreue bedeutete sicheren Untergang auch für den Bestand seiner theokratischen Verfassung, seiner politischen Existenz. Gott hatte auch Israel im Frieden berufen. Die Theokratie sollte in friedlicher Entwicklung die Zeit erfüllen, da Gott im Fleisch erscheinen wollte. Aber Israel erkannte den Weg des Friedens nicht. Von dem ersten großen Abfall am Sinai an verderbte es nur mehr und mehr seinen Weg. Gott hatte nur Mühe mit diesem abtrünnigen und halsstarrigen Geschlecht. Die Geschichte der Richterperiode ist eine ununterbrochene Kette von schweren Sündenfällen des Volkes und Strafheimsuchungen Gottes. Die selbsterwählte neue Form der Theokratie, das Königtum, war nur eine

weitere Stufe der innerlichen Entfernung von Gott, Abfall und Gericht zugleich. Trotzdem hielt Gott seinem erwählten Volk die geschworene Treue. Unter David und Salomo gedieh Israel zu seiner höchsten Blüte. Gottes Geist wehte und wirkte gewaltig in seinem Volk. Auch die äußere Herrlichkeit stieg zu gewaltiger Höhe. Aber mit dieser Herrlichkeit kam auch der erste Wendepunkt zum Verderben. Salomo selbst verfiel der Wollust und dem Götzendienst seiner heidnischen Weiber und zog das Volk mit sich in Untreue und gottloses Wesen. Es war ein neues und folgenschweres Gericht Gottes über das ganze Israel, daß er um der Sünden Salomos willen zehn Stämme vom Hause Davids abtrennte. Damit war die politische Macht des Reiches gebrochen und die Bedingungen des Bruderzwists zwischen Nord- und Südreich gegeben, die der fleischliche Sinn beider Teile nur zu eifrig zu ihrem eignen Verderben ausnutzte.

Nach der Trennung des Reichs mehrte sich der Abfall von Gott in Israel-Ephraim wie in Jerusalem-Juda. Im Nordreich führte sein Gründer Jerobeam den Abfall offiziell und mit Macht ein. Wie ein blutroter Faden zieht sich durch die Bücher der Könige und Chronika der Bericht von der „Sünde Jerobeams, des Sohnes Nebat, damit er Israel sündigen machte." Er hob aus Staatsrücksichten auch die gottesdienstliche Verbindung seiner Untertanen mit Jerusalem auf und gab seinem Volk Opfer- und Anbetungsstätten in Dan und Bethel. Die Trennung von dem Tempelgottesdienst in Jerusalem erzeugte den Höhen- und Kälberdienst und dieser den groben heidnischen Götzendienst mit all seinen Greueln. Unter Ahab und Isebel wurde der Baals- und Astartedienst neben dem Stier-Jehovakultus gleichberechtigte Staatsreligion, und weder der unlautere und äußerliche Ungestüm Jehus noch das kraftvolle göttliche Zeugnis Michas (ben Jimla), Elias' und Elisas konnte denselben gründlich und dauernd ausrotten. Mit dem geistlichen stieg auch das sittliche Verderben immer höher. Unter dem gewaltigen Jerobeam II. kam in Ephraim der Wendepunkt zum endgültigen Verderben. Vergeblich riefen Amos und Hosea Volk, Königshaus und Große des Reichs zur Buße. Da brach über Israel das Gericht herein. Von jetzt ab ist — mit einer einzigen Ausnahme — der Mörder des Königs auch der Tronfolger. Unter Menahem wird das Reich tributpflüchtig an Phul von Assur und vermag sich der assyrischen Oberheit trotz der politischen Verbindung mit dem bisherigen Todfeind Damaskus nicht mehr zu entziehen. Unter dem tatkräftigen Königsnörder Pekah der — mit Rezin von Damaskus verbündet — eine Koalition der

westlichen Reiche gegen die Oberherrschaft Assurs ins Leben zu rufen sucht, flackert das verlöschende Licht der Herrlichkeit Israels noch einmal matt auf, um unter dem Ansturm Tiglath Pilessars zu verlöschen. Salmanasser und Sargon machen dem Reich ein Ende (724—722) und führen die zehn Stämme nach Mesopotamien und Medien in die Gefangenschaft. Assarhaddon vertilgt etwas später auch die letzten Spuren der Herrlichkeit Ephraims.

Im Reiche Juda waren die Bedingungen für eine friedliche Entwicklung des theokratischen Staates sehr viel günstiger. Das von Gott erwählte, mit der Verheißung ewiger Herrschaft bedachte und vom Volk hochverehrte Haus Davids blieb an der Regierung und gab dem Reiche wenigstens eine Anzahl frommer Könige, während die Könige Israels Mann für Mann gottlos waren. Hier war das Heiligtum mit dem von Gott verordneten Priestertum und rechten Gottesdienst. Und während in Israel die Prophetie nur sporadisch auftrat, floß in Juda die Quelle der göttlichen Offenbarung im Prophetentum ununterbrochen und mächtig fort. Die Boten Gottes fanden am Priestertum fast immer und am Königtum doch öfter eine kräftige Stütze. Trotz alledem drängte auch in Juda der gottlose und halsstarrige Sinn des Volkes auf eine das Volkstum vernichtende Katastrophe hin. Besonders verderblich in geistlicher und politischer Beziehung wurde die durch Josaphat bewerkstelligte Verschwägerung des Hauses David mit dem götzendienerischen Samen der heidnischen Isebel. Unter dem Einfluß seines Weibes Athalja, der Tochter Ahabs und Isebels, ermordete Josaphats Sohn Joram seine Brüder und überschwemmte Juda mit dem Baalsdienst. Das darauf folgende furchtbare Strafgericht der Verheerung Judas und der Plünderung Jerusalems durch die Philister und Araber brachte weder Volk noch Königshaus zu wahrer Buße. Die Regierung des durch Joseba den Mörderhänden seiner Großmutter entrissenen und durch Jojada auf den Tron gehobenen frommen Joas war zwar ein kräftiger Anlauf zur Reformation; aber nach Jojadas Tode gab auch Joas dem Baalsdienst wieder freie Bahn. Es machte keinen Eindruck mehr in Jerusalem, daß Gott ihn dafür in die GewaltHasaels von Syrien gab und ihn ein böses Ende finden ließ. Amazia führte dazu auch den edomitischen Götzendienst in Jerusalem ein und die drauf folgende Eroberung und Plünderung Jerusalems durch Joas von Israel ging spurlos an der verstockten Masse des Volks vorüber. Zwar, es folgen nun zwei fromme Könige, Usia und Jotham, auf einander. Dem öffentlichen Götzendienst wird ein Ende gemacht,

der verfallene Tempel restauriert, der rechte Gottesdienst wieder eingeführt; aber der gottlose, götzendienerische Sinn des Volks ist nicht mehr zu brechen. Das äußerliche Aufblühen und der sich mehrende Wohlstand des Volks mehren nur den Uebermut, Abfall und die unter heuchlerischer Frömmigkeit sich verbergende Fleischeslust und die Ungerechtigkeit gegen die Geringen im Lande.

In solchem Zustand findet der Prophet Jesaias das Volk vor. Im Todesjahr des Usia, etwa 758, tritt er auf den Plan als der große Bußprediger des HErrn (Jes. 6, 1. ff.); aber durch die hartnäckige Unbußfertigkeit der Masse des Volks wird er für sie der Prophet des Gerichts und der Verstockung und nur dem kleinen Rest, den Uebrigen Israels, predigt er, was sein Name sagt: Das Heil Jehovahs (6, 9—13).

Kapitel 1 ist eine kurze Zusammenfassung dessen, was er unter der Regierung Jothams, wie später unter Hiskia, dem abtrünnigen, boshaften Samen von Gottes wegen zu verkündigen hatte.

Unmittelbar vor Jothams Regierungsantritt hatte sich im Reiche Israel Pekah durch Ermordung seines Vorgängers Pekahja auf den Tron geschwungen und hielt die Zügel der Regierung 20 Jahre lang in fester Hand. Er verband sich mit Rezin von Syrien und machte gemeinschaftlich mit ihm schon während der letzten Jahre Jothams Einfälle in Juda (2. Kön. 15, 37). Als Jotham starb, folgte ihm sein Sohn Ahas in der Regierung. Ahas war unter allen Königen Judas der gottloseste. Er wandelte in allen Greueln der Heiden und schändete das Haus des HErrn, er erfüllte Jerusalem mit Götzenaltären und schloß den Tempel zu. Er diente Baal und opferte einen seiner Söhne dem Moloch im Tal Ben Hinnom. „Er opferte und räucherte auf den Höhen und auf den Hügeln und unter allen grünen Bäumen," 2. Chron. 28, 4. Unter ihm machte auch Juda das Maß seiner Sünden voll; nur ein geringer Rest im Volke hielt sich treu zu seinem Gott.

Jesai 7, 1. führt uns nun in die Zeit der ersten Jahre des Ahas. Pekah von Israel und Rezin von Damaskus hatten den Krieg wider das Reich Juda auch unter Ahas mit großer Energie fortgesetzt, und Gott ließ Juda durch sie zu Boden treten. Rezin schlug Ahas und führte einen großen Haufen der Seinen gefangen nach Damaskus, er eroberte den Süden und nahm ihm den Seehafen Elath am roten Meere weg. Pekah verheerte unterdes den Norden und schlug in Juda hundert und zwanzig tausend Mann auf einen Tag. Dazu verheerten in dieser Zeit die Philister und Edomiter das Land. Ahas

mußte ſich mit den Trümmern ſeines Heeres hinter die feſten Mauern Jeruſalems flüchten. Die Lage war in der Tat verzweifelt. „Euer Land iſt wüſte, eure Städte ſind mit Feuer verbrannt; Fremde verzehren eure Aecker vor euren Augen, und iſt wüſte als das, ſo durch Fremde verheeret iſt. Was aber noch übrig iſt von der Tochter Zion, iſt wie ein Häuslein im Weinberge, wie eine Nachthütte in den Kürbisgärten, wie eine verheerte Stadt," 1, 7. 8.

Da ſetzt nun Jeſaias 7 ein. Die Heere Rezins und Pekahs zogen vereint gegen Jeruſalem heran. Da Ahas dieſe Kunde vernahm, „da bebte ihm das Herz und das Herz ſeines Volkes, wie die Bäume im Walde beben vom Winde," V. 2. Er wußte, es galt ſeinen Thron. Rezin und Pekah hatten nichts geringeres im Sinn als Ahas abzuſetzen, das Haus Davids endgültig zu ſtürzen und den Sohn Tabels (wohl einen ſyriſchen Großen) zum Unterkönig in Jeruſalem zu machen, V. 6. Anſtatt ſich nun in dieſer Not an Gott zu wenden, tat Ahas, was ein abtrünniger, ungläubiger und götzendieneriſcher Fürſt tun konnte: er ſuchte die Stadt ſo gut es ging in Verteidigungszuſtand zu ſetzen und ſah ſich nach einem Bundesgenoſſen um. Er ordnete eiligſt eine Geſandtſchaft an den Großkönig Tiglath Pileſſar von Aſſur mit allem Silber und Gold des Tempel- und des Königsſchatzes ab, erbot ſich ihm als Vaſallen und bat ihn um Hilfe, 2. Kön. 16, 7. 8. Zugleich ging er an die Verteidigung der Stadt. Die Tore und Mauern wurden ſchleunigſt in ſtand geſetzt. Vor allem galt es, den außerhalb der Mauern nordweſtlich von der Stadt gelegene Teich*), welcher die Stadt mit Waſſer verſorgte, vor den Feinden zu ſichern. Als Ahas eben mit dieſer Arbeit beſchäftigt war, bekommt der Prophet Jeſaias von Gott den Auftrag, dem Könige beim Teich entgegenzutreten. Er, Jeſaias („Gott iſt Heil") und ſein Sohn Schear Jaſchub („der Reſt wird ſich bekehren") ſollen zum Könige gehen. Dieſe beiden Perſonen mit ihren ſymboliſchen Namen ſollen ihm eine Tatpredigt zur Buße ſein. Sie ſollen ihm vorſtellen, daß für ihn und ſein Volk beim HErrn gewißlich Hilfe iſt auch in dieſer Not, ſo ſie ſich zu ihm bekehren wie das Häuflein der Frommen in Juda. Und dieſe Heilsbotſchaft muß nun der Prophet dem abtrünnigen Könige auch in ausdrücklichen Worten überbringen. „Sprich zu ihm: Beruhige dich, fürchte dich nicht und dein Herz verzage nicht vor dieſen zwei abgebrannten Feuerſcheiten, dem zornſchnaubenden Rezin ſamt den Syriern und dem

*) Wohl der Teich Mamilla, 292 Fuß lang und 193 Fuß breit.

Sohne Remalja (Pekah), denn was Syrien samt Ephraim und dem Sohne Remalja böses wider dich beschlossen und gesagt: wir wollen hinaufziehen gen Juda, es schrecken, mit Gewalt nehmen und als König den Sohn Tabels hineinsetzen, — davon spricht der HErr, der Allmächtige: es soll nicht zustande kommen und nicht geschehen. Denn wie Damaskus nur Syriens Hauptstadt ist, so soll Rezin nur das Oberhaupt von Damaskus sein, und in 65 Jahren soll Ephraim so zerstoßen sein, daß es kein Volk mehr ist. Und wie Samaria nur Ephraims Hauptstadt ist, so soll der Sohn Remalja nur das Oberhaupt von Samaria sein. Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht." Das war die göttliche Botschaft an Ahas, und ihre Meinung war klar. Gott ließ Ahas verkündigen, er solle sich beruhigen, der böse Ratschlag Rezins und Pekahs, dieser tobenden aber ohnmächtigen Feinde, solle zuschanden werden, sie sollten ihre Herrschaft nicht über ihre eignen Reiche hinaus ausdehnen, also die Herrschaft über Juda nicht an sich reißen können, ja nach 65 Jahren solle es mit Ephraim ganz aus sein. Das Wort im Schlußsatz: "Im loh taaminu, ki loh teamenu", das Luther mit seinem „Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht" so glücklich wiedergegeben hat, soll sagen: Glaubt ihr (König und Volk) dieser gewissen Botschaft des HErrn nicht, so werdet ihr, trotzdem daß Jerusalem und Juda jetzt vor Rezin und Pekah sicher sind, von Gott verworfen werden und zugrunde gehen. Nicht von euren Feinden droht euch Gefahr, so lange ihr euch zu eurem Gott haltet, aber euer Unglaube richtet euch zugrunde.

Wie stellte sich nun Ahas zu diesem hilfreichen Anerbieten des HErrn? Er antwortete kein Wort. Er konnte sich nicht entschließen, solch drohender Gefahr gegenüber seine und der Stadt Sicherheit auf eine derartige Zusage zu bauen. Die war ihm keine sichere Bürgschaft, und er hatte nicht Lust, sich durch Eingehen auf des HErrn Anerbieten der Freiheit des Handelns zu berauben. Er war überzeugt, daß Tiglath Pilessar ihm aus der Not helfen werde, und die Tributpflichtigkeit an ihn dünkte ihn lange nicht so widerwärtig wie die Unterwerfung unter den HErrn. Es war leidenschaftsloser aber ausgewachsener Unglaube, ruhige, kalte, schnöde Verachtung, was er der göttlichen Verheißung entgegensetzte.

Aber Gottes Geduld ist noch nicht erschöpft. Er will noch einen letzten Versuch machen, den König und seine Großen, das Haus Davids und mit ihm das Haus Juda zum Glauben und zum Heil zurückzuführen. Obwohl Ahas sich in eisiges Schweigen hüllt, der

Prophet erhebt noch einmal seine Stimme zu einem neuen und größeren Gnadenanerbieten.

Hier setzt unser Text ein. Es heißt Vers 10: „Und der HErr redete weiter zu Ahas und sprach," natürlich durch den Propheten, noch an demselben Ort, als Anthort auf des Königs Schweigen. — Wir geben die nun folgenden Worte hier zunächst in genauer Uebersetzung: Vers 11: „Fordere dir ein Zeichen vom HErrn, deinem Gott, sei es, daß du tief in die Hölle hinabgreifest, oder hoch in die Höhe hinauf. Vers 12: Aber Ahas antwortete: Ich will's nicht fordern, daß ich den HErrn nicht versuche. Vers 13: Da sprach er: Höret doch, Haus Davids, ist's euch zu wenig, Menschen zu ermüden, daß ihr auch noch meinen Gott ermüden müßt? Vers 14: Darum wird der HErr selbst euch ein Zeichen geben: Siehe, die Jungfrau ist schwanger und sie gebiert einen Sohn und nennt seinen Namen Immanuel. Vers 15: Butter und Honig wird er essen, wenn er verstehen wird Böses zu verwerfen und Gutes zu erwählen. V. 16: Denn noch ehe der Knabe verstehen wird Böses zu verwerfen und Gutes zu erwählen, wird das Land, vor dessen zwei Königen dir graut, verödet sein." — Das sind die Worte in genauer Uebersetzung. Luther hat, wie eine flüchtige Vergleichung zeigt, an ein paar Stellen den Sinn nicht ganz genau getroffen. Besonders ist auf zwei Punkte aufmerksam zu machen. In Vers 15 hat Luther l'dahto final gefaßt „daß er wisse", während es ganz offenbar temporal zu nehmen ist. Der Lutherische Satz in Vers 16 „wird das Land, davor dir grauet, verlassen sein von seinen zwei Königen" ist irreführend. Wir haben oben die genaue Uebersetzung gegeben.

Das Schwergewicht der Aussage liegt in Ver 14—16. Sie selbst aber ist veranlaßt und in ihrer Fassung bestimmt durch das in Ver 10—13 Vorhergehende. Sie wird mit „darum" dem Vorhergehenden angeschlossen. Weil Ahas sich geweigert hat, ein Zeichen zu fordern, darum wird der HErr selbst, d. h. ungebeten, aus eignem Entschluß, dem Ahas zu Trotz, euch ein Zeichen geben.

Sehen wir uns die erste Hälfte, Vers 10—13, etwas genauer an. „Und der HErr redete weiter zu Ahas und sprach." Luthers „abermal" macht die Situation nicht ganz klar. Es war nicht bei einer

andern späteren, sondern bei der Vers 3—9 beschriebenen Gelegenheit bei den Wasserröhren am obern Teich, da Jesaias dem König die Botschaft über Rezin und Pekah brachte und Ahas mit Schweigen antwortete. Eben weil er so schnöde schwieg, redet der HErr ihn durch den Propheten abermal an. Ahas hatte Gottes Anerbieten mit berechnendem Unglauben und schnöder Verachtung behandelt. Darauf hätte Gott nun seine Hand von diesem ungehorsamen, abtrünnigen Könige abziehen und ihn dahingeben können. Aber seine Geduld ist noch nicht erschöpft, seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende. Es liegt in dieser Stunde die Entscheidung über die ganze Zukunft des auserwählten Volkes. Wenn Ahas verstockt bleibt, dann muß über ihn und das Haus Davids und Juda das Urteil der Verwerfung ergehen. Darum läßt die Barmherzigkeit Gottes kein Mittel unerschöpft, sein auserwähltes Erbe zu retten. Und es gibt noch eins. Der Prophet spricht es in den folgenden Worten aus: „Fordere dir ein Zeichen von dem HErrn, deinem Gott, sei es, daß du tief in die Hölle hinabgreifest oder hoch in die Höhe hinauf." Gott will sich zum Beweise seiner Allmacht und Treue von Ahas auf die Probe stellen lassen. Er soll sich ein Zeichen, ein Wunderzeichen vom „H E r r n", das ist, von dem Bundesgott Israels, der seinem Volk die Treue hält, von „s e i n e m" Gott, der auch ihm noch einmal als sein allmächtiger Helfer sich beweisen will, fordern. Und zwar darf er sich die Art des Zeichens wählen, er mag eins wählen aus dem Scheol, aus den untersten Oertern der Erde — wie Erdbeben, oder daß die Erde ihren Mund auftue, wie bei der Rotte Korah —, oder er mag ein Zeichen vom Himmel fordern, Blitz und Donner, eine Lichterscheinung oder dgl., Gott will es gewähren, damit er mit eigenen Augen sehen und mit eigenen Ohren hören und sich mit seinen Sinnen überzeugen könne, daß Gott sein Wort wahrmachen könne und werde. So war dem König das Mittel in die Hand gegeben, die Zuverlässigkeit jener göttlichen Zusage öffentlich vor allem Volk zu erproben, oder diese als Lüge zu brandmarken.

Man sieht, weiter konnte Gott sich nicht herablassen, mehr konnte er nicht tun, um Ahas zum Glauben zu bringen. Wenn der König auch dies letzte Mittel von sich wies, so waren a l l e Mittel und damit die Geduld und Langmut Gottes erschöpft, und das bisher immer noch aufgeschobene endgültige Gericht über das Haus Davids und Judas mußte hereinbrechen.

Ahas blieb auch jetzt verstockt. Er sprach: „Ich will's nicht fordern, daß ich den HErrn nicht versuche." Er will auf das Anerbie-

ten Gottes nicht eingehen, er gibt vor, er fürchte damit die Sünde der Gottversuchung zu begehen. Das war elende Heuchelei. Als ob es ihm, dem abtrünnigen Götzendiener, auf eine Sünde mehr oder weniger angekommen wäre! Als ob das ein Gottversuchen gewesen wäre, wenn er im Glauben auf diese Zusage Gottes eingegangen wäre! Denn nur das heißt Gott versuchen, wenn man aus Unglauben, ohne eine Verheißung zu haben, Gott zu besonderen Wundertaten herausfordert. Der eigentliche Grund seiner Weigerung war sein verstockter Unglaube. Ahas war ein Polytheist. Er diente und opferte allen Göttern der benachbarten Völker. Er verwarf auch den Gott Israels nicht völlig, aber er hielt ihn nicht für den alleinigen, wahren, allmächtigen Gott, für den die Propheten ihn ausgaben, ihm galt Jehovah nicht mehr, ja lange nicht so viel wie Baal und Moloch. So traute er ihm wohl zu, daß er ihm jetzt irgend ein übernatürliches Zeichen geben, aber nicht, daß er ihm in der Zukunft ein zuverlässiger Schutz gegen seine Feinde sein könne. Durch solch einen unzuverlässigen Gott wollte er sich die Hände nicht binden und das mit Assur bereits eingefädelte Bündnis nicht zerschlagen lassen.

„Ich will's nicht fordern!" — Das war ein folgenschweres Wort des Ahas. *Wie* folgenschwer, das zeigt uns nun die folgende Rede des Propheten, die Gottes Antwort bringt.

„*Da sprach er* (der Prophet): *Höret doch, Haus Davids, ist's euch zu wenig, Menschen zu ermüden, daß ihr auch noch meinen Gott ermüden müßt?*" — Mit dem "schim'u-nah" — höret doch, wohlan, so höret — erhebt der Prophet die Stimme zu feierlicher Ankündigung. Ahas hat sich mit seinem eben gesprochenen Wort endgültig von Gott losgesagt; so folgt nun die feierliche Absage Gottes an ihn. Und Ahas hat nicht für seine Person allein geredet, das ganze Königshaus — das Haus Davids — und das ganze Volk Juda (mit Ausnahme des frommen Rests) war mit ihm derselben Gesinnung und derselben Schuld; so gilt nun auch die folgende Absage Gottes ihnen insgesamt. Ist's euch zu wenig, Menschen — wie mich und andere Boten Gottes — müde zu machen? — Wieviel haben wir uns nicht abgemüht, Königshaus und Volk zur Buße zu rufen, und ihr habt unsere Geduld längst erschöpft; indessen das möchte Gott noch ertragen. Aber das ist euch nicht genug: auch die unendlich größere Geduld „meines" Gottes (der von nun an *euer* Gott nicht mehr ist) habt ihr freventlich erschöpft. Gott hat euch unaussprechlich viel Gutes

erwiesen, hat euch mit großer Geduld getragen, euch immer und immer wieder zur Buße gerufen, ja hat sich zu euch herabgelassen wie sonst zu niemanden. Und ihr habt nun den letzten Faden, an dem Gottes Geduld noch hing, ruchlos zerschnitten. Jetzt ist es aus, gänzlich aus zwischen ihm und euch!

Es folgt nun in Vers 14—16 die eigentliche große Weissagung: „Darum wird der HErr *selbst* euch ein Zeichen geben, etc." *Die ganze folgende Aussage wird durch das „selbst" charakterisiert als Gerichtsweissagung* für das abgefallene Haus Davids und Juda. Ihr wollt kein Zeichen von Gott, so sollt ihr eins haben, ob ihr's wollt oder nicht. Gott wird's euch geben ohne euer Fordern, aus eignem freien Gutdünken. Aber was euch als ein Gnadenzeichen vermeint war, soll jetzt ein Zeichen des Gerichts für euch sein, und das ist dieses:

„*Siehe, die Jungfrau ist schwanger und gebiert einen Sohn und sie nennt seinen Namen Immanuel.*" Das Präsens in den Verben ist das sogenannte prophetische Präsens, das futurische Bedeutung hat, daher es denn auch in der Septuaginta und in Matth. 1, 23. durch das Futurum wiedergegeben ist.

Nach den einleitenden Worten: „Darum wird der HErr selbst euch ein *Zeichen* geben" ist das Zeichen ein Wunderzeichen, ein Zeichen in demselben Sinne, wie Ahas es vorher fordern sollte. Wer hier das Zeichen lediglich im Sinne von Wahrzeichen, Merkzeichen nehmen will, während er dasselbe Wort weiter oben für Wunderzeichen nimmt, begeht ungerechtfertigte exegetische Willkür. Der Zusammenhang lehrt, daß Gott dem Hause Davids ja gerade der Art nach *das* geben will, was es nicht haben wollte: einen handgreiflichen Beweis der übernatürlichen Macht des HErrn. Und es ist nun eben so große exegetische Willkür, wenn man wie viele Neuere, z. B. Strack, das vom HErrn angekündigte Zeichen allein darin setzt, „daß an den Lebensstufen eines Kindes der rasche Wechsel geoffenbart wird, der dem Lande Juda in den nächsten Jahren bevorsteht." Man kann hier nicht ein einzelnes Moment herausgreifen. Das Wunderzeichen ist ein solches in allen hier aufgeführten Momenten. Ein Wunder ist die Schwangerschaft und das Gebären der Jungfrau, ein Wunder die Immanuelsart des Kindes, ein Wunder sein Essen von Butter und Honig, ein Wunder die noch vor seinen Unterscheidungsjahren eintretende Verheerung des Landes. Vor allem andern besteht das Wunder in dem zuerst aufgeführten *Hauptmoment* der

ganzen Weissagung, der Schwangerschaft und dem Gebären der Jungfrau.

„Siehe, die Jungfrau ist schwanger und gebiert einen Sohn!" — Was hier zunächst der Artikel, „die" Jungfrau, bedeute, darüber läßt sich streiten. Es ist weder vom dogmatischen noch vom exegetischen Standpunkte aus etwas dagegen einzuwenden, wenn man hier durch den Artikel den Gattungsbegriff Jungfrau bezeichnet sieht, wie das im Hebräischen gäng und gäbe ist: Jungfrau im Gegensatz zu einer Erkannten, Ehefrau, Witwe, Greisin. Das erklärt das „eine" der Lutherschen Uebersetzung am leichtesten. Man wird dann übersetzen müssen: eine Jungfrau, d. h. nicht eine Ehefrau, sondern gerade eine Jungfrau, — von der man die Schwangerschaft sonst nicht erwarten kann. Aber es ist ein gesunder exegetischer Grundsatz, von der zunächstliegenden Bedeutung eines Worts nicht ohne Not abzugehen; und solche Not ist hier nicht vorhanden. Die nächste Bedeutung des bestimmten Artikels ist aber im Hebräischen dieselbe wie im Deutschen: er bestimmt näher, spezialisiert, individualisiert. Dann ist der Sinn: „die eine bestimmte, bekannte Jungfrau etc." Aber war sie denn den Zuhörern des Propheten so bekannt? Schwerlich, obwohl es nicht unmöglich war. Denn Jesaias kann schon vorher von ihr geweissagt haben, ohne daß es uns schriftlich aufbewahrt worden wäre. Oder der gleichzeitige Micha könnte das getan haben, denn auch er kennt diese Gebärerin sehr genau (Micha 5, 2). Aber sei dem wie ihm wolle: Den Propheten stand diese Jungfraugebärerin durch Gottes Offenbarung als wohlbekannte, als die eine von Gott erkorene Persönlichkeit klar vor dem Geiste, und darum können sie sie als „die" Jungfrau bezeichnen.

Wir kommen nun zur Beantwortung unserer ersten großen Frage: Was bedeutet das Wort „Jungfrau" hier, und wer ist damit gemeint?

Seit Christen auf Grund von Matth. 1, 23. in unserer Stelle die unberührte Jungfrau Maria geweissagt fanden, haben Juden und Judengenossen (Aquila Theodotion, Symmachus) und neuere rationalistische Ausleger behauptet, daß almah nicht Jungfrau, sondern junge Frau überhaupt, auch verheiratete Frau, bedeute. Indessen ist das gerade Gegenteil ohne sonderliche Mühe exegetisch ganz fest zu machen. Wenn man von Stellen wie Ps. 46, 1. und 1. Chr. 15, 20., wo die Bedeutung des Worts (übrigens der Plural alamoth) nicht festzulegen ist, absieht, so kommt das Wort außerhalb unserer Stelle noch sechs Mal vor. Gen. 24, 43. bezeichnet Abrahams Knecht

die Rebekka, die im 16. Verſe als eine noch von keinem Manne erkannte Jungfrau (b'thulah beſchrieben wird, mit dem Ausdruck almah. Hier iſt das Moment des Verheiratetſeins, ja des Erkanntſeins überhaupt ausgeſchloſſen, — ganz abgeſehen davon, ob das letztere Moment in der Etymologie des Worts liegt oder nicht. — Die zweite Stelle iſt Exod. 2, 8. Da wird die Schweſter des Moesknäbleins, die ihre Mutter als Säugamme herbeizurufen ſich erbietet, almah genannt. Wieder ſind hier wegen ihrer Jugend die beiden obigen Momente ausgeſchloſſen, denn ſie kann nicht wohl über 10 Jahre alt geweſen ſein. In der vierten Stelle, Pſ. 68, 26., ſind die alamoth Handpauken ſchlagende Jungfrauen, deren heiliger Beruf als Tempeldienerinnen ihre geſchlechtliche Unberührtheit vorausſetzte. Auch die von vielen den Gegnern noch konzedierte Stelle Prov. 30, 19: „eines Mannes Weg an einer Magd (almah)", ſchließt, genau und im Zuſammenhang beſehen, das vorherige geſchlechtliche Berührtſein aus. Es wird hier die Sünde einer noch nie berührten mit der Sünde einer habituell berührten einerſeits in Kontraſt, andererſeits in Parallele geſtellt, und zwar das letztere darin, daß die einmalige Sünde der erſteren ebenſowenig ſicher zu erkennen iſt wie die oftmalige der letzteren.

Eine bereits vorher berührt geweſene junge weibliche Perſon wäre kein Gegenſatz gegen die Ehebrecherin. — In den beiden Stellen des Hohenliedes, 1, 3: „Dein Name (des königlichen Bräutigams) iſt eine ausgeſchüttete Salbe, darum lieben dich die Mägde (alamoth)", und 6, 7 (8): „ſechzig iſt der Königinnen, achtzig der Kebsweiber, und der Jungfrauen (alamoth) iſt keine Zahl" liegt es auf der Hand, daß die ſozial [illegible]ung, der Beruf der Jungfrauen als Geſpielinnen der Braut, reſp. als eventuelle Gemahlinnen des Königs, ihr Unberührtſein vorausſetzt.

Was die Etymologie des Wortes almah betrifft, ſo iſt es in neuerer Zeit Mode geworden, es von einem Stamme alam, der „mannbar ſein", „heranreifen", „geſchlechtsreif werden" bedeuten ſoll, abzuleiten. Aber ein Stammwort von ſolcher Bedeutung gibt es nur im Arabiſchen und Syriſchen, im bibliſchen Hebräiſch iſt es nicht nachzuweiſen. In der Bibelſprache gibt es nur einen Stamm alam mit der Bedeutung abſondern, bedecken, verbergen, verhüllen, reſp. verborgen, abgeſondert ſein. Die wenigen Derivate dieſes Stammes laſſen ſich ausnahmslos auf dieſe Bedeutung zurückführen, und das elem in 1. Sam. 17 und 20 ebenſogut wie das almah in unſerer und allen anderen Stellen. Demnach iſt almah nicht zunächſt = puella nubilis ſondern die im Hauſe gehaltene, vom öffentlichen Leben, be-

sonders vom Verkehr mit Männern, noch abgesonderte, einsame junge Weibsperson, bei der die geschlechtliche Unverletztheit selbstverständlich ist, wenn sie auch nicht besonders hervorgehoben werden soll. Nur bei der Ableitung von diesem Stamme ist das alumim — Jungfrauschaft — als Synonynum von ahlmanuth—Witwenschaft—, und als Gegensatz zu der b'ulah — Gemahlin — in der Stelle Jes. 54, 4 (vgl. V. 1), recht verständlich, wo es heißt: „Du wirst der Schande deiner Jungfrauenschaft vergessen und der Schmach deiner Witwenschaft nicht mehr gedenken".....denn der HErr hat dich lassen im Gesch ei sein, daß du seiest wie ein verlassen und von Herzen betrübt Weib etc., etc." Es liegt das Merkmal der Einsamkeit und Niedrigkeit in dem Begriff almah. Und gerade um dies auszudrücken ist nicht der Begriff b'thulah sondern der weitere almah gewählt.

So haben wir hier in ha almah den Begriff der unverehelichten und von keinem Manne berührten einsamen, verlassenen Jungfrau. Und wir freuen uns, wenn wir finden, daß die Uebersetzer der Septuaginta, die geschichtlich und sprachwissenschaftlich der jesaianischen Zeit näher standen als wir, diesen Begriff hier nicht mit dem unbestimmten νεᾶνις, sondern mit dem ganz bestimmten ἡ παρθένος wiedergegeben haben. Zur göttlichen Gewißheit erhoben wird unsere Exegese durch die des Heiligen Geistes, der sich in Matth. 1, 23. die Uebersetzung der Septuaginta aneignet. Dabei verschlägt es nichts, daß die Hebräer zur speziellen Hervorhebung der geschlechtlichen Unberührtheit einer Jungfrau einen besonderen Ausdruck, b'thulah, hatten. Das schließt nicht aus, daß der weitere Begriff almah gerade auch dies besondere Moment einschließt.

Welche Person ist denn nun hier mit der almah von unverletzter Jungfrauschaft gemeint? Es ist hier von jüdischen, rationalistischen und ungläubigen Exegeten viel hin und her geraten worden. Es ist ja, wenn man Vers 14 im Zusammenhang mit den folgenden liest, der garnicht abzuleugnende Schein vorhanden, daß sich die ganze Weissagung schon innerhalb der nächsten paar Jahre erfüllen müsse. So mußte diesen Auslegern die Schwangere, die Gebärerin eine damals lebende Person sein. Die einen rieten auf die Gemahlin des Ahas, die andern auf die Gattin des Propheten Jesaias. Allein die ersteren bedachten nicht, daß Ahas Sohn Hiskias damals schon neun Jahre alt war, die andern scheiterten — abgesehen von allem andern — daran, daß einem bloßen Prophetensohn damals Palästina nicht als sein Land beigelegt werden konnte, wie Kap. 8, 8. geschieht.

Erwähnt ſei nur noch, daß dann wieder andere auf eine zukünftige Gemahlin des Königs, auf eine zweite Frau des Propheten kamen. Noch andere wollen hier gar keinen realen Vorgang geweisſagt finden, ſondern ſehen in der ganzen Rede nur eine bildliche Einkleidung einer Zeitbeſtimmung. Hofmann und andere verſtehen unter der Jungfrau keine individuelle menſchliche Perſon, ſondern „das Haus Davids“, das nicht geehelicht ſei, bis jener große Davidsſohn ihm geſchenkt ward.—Doch genug der Abenteuerlichkeiten! Sie entſtammen alle dem Beſtreben, die Schwangerſchaft der Jungfrau natürlich zu erklären und die Geburt des Immanuel noch in die Zeit des Ahas und ſein Kommen in die Entſcheidungsjahre dicht hinter die Niederwerfung Syriens und Ephraims durch Aſſur zu rücken. Die Schrift ſelbſt hat die Frage entſchieden, wer hier gemeint iſt. Matth. 1, 18—23. wird Maria für die hier geweisſagte Jungfrau und ihr Sohn JEſus für den hier geweisſagten Immanuel erklärt. Man hat nun wohl aus dem Intereſſe, die Geburt des Immanuel zu einem Wahrzeichen für Ahas und ſeine Zeitgenoſſen ſein zu laſſen, eine ſtellvertretende Erfüllung in der damaligen Zeit angenommen. Allein vor Matth. 1, 22. läßt ſich dieſe Meinung doch nicht halten. Es heißt dort: „Das iſt aber alles geſchehen, auf daß erfüllet würde, das der HErr durch den Propheten geſagt hat, der da ſpricht: Siehe, eine Jungfrau etc.“ Hiernach fand die Schwangerſchaft der Maria ſtatt zum Zweck der Erfüllung gerade dieſer Weisſagung. Alſo war ſie bisher tatſächlich unerfüllt. Was Jeſaias geweisſagt hatte, meinte von Gottes wegen gerade das, was an Maria geſchah: eine Schwangerſchaft durch beſondere Wirkung des Heiligen Geiſtes, ohne Zutun eines Mannes. Und nur der ſo empfangene Sohn war in Wahrheit Immanuel. Will man nun eine Erfüllung vor dieſer von Gott beabſichtigten und ins Werk geſetzten annehmen, ſo muß man die Weisſagung ihres weſentlichen Inhalts entleeren, dann fällt der Begriff Jungfrau, die Schwangerſchaft durch den Heiligen Geiſt, — das Wunderbare der Sache hin, ebenſo wie dann der Sohn der „Jungfrau“ ein Sohn ganz anderer Art, nicht mehr Immanuel in dem intendierten Sinne iſt. Kurz, man muß einen Doppelſinn in die Worte legen, der Matth. 1, 18—23 annulliert. Es kann nur eine Erfüllung von Vers 14 geben, und das iſt die in der Matthäusſtelle regiſtrierte.

Wir wenden uns nun zu der zweiten große Frage: Was ſoll hier mit dem dem Jungfrauenſohne beigelegten Namen Immanuel ausgedrückt wer-

den? Speziell: Iſt der Name Immanuel („Gott mit uns“) in dieſem Falle eine Bezeichnung des Geheimniſſes der gottmenſchlichen Perſon, der perſönlichen Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Naturen des Jungfrauenſohnes, oder ſoll er nur im allgemeinen ausdrücken, daß durch das Tun, Werk, Amt dieſes Kindes Gott in beſonders ſpürbarer Weiſe mit uns ſein werde?

Gewöhnlich tragen die altteſtamentlichen Perſonen, ſpeziell die Gottesmänner, ihre Namen im letzteren Sinne. So bekanntermaßen Jeſaias=Gottes Heil, Jeremia=den Gott aufſtellt, Heſekiel=den Gott ſtark macht, Obadja=Gottes Diener, Sacharja=deſſen Gott gedenkt, Maleachi=Gottes Bote, etc., etc. — alſo immer Bezeichnungen der beſondern Art, Eigenſchaft, der Sendung, des Amtes etc. der Perſon, die den Namen trägt. Und aus unſerm Text allein wäre ſchwerlich ein Grund zu erholen, den Namen Immanuel in einem andern Sinne zu faſſen. Der Name ſelbſt, der hier in einem, Kap. 8, 10. aber in zwei Wörtern (Immanu El) geſchrieben wird, deutet derartiges nicht an. Auch aus der bloßen Tatſache, daß des Kindes Empfängnis ein beſonderes Wunderwerk Gottes iſt und ohne Zutun eines Mannes geſchieht, iſt auf ſeine göttliche Natur mit Sicherheit noch nicht zu ſchließen, denn Gott könnte ja durch einen einfachen Schöpferakt einen Menſchen in Mutterleibe ſchaffen, ohne daß dieſer gleich Gott ſelbſt ſein müßte. Aber die Parallelen zu unſerer Stelle erklären unmisverſtändlich den Jungfrauenſohn für den weſentlichen Gott. Zunächſt Jeſ. 9, 6. Anerkanntermaßen iſt das Subjekt in dieſer Stelle dasſelbe wie in unſerer, der Jungfrauenſohn. „Siehe, eine Jungfrau iſt ſchwanger — und gebiert einen Sohn — und ſie nennt ſeinen Namen Immanuel.“ Dieſe dreifache Weisſagung findet ihren Wiederhall in der dreifachen vorausgenommenen Erfüllung: „Uns iſt ein Kind geboren — ein Sohn iſt uns gegeben — ..... und er heißet Wunderbar, Rat, Kraftheld, Ewigvater, Friedefürſt.“ Was Luther hier mit „Kraftheld“ überſetzt hat, heißt im Urtext „der ſtarke Gott“. Da iſt klar genug die Gottheit des Jungfrauenſohnes ausgeſagt. Ebenſo in Micha 5, 1. 2. Da heißt es von dem, den die Gebärerin gebiert (Vers 2): „welches Ausgang von Anfang und von Ewigkeit her geweſen iſt.“ Das ſchließt jedes Geſchöpf aus. So iſt kaum ein Zweifel, daß der Name des Kindes nicht blos eine Bezeichnung ſeines Heilswerks, ſondern zugleich ſeiner geheimnisvollen gottmenſchlichen Perſon ſei: deus in terra, θεάνθρωπος, Gott im Fleiſch. Das Alte Teſtament offenbart neben der Menſchheit des Meſſias ganz klar auch ſeine weſentliche,

ewige Gottheit. In Matth. 1, 18—23 und Luk. 1, 35 wird uns dann die herrliche Erfüllung dieser Weissagung vor die Augen gestellt.

Wir kommen jetzt zu den beiden letzten eng zusammenhängenden Versen unseres Textes und damit zur Beantwortung unserer dritten Frage. „Butter und Honig wird er essen, wenn er verstehen wird Böses zu verwerfen und Gutes zu erwählen. Denn ehe der Knabe verstehen wird Böses zu verwerfen und Gutes zu erwählen, wird das Land, vor dessen zwei Königen dir grauet, verödet sein."

Die allermeisten neueren Exegeten übersetzen chemah mit „Dickmilch"=saure, geronnene Milch. Wir sehen indes gar keinen Grund, von Luthers Uebersetzung „Butter" abzugehen. Der Sinn bleibt derselbe. Was für eine Speise soll denn hier durch „Butter und Honig" bezeichnet werden? Nicht die Speise des Reichtums, des Ueberflusses, sondern gerade die Speise des Mangels, der Armut. Das ist ganz klar aus dem folgenden Abschnitt, Vers 17—25. Da weissagt der Prophet in unmittelbarem Anschluß an die Verödung der beiden nördlichen Länder auch die totale Verwüstung des Landes Juda. Die Weltmacht, die Damaskus und Ephraim zerstört, wird auch Juda entvölkern, alle Kultur zerstören und das Land zu einer solchen Wüste machen, daß es nur noch eine Viehtrift und ein Jagdgebiet für den Jäger ist. Speziell heißt es in Vers 22: „Zu jener Zeit wird ein Mann sich eine junge Kuh und zwei Schafe halten und vor der Menge der Milch wird er Butter essen, denn Butter und Honig wird essen, wer im Lande übrig ist", d. h. die wenigen noch im Lande übrigen Bewohner werden keinen Ackerbau mehr treiben, sondern sich nur noch von der Viehzucht im Kleinen, die freilich dem Einzelnen Milch genug liefert, nähren — Milch und Butter — kein Brot dazu, sondern nur noch Honig von wilden Bienen — wird ihre Speise sein. Wir sehen also: Butter und Honig sind die Speise der Verwüstung, des ruinierten, wieder in die Wildheit zurückgefallenen Landes, die Speise der Armut. Hier haben wir ein neues Wunder (wenn auch nicht in demselben Sinne, wie bei der übernatürlichen Schwangerschaft der Jungfrau) vor Augen: Der Jungfrauensohn, der Immanuel, der Gottmensch, der Juda und der ganzen Welt das Heil bringen soll, wird, sobald er selbständig wird, Butter und Honig, die Speise des verödeten Landes, die Speise der Armut essen. Das ist natürlich bildlich geredet; das soll heißen: der Heiland wird an dem ärmlichen, schmachvollen Zustand seines Volkes, das dann ganz und gar zu Boden liegt, teilneh-

men. Auch die Verwüſtung des Landes, wie ſie in Vers 17—25 beſchrieben wird, iſt bildlich zu verſtehen. In den Tagen des Meſſias ſoll es mit der Herrlichkeit Judas aus ſein, wie mit der Herrlichkeit Ephraims und Damaskus. Die Heiden werden es verwüſtet haben. Was übrig iſt im Lande wird ein elendes Daſein friſten. — Und in dieſe Schmach und Armut ſeines Volkes geht der Jungfrauenſohn ein, nachdem er in die Unterſcheidungsjahre gekommen ſein wird. Ebendas ſollen dieſe Worte ſagen: „Butter und Honig wird er eſſen.“ Das iſt die Selbſterniedrigung des herrlichen Jungfrauenſohnes, des Immanuel, der Gott und Menſch in einer Perſon iſt. „Ob er wohl reich iſt, ward er doch arm um euretwillen“, 2. Kor. 8, 9; und „welcher, ob er wohl in göttlicher Geſtalt war, hielt er es nicht für einen Raub, Gott gleich ſein; ſondern äußerte ſich ſelbſt und nahm Knechtsgeſtalt an,“ Phil. 2.

Die größte Swierigkeit bietet den Auslegern nun der folgende 16. Vers: „Denn ehe der Knabe verſtehen wird Böſes zu verwerfen und Gutes zu erwählen, wird das Land, vor deſſen beiden Königen dir graut, verödet ſein.“ Dieſer Vers iſt mit „denn“ an den vorhergehenden angeſchloſſen, gibt alſo den Grund an, warum der Knabe Immanuel nach ſeinem Eintritt in die Unterſcheidungsjahre ſo geringe Speiſe eſſen werde; und der iſt dieſer, daß Syrien-Ephraim ſchon verödet ſein wird, ehe der Immanuel in die Unterſcheidungsjahre eingetreten iſt. Rückt nun damit der Prophet die Verödung von Syrien-Ephraim und den Eintritt Immanuels in die Unterſcheidungsjahre zeitlich nicht unmittelbar an einander? Ganz offenbar. Dann folgt aber entweder, daß Immanuel innerhalb weniger Jahre von dem Augenblick an, da Jeſaias dieſe Worte redete, in die Unterſcheidungsjahre treten muß (denn Syrien-Ephraim wurde ſchon innerhalb der nächſten Jahre durch Aſſur verwüſtet), oder daß der Prophet hier garnicht von *dieſer* Verwüſtung der oberen Länder redet, ſondern von einer, die etwa 700 Jahre ſpäter, zur Zeit der Geburt des JEſuskindleins zur Tatſache geworden ſein würde. — Man hat auf verſchiedene Weiſe dieſem Dilemma zu entgehen verſucht. Calvin nahm an, daß Vers 16 garnicht mehr vom Immanuel rede, ſondern eine Parentheſe ſei, die man überſetzen müſſe: „Denn ehe ein Knabe lernen wird Böſes zu verwerfen etc. . . . wird das Land . . . verödet ſein.“ — Aber dieſer Ausweg iſt ſchon durch das einleitende „denn“ dieſes Verſes abgeſchnitten, wenn man auch den Artikel in ha naar (der Knabe) an und für ſich als den des Gattungsbegriffs (ein Knabe) faſſen könnte. Das „denn“, das in Vers 16 den Grund

für die ärmliche Speise des Immanuel in Vers 15 angibt, die Verödung des Landes, wäre absolut vernichtet, Vers 15 bliebe unbegründet und Vers 16 stände als aus heiterem Himmel hereingeschneit da. — Noch andere Exegeten lassen zwar die beiden Verse in ihrem natürlichen Zusammenhang stehen, sodaß sich Vers 16 auf den Immanuel bezieht, erklären aber, daß der Prophet in Vers 16 die Person des Immanuel nicht weiter in Betracht ziehe, als daß er von der Zeit seines Heranwachsens das Maß für die Zeit bis zur Verwüstung Syrien-Ephraims entlehne. So Vitringa, Hengstenberg und viele andere. Allein diese Lösung ist noch gewaltsamer als die Calvins und läuft im Grunde auf dasselbe hinaus. Sie dichtet dazu dem Propheten unklare Rede an. — Eine ganz andere Lösung hat Drechsler. Er beruft sich auf die unperspektivische Art der Weissagung überhaupt, die nebeneinander schaue, was doch der Zeit nach weit hintereinander liege. „Allerdings", sagt er, „hat die konsequente Durchführung des..... Grundsatzes, daß die Propheten als die gesamte Zukunft mit allen ihren Evolutionen in eins zusammenfassend und zusammensehend zu verstehen seien, an unserm Falle ihre härteste, ihre entscheidende Probe. Aber es verhält sich dem ungeachtet auch diesmal nicht anders." Als sachliche Parallelen führt Drechsler Matth. 24; Matth. 16, 28; Marc. 9, 1; Luc. 9, 27. an. — Diese Lösung muß man an und für sich wohl für zulässig erklären; aber sie ist es nicht, sobald man (wie auch Drechsler tut) annimmt, daß Gott mit dem Zeichen des hier verheißenen Jungfrauensohnes dem Ahas die schon in den nächsten paar Jahren eintretende Verwüstung der beiden nördlichen Länder habe versiegeln wollen. Denn dann kam es ja gerade auf eine konkrete Zeitbestimmung an, an der Ahas die Erfüllung der Weissagung messen und den gekommenen Immanuel erkennen konnte.

Aber gerade hier — und damit kommen wir zur Beantwortung unserer dritten Frage — machen unseres Erachtens die Ausleger den verhängnisvollen Fehler, der ihnen alle Schwierigkeiten bereitet. Sie fassen das hier angekündigte Zeichen der Jungfrauenschwangerschaft als eine dem Ahas gegebene Bürgschaft für das, was Jesaias ihm in Vers 4—9 verkündigt, nämlich für den Sturz Rezins und Pekahs, und die in Vers 16 erwähnte Verödung ihrer Länder muß ohne weiteres diejenige sein, welche schon in den nächsten Jahren durch Tiglath Pileſſar verursacht, durch Salmanasser-Sargon fortgesetzt und durch Assarhaddon vollendet wurde. Damit ist dann der Knoten geschürzt und niemand kann ihn auflösen. — Aber es liegt in unserer Stelle

und in ihrem Zusammenhang mit den vorhergehenden (1—9) und den nachfolgenden (17—25) Versen gar keine Nötigung, ja auch nicht der geringste Anlaß, die den Erkenntnisjahren des Immanuel vorangehende Verödung der beiden nördlichen Länder (Vers 16) in zeitlichen oder sachlichen Zusammenhang zu setzen mit dem, was Vers 4—9 über Rezin, Pekah und Ephraim geweissagt ist. Sieht man von Vers 8, b ab (wozu der Eintritt der Erkenntnisjahre des Immanuel überhaupt nicht paßt), so ist in 4—9 von einer Verwüstung der oberen Länder überhaupt nicht die Rede. Nur das ist dort gesagt, daß den beiden Königen ihr Plan, Jerusalem einzunehmen und das Haus Davids zu stürzen, nicht gelingen soll. Der Gedanke, daß in Vers 16 die etwa anderthalb Jahre nach dem Datum dieser Weissagung eintretende Verheerung der nördlichen Länder durch Tiglath Pileſſar gemeint sei, ist rein aus der Geschichte in den Text eingetragen.

Es ist schon zuviel gefolgert, wenn man aus Vers 11 („Fordere dir ein Zeichen etc.") schließt, daß Gott damit dem Ahas ein Zeichen speziell für die Erfüllung seiner Verkündigung inbezug auf Rezin und Pekah angeboten habe. Der Schluß von Vers 9: „Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht", legt nahe, daß es Gott zunächst nur anlag, den ungläubigen Ahas überhaupt von seiner Allmacht und Treue gegen das Haus Davids und Juda zu überzeugen. Ahas glaubte an des HErrn Macht und Treue überhaupt nicht. Um die zu bewähren, hatte Gott ihm die Wahl eines Zeichens angeboten. Sobald aber Ahas auch diese äußerste Gnade von sich gewiesen und das Land zwischen sich und seinem Gott völlig und endgültig durchschnitten hatte, — wie kann man den Widersinn annehmen, daß Gott ihm in dem nun folgenden Zeichen vom Jungfrauensohne irgendwie noch ein Gnadenzeichen, eine Bürgschaft seiner Hilfe wider Rezin und Pekah, ihres Sturzes und der baldigen Verheerung ihrer Länder habe geben wollen! Ist ihm doch dies Zeichen im Ton einer Absage als ein Zeichen des Gerichts angekündigt! Nein, das ganze Zeichen des Jungfrauensohnes hat für den endgültig verstockten Ahas und das gleichartige Haus Davids und Juda keine Spur von Gnade mehr in sich, sondern ist für sie *lediglich ein Zeichen ihrer endgültigen Verwerfung*. Wer diesen Punkt nicht erkennt, muß in die Auslegung unserer Stelle eitel Verwirrung bringen.

Wie ist denn nun unsere Weissagung für das verstockte Haus Davids und Juda ein Zeichen der Verwerfung?

Wohl ist der hier angekündigte zukünftige Jungfrauensohn als

der Immanuel in sich selbst ja die Personifikation des Heils Gottes, auf welches als auf das so viel verheißene das fromme Israel mit Sehnsucht wartete. Der wird kommen und Israels Erlösung herrlich hinausführen, trotzdem daß das abgefallene Haus Davids und Juda sich jetzt endgültig von Gott losgesagt haben. Aber nur dem frommen Rest wird er ein Zeichen des Heils sein; für das verworfene Königshaus aber und das abtrünnige Juda — was wird seine Erscheinung für sie bedeuten? Erstlich: Die Entthronung des Hauses Davids. Nicht von einer Fürstin, der Gemahlin eines regierenden Königs aus dem Hause Davids, nicht von einer wirklichen Prinzessin wird der Immanuel geboren werden, sondern von einer armen, verachteten almah des Hauses Davids, der niemand mehr königliche Ehre tut, weil das Haus Davids dann längst gestürzt und verkommen sein wird. Der Immanuel „schießt auf vor ihm wie ein Reis, wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich" (Jes. 53, 2). Und aus einer Jungfrau, die einsam, von keinem Manne erkannt, an sich selbst unfruchtbar und der Schwangerschaft unfähig ist, wird er geboren werden durch ein besonderes Wunderwerk Gottes. — So ist gerade diese Verheißung von der Schwangerschaft der Jungfrau für das Haus Davids ein Zeichen für den Eintritt dessen, was jetzt zu verhindern der HErr dem Ahas in Vers 4—9 angeboten hatte. Rezin und Pekah hatten sich vorgenommen, das Haus Davids zu entthronen. Nun, — die sollten es nicht hinausführen. Aber weil das Haus Davids des HErrn Hilfe verworfen hatten, so will er selbst das Haus Davids verwerfen, und dafür soll der kommende Immanuel ihnen ein Zeichen sein durch seine Geburt von einer armen Jungfrau aus dem entthronten Geschlecht. Zum andern bedeutet die äußerliche Art und Erscheinung des Immanuel das Entthrontbleiben des Hauses David. Butter und Honig, die Speise der Geringsten im Lande, wird der Immanuel essen von den Jahren an, da man seine Speisen selbst wählt. Von einer geringen almah ist er geboren; er wird sich aber aus der Niedrigkeit nicht wieder in die Höhe, auf Davids Thron schwingen und königliche Speise und Herrlichkeit gewinnen, sondern er wird auch, wenn er herangewachsen ist, arm und gering und verachtet bleiben. Die zerfallene Hütte Davids soll durch ihn äußerlich nicht wieder aufgerichtet werden, das Haus Davids ist und bleibt verworfen. Dafür ist das Butter- und Honigessen des Immanuel dem Hause Davids ein Zeichen.

Zum dritten: Die Niedrigkeit des Immanuel ist nicht

den dann bestehenden Verhältnissen zum Trotz angenommen, sondern steht im Einklang mit der allgemeinen Lage des Volkes. Schon vor den betreffenden Jahren des Immanuel und gleichzeitig mit ihm wird die ganze Volksherrlichkeit Israels dahin und von den Heiden endgültig zertreten sein und bleiben. Dies Gericht vollzieht sich zuerst an dem Nordland (vor dessen beiden Königen dem Ahas so graut, Vers 16), in welchen der Immanuel seine Jugendjahre verlebt (Galiläa und Umgegend), aber auch an seiner eigentlichen Heimat Juda, welches, zum wilden Jagdgebiet und zur unkultivierbaren Viehtrift geworden, allen seinen Bewohnern nur noch Butter und wilden Honig als Speise gewährt. Vers 17—25.

So ist also das Zeichen des Jungfrauensohnes dem abgefallenen Hause Davids in der geschilderten dreifachen Weise ein Wahrzeichen des über sie kommenden endlichen Zornes Gottes. Um das ihnen anzukündigen, gab ihnen Gott diese Weissagung, die, so aufgefaßt, ohne alle Schwierigkeit ist.

Wie die Weissagung in Erfüllung gegangen ist, ist bekannt.

Wir sehen davon ab, der Auslegung unserer Stelle formelle Anweisungen zur homiletischen Behandlung hin zuzufügen. Wer nur des rechten Verständnisses dieser großen Weissagung gewiß geworden und ihren Inhalt auf das eigne Herz hat wirken lassen, der wird auch Form und Worte finden zu predigen, wie schon der Prophet Jesaias durch den Heiligen Geist den Heiland in seiner göttlichen Herrlichkeit und großen Erniedrigung — den unbußfertigen und verstockten Sündern als ein Zeichen des Gerichts, allen Bußfertigen aber als ein Zeichen des Heils zuvor verkündigt hat.

Aug. Pieper.

Homiletisches.

21. Sonntag nach Trinitatis.

Evangelium: Joh. 4, 47—51.

Es gibt manche Stoffe, die schon an sich gute Wirkung haben, aber noch mehr, wenn zusammengesetzt mit andern. Aber bei der Zusammensetzung kommt oft viel darauf an, daß eine besondere Reihenfolge innegehalten wird. weil sonst Schlimmes sich ereignen kann. Aehnliches findet sich im Geistlichen. Erfahrung—Glaube. Worte sind köstliche Dinge und in rechter Verbindung machen sie auch etwas köstliches, nämlich einen rechten Christenmenschen. Aber da ist es auch nicht gleichgiltig, in welche Verbindung man sie stellt; vielmehr kommt es darauf im allerhöchsten Grade an. Davon zu handeln gibt unser Evangelium Anlaß. Auf Grund desselben ist Gegenstand unserer Betrachtung:

Erfahrung — Glaube — Wort.

I. Auf die Erfahrung wollen viele den Glauben recht gründen, aber gerade sie täuschen sich.

1. Auf die Erfahrung wollen viele den Glauben recht gründen. A. Es geht vielen, wie dem Königischen. Er kommt im Glauben an JEsu Hilfe. Wäre JEsus mitgekommen u. s. w., so hätte er erst recht fest geglaubt, daß JEsus ein Helfer voll Liebe. Daß er so stand, sagt ja der HErr V. 48. Er gibt dem Königischen zu verstehen, daß er auf Zeichen und Wunder, die er sieht und erfährt, den Glauben gründe.—So viele. Wenn sie Erfahrung der göttlichen Hilfe, leiblich oder geistlich machen, so wollen sie glauben u. s. w. — B. Sie meinen auch, das wäre recht weise und wohlgetan. Es gebe keinen festern Grund der Gewißheit des Glaubens als die Erfahrung. Was man erfahren, kann einem niemand ungewiß machen. Wenn man erfährt, wie JEsus liebreich, gnädig u. s. w., dann kann man es wohl glauben. So scheint es dem, welchem das rechte Licht fehlt.—Seht:

2. Wie sehr sich solche täuschen. A. Im Glauben gefällt man wohl Christo, aber nicht in einem so gegründeten Glauben. Er sagt es selbst V. 48. Es ist Torheit an sich; Erst erfahren, dann glauben. Wenn ein mildtätiger Mann einen verschuldeten Menschen in die Bank schickte: Hole dir da so und soviel Geld in meinem Namen, und er glaubte es nicht: würde er dann hingehen und Erfahrung machen? — B. Die Hauptsache ist die Gefährlichkeit dieser Täuschung. So oft die Erfahrungen ausbleiben (und sie bleiben oft aus — nicht immer erfahren wir Hilfe, nicht imwer schmecken wir Gottes Liebe und Gnade), muß der Glaube wanken. Er würde gerade da fehlen, wo er am nötigsten. Die Erfahrung ist wechselnd und wankend, so würde der Glaube anstatt gewisse Zuversicht vielmehr selbst etwas Wankendes — das Herz anstatt fest vielmehr ein unbeständiges sein müssen.

II. Schwer nur wollen die Leute den Glauben aufs Wort gründen, darauf allein Gewißheit desselben zu gründen ist.

1. Schwer wollen die Leute den Glauben aufs Wort gründen. Beispiel: der Königische. Vom HErrn zurechtgewiesen, bleibt er bei seiner Bitte. V. 49. Wußte der Mann nicht, worauf den Glauben gründen? Wir wissen es: auf's Wort. Und doch, wie schwer sind wir dazu zu bringen. Und doch

2. Auf's Wort allein gründen wir unseres Glaubens Gewißheit fest. A. Seht es doch. a.) Erfahrungen sind wankend, das Wort fest. b.) Erfahrungen sind mehrdeutig und sagen nicht deutlich und klar etwas aus—das Wort ist klar und deutlich und läßt keinen Zweifel. c.) Erfahrungen verlieren immer bald die Kraft—das Wort ist immer kräftig. d) In einer Erfahrung liegt nie die Verheißung von etwas weiterem, — aber was das Wort zusagt, das kommt zu Stand und Wesen. Also: auf das Wort gründet sich Gewißheit des Glaubens. B. Darum will auch der HErr, daß wir allein aufs Wort glauben. Text: JEsus spricht ꝛc. Dies spricht die Antwort auf die letzte Bitte V. 49. Der HErr erklärt damit: Es taugt nicht, dich Zeichen sehen zu lassen; du mußt lernen, am Wort genug haben.

3. Wir lernen das schwer. Wie lernen wir es? Ja, wie der Königische. Es geschieht doch ihm nichts weiteres, also hat er durch das Wort das glauben selbst gelernt.

III. Wer auf das Wort den Glauben gründet, dem wird es dann auch an Erfahrung nicht fehlen.

1. Wir sehen es am Königischen. A. Seine köstlichen Erfahrungen. B. Von denen doch geschrieben ist um unsertwillen. So mache Ernst mit dem Glauben aufs Wort.

2.) Du wirst dann auch die Erfahrung machen, wieviel Nutzen du bei andern stiften kannst. Und dies zu neuem Nutzen für dich. Durch Lehren lernen wir.

Epistel: Ephes. 6, 10—17.

Kampf durchtobt jetzt die Welt. Wer wünschte nicht Frieden?! Wir möchten den Kämpfern zurufen: Steckt die Schwerter in die Scheide! Reicht euch die Hände! Macht Frieden! So des Christen Sinn vom weltlichen Kampf. Aber so denkt der Christ nicht in Bezug auf den Kampf, der ihm als Christen verordnet ist. Da heißt es nimmer: Laßt uns Frieden haben! sondern immer:

Laßt uns kämpfen!

Und ob es sich auch um einen schweren Kampf handelt, so heißt es doch immer:

I. Gott gibt dazu die nötige Kraft. (V. 10.)

1. Kraft ist nötig. Es gilt stark sein. Es gilt Mut haben, mit Macht angreifen, mit Beständigkeit ausharren. Seid stark! —heißt es darum. Paulus macht die Mahnung recht eindringlich: Zuletzt, sagt er, als wollte er sagen: Nun habe ich noch ein wichtiges zu sagen, nämlich: seid stark! Nun ist nicht nur die Mahnung: seid stark — als sollten und könnten wir es selbst sein, sondern:

2. Gott gibt sie. In dem HErrn—in der Macht seiner Stärke sollen wir stark sein. Nun, seine Stärke können wir ihm nicht nehmen, aber er will sie geben. so wir darum bitten. — Wenn man Kraft zum Kampf hat, so muß man doch auch Waffen haben — rechte. Nun:

II. Gott gibt zum Kampf die rechten Waffen.

1. Der Feind ist besonderer Art (V. 11. 12). Gegen den haben wir gar keine Waffen, geschweige die rechten. Aus uns

selbst haben wir nur Waffen, mit denen wir immer für ihn fechten. Aber wohlauf. Gegen diesen besonderen Feind

2. Gibt Gott die rechten Waffen. Eine ganze Waffenrüstung (Harnisch). Der Feind ist der Fürst der Lüge — aber wir haben den Lendengurt der Wahrheit (V. 14); der Feind klagt uns an vor Gott, aber wir haben den Krebs (Brustpanzer) der Gerechtigkeit vor Gott (V. 14); der Feind greift uns auf allerlei schlimmen Wegen an, aber wir sind wohlgestiefelt für das böseste Kampffeld mit dem Evangelium des Friedens; der Feind schießt feurige Pfeile der Anfechtung, daß unser Leben vor Gott ja doch voll Sünde ist und kein Leben in Gerechtigkeit, da haben wir den Schild des Glaubens, daß wir unsere Gerechtigkeit durch Glauben haben und der Gerechte seines Glaubens lebt (V. 16). Und will er uns müde machen, daß wir den Kopf sinken lassen. so haben wir den Helm des Heils (V. 17), des ewigen Heils, und in Hoffnung, die nicht zu Schanden werden läßt, heben wir die Häupter auf. Und endlich, wir wehren nicht nur so alle Angriffe ab, sondern dringen mutig auf den Feind ein, schlagen ihn mit dem Schwert des Geistes, dem Wort. „Ein Wörtlein kann ihn fällen." Ja, wohlauf in den Kampf.

III. Gott sagt uns gewissen Sieg zu.

1. Er sagt gewissen Sieg zu: bestehen (V. 11), Feld behalten (V. 13) und alles wohl ausrichten, d. h. den Feind schlagen und siegen.

2. Er sagt ihn zu, nämlich denen, die kämpfen. Wohlverstanden: die schon vom Kampf fern bleiben, sollen nicht gekrönt werden.—Wer nicht kämpft, trägt auch die Kron des ewgen Lebens nicht davon.—So kämpfe. Du weißt: du siegst. Darum: W o h l a u f in den schweren Kampf.

---

22. Sonntag nach Trinitatis.

E v a n g e l i u m: Matth. 18, 23—35. (R e f o r m a t i o n s f e s t p r e d i g t.)

Ein Losungswort, das recht die Bedeutung der Reformation ausdrückt, ist: Gerechtigkeit vor Gott. Wie? Ist denn die Gerechtigkeit erst in der Reformation von Gott hergebracht? Es steht doch schon Röm. 1, 17: Die Gerechtigkeit vor Gott ist geoffenbart durchs

Evangelium. Gewiß! Aber eine lange Zeit vor der Reformation lief alles darauf hinaus, die geoffenbarte Gerechtigkeit wieder in Verborgenheit zu bringen. In der Tat brachte sie Gott wieder ans Licht und stellte Luther hin als Prediger der Gerechtigkeit. Und zwar als einen, der sie recht predigt nach allen Seiten hin. So sei auf Grund unseres heutigen Evangeliums unsere Betrachtung:

Luther ein Prediger der Gerechtigkeit vor Gott, wie er sein soll.

Denn:

I. Er kennt nur eine Gerechtigkeit vor Gott, die auf kein Werk sich gründet.

1. In einer harten Schule ward Luther zu der Erkenntnis dieser einen Gerechtigkeit vorbereitet. A. Luther war immer voll der ernsten Gedanken daran, daß wir Rechenschaft vor Gott geben müssen (V. 23). Gott rechnet mit uns, wenn er im Gesetz die Sünde vorhält. Luthers Gewissensnöte. B. Luther wußte, daß die Sündenschuld unendlich groß sei (V. 24). C. Luther merkte auch wohl, daß es mit ihm verloren sei, und fiel in große Verzweiflung. Er findet es selbst im heutigen Evangelium (V. 25): Wenn das Gewissen sieht, daß es übel getan hat, so fühlet es, daß es muß des Todes sein. Darauf folget die Strafe sobald, so muß es verzweifeln. Das ists, daß der HErr diesen Knecht verkaufen heißt — und bezahlen. D. Und gerade, daß er doch nichts anderes verstand, als mit Werk gut zu machen, das brachte seine Verzweiflung auf den Höhepunkt. Er wußte aus dem Papismus ja nichts anderes, als: Habe Geduld, ich will bezahlen. Er war darin so verblendet, daß er Röm. 1, 17 von neuen Werken, die Christus lehre, verstand, womit man Gerechtigkeit erwerben sollte. Seine Mühen gut zu machen. Das war die schreckliche Schule der Sündennot und Bußangst, in der er zur Erkenntnis der Gerechtigkeit geführt wurde.

2. Gottes Erbarmen lehrte sie ihn erkennen: A. daß er ein Gegenstand des göttlichen Jammers und Mitleides sei, das war es zuerst, was ihn Gott verstehen ließ. Er hatte früher wohl von Gottes Jammern gelesen, aber es nicht verstanden. Nun lernte er es verstehen aus solchen Worten als: Ich will nicht, daß der Sünder sterbe, sondern daß er lebe. B. Und er lernte, daß dies ein volles, rechtes, ganzes Jammern Gottes sei, ein solches, dabei ein verzweifelt Sünderherz

ganz ruhig werden kann. a. Er lernte, daß Gott ihm alle Strafe erließ (losließ) und zugleich die ganze Schuld. Denn wenn die Schuld bleibt, kann das Herz nicht ruhig werden. Aber wenn die Schuld durchgestrichen (Rechtfertigung), dann ist Friede. b. Und er lernte, daß Erlaß der Strafe und Durchstreichung der Schuld einen solchen hätte, daß nicht ein Sünder fürchten müßte: Wenn Gott einmal nicht an seine Barmherzigkeit, sondern an seine Gerechtigkeit denken würde, wäre wieder große Not. Er erkannte, daß Gott selbst die Schuld durch seinen Sohn bezahlt *hatte* und nichts mehr zu bezahlen *blieb*. —So lehrte ihn Gott die einzige vor ihm geltende Gerechtigkeit, die auf keine Werke von uns sich gründet.

3. Die hat er auch zeitlebens gepriesen. Wie köstlich in der Predigt über das heutige Evangelium. Er schildert die Narrheit, daß *wir* bezahlen wollen. Wie Gott kommt und spricht: Nicht also, lieber Freund, es hilft nicht, daß du dich toll marterst etc. — Wir haben ja seine fort und fort erschallende köstliche Predigt im Lied 96, V. 2, 4, 8, — 91, 10. So ist Luther ein Prediger der Gerechtigkeit, wie er sein soll. Aber auch darin:

II. Daß er keine Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott kennt, die ohne Früchte der Gerechtigkeit bleibt.

1. Dem Glauben, der der Barmherzigkeit Gottes und der Rechtfertigung ohne unser Werk sich tröstet, muß da Liebe folgen, welche dem Nächsten Barmherzigkeit erweist. A. So lehrt es mit aller Schärfe das heutige Evangelium. Deine Unbarmherzigkeit hebt die Gutmachung für dich auf (28—34) und verdammt dich zu eigner Gutmachung, d. i. zum ewigen Tode. B. So hat es Luther beständig gelehrt. Wunderschön predigt er's im heutigen Evangelium (Kirchenpostille). Der Knecht geht hinaus? Wo ist er drinnen gewesen? Im Glauben hinausgehen heißt nun Liebe den Leuten erweisen. Glaube und Liebe hat Luther je und je gepredigt. Und seine eigne Lebenspraxis war dem immer entsprechend.

2. Laßt uns seine rechten Schüler sein. Im Evangelium klagen die Mitknechte über den Knecht. Jetzt klagen die Leute oft die Lutheraner an und Luther mit, daß viel leerer Glaube aber nicht werktätige Liebe. Es trifft wohl manchen Lutheraner, aber *nicht* Luther und seine Lehre. Er hat immer gelehrt: So halten wir es etc. Röm. 3, 28., aber auch Eph. 2, 10: Wir sind Gottes Werk,

geschaffen zu guten Werken etc. — Gar schön faßt er beides zusammen Lied 34 (Vater unser im Himmelreich etc.) V. 6: All unser — Einigkeit. Amen.

Epistel: Phil. 1, 3—12.

Es ist gewiß, daß viele Wohltaten Gottes nicht erkannt werden. Es bleibt von vielen unverstanden, an wie vielen irdischen Gütern Gott ihnen Anteil gegeben hat. Aber erst recht wird von vielen nicht verstanden, daß Gott ihnen Anteil am Evangelium geschenkt hat, daß sie nicht davon sollen ausgeschlossen sein. Und doch, wie köstlich ist die Gemeinschaft am Evangelium. Schon an sich; dann aber auch, weil darin ein so großer weiterer Trost liegt. Das ist unsere Betrachtung:

Wie sehr die einem Christen geschenkte Gemeinschaft am Evangelio für ihn so tröstlich ist.

I. Weil Gott das damit an ihm angefangene gute Werk gewiß vollenden wird. (V. 6—8.)

1. Das gute Werk, das Gott angefangen, ist eben die Gemeinschaft am Evangelio und das damit von Gott geschenkte. Daß Gott Gemeinschaft gibt an der frohen Botschaft vom Heiland durch Hören lassen und Verstehen lassen, und damit an den Gütern des Evangeliums als an Vergebung, an Gerechtigkeit, an Friede, an Gotteskindschaft, an der Freude des Reichs Gottes — ach, das ist das gute Werk schlechtweg, wie ein mehr gutes an uns Sündern nicht getan werden kann.

2. Und darin, daß es Gott angefangen hat, sollen wir die tröstliche Versicherung sehen, daß Gott es vollenden wird. A. Warum ist es so gewiß, daß es Gott vollendet? Paul sagt, er glaube das für die Phil. nach seiner Liebe, aber vornehmlich verweist er auf das Evangelium (V. 7). Das Evangelium ist doch eine Predigt, die ihre herrlichste Frucht in der Ewigkeit hat; wo denn der in seiner Liebe so ernste und so treue Gott einem armen Sünder Gemeinschaft am Evangelium gibt, da erklärt er auch, jetzt fange ich ein gut Werk an, das ich in Ewigkeit vollenden will. — In B. Die gewisse Voz-

lendung geht vom ersten Tage des guten Werks bis zum letzten hier und dann bis zum letzten überhaupt, bis auf den Tag Christi. Wie tröstlich, daß also Gott das gute Werk etc. — Was liegt darin?

II. Daß Gott alles zur Vollendung des guten Werkes nötige auch geben wird. (9—11.)

1. Wachstum in der Liebe und Erkenntnis. A. Wachstum in der Liebe, die sich fest an den Heiland voll Huld und Gnade hängt. B. Wachstum in der Erkenntnis, die immer heller Christum als der höchsten Liebe wert erkennt.

2. Immer mehr geübte Sinne zur Prüfung (V. 10). Wer das sich nicht von Gott, der es geben will, auch reichlich geben läßt, wie soll an dem das gute Werk vollendet werden? Er wird weder das Beste zu wählen noch sich lauter und unanstößig zu halten wissen. Er wird allen möglich Irrgeistern blindlings in die Hände fallen und irre gehen.

3. Zunehmen an allen guten Werken. V. 11.