

Christliche D o g m a t i k

von

Dr. Alois Emanuel Biedermann,

Professor der Theologie in Zürich.



Zweiter Band:
Der positive Theil.

Zweite, erweiterte Auflage.

Berlin.

Druck und Verlag von Georg Reimer.

1885.

Vorwort zum zweiten Band.

Es ist dem am 25. Januar d. J. gestorbenen Verfasser dieser christlichen Dogmatik nicht vergönnt gewesen, auch noch den zweiten Band des nunmehr in zweiter Auflage fertig vorliegenden Werkes aus dem Druck hervorgehen zu sehen. Den Auftrag des Sterbenden, den Druck dieses Bandes zu überwachen, hat der Herausgeber aus herzlicher Freundschaft und inniger Verehrung für den Dahingeschiedenen um so eher ohne Zögern annehmen und ausführen können, als der Verfasser selbst noch die wenigen Neuerungen gegenüber der ersten Auflage im Texte derselben genau bezeichnet hatte. Diese Neuerungen betreffen lediglich die Form des Textes, so dass an denselben der Sache nach, wie auch das Vorwort zur zweiten Auflage des ersten Theiles es in Aussicht gestellt hat, nichts geändert und dieser zweite Theil als einfacher Abdruck aus der ersten Auflage der christlichen Dogmatik zu betrachten ist. Die Ausführung des vom Verfasser gehegten Planes, in der „Kritik der kirchlichen Christologie“ hinter der Würdigung der Schenkel'schen Aufstellungen eine ausführliche Behandlung von Ritschl's christologischer Meinung folgen zu lassen, hat der Tod leider vereitelt.

Auf seinen christlichen Glauben, dessen wissenschaftlicher Ausdruck diese Dogmatik ist, hat der Verfasser gelebt, auf seinen christlichen Glauben hat er auch zu sterben vermocht. Sein Leben in innerer Gediegenheit und äusserer Einfachheit, in strenger Selbstzucht und liebevoller Güte, in ernster Arbeit und sinniger Heiter-

keit verlaufend, sowie sein schmerzreiches Sterben voll willigen Duldens und bewusster Ergebung in Gottes Willen — es war die sichere und voll ausgemessene praktische Probe auf das, was er lehrte, auf das, womit er nicht nur in seinem deutsch-schweizerischen Vaterlande, sondern auch in dem stamm- und sprachverwandten Deutschland die Jünglinge begeistert und gestärkt hat zu christlichem Leben und geistlichem Amte.

Nicht auf Verneinen und Niederreißen, sondern auf Bejahen und Aufbauen blieb stets die Absicht dieses christlichen Dogmatikers gerichtet; sein heissester Herzenswunsch und seine festgegründete Ueberzeugung war es, in der „christlichen Dogmatik“ das Ewige und Heilsnothwendige in geläuterter wissenschaftlicher Form für die Kirche der Gegenwart darzubieten. Und wie diese Arbeit während seines Lebens nicht vergeblich war, so wird sie auch fernerhin reiche Früchte tragen. Je mehr die Wissenschaft, wie vorauszusehen ist, einerseits den sogenannten Kantianismus hinter sich lassen und andererseits den schwachsinnigen skeptischen Empirismus von sich weisen wird, je mehr die christliche Dogmatik in Folge dessen aller blossen Denk-Möglichkeiten und aller phantastischen autoritativen Ergänzungen als Stützen und Stelzen der „schwachen“ Vernunft sich entschlägt, um so höher muss der Werth dieser christlichen Dogmatik von A. E. Biedermann in den Augen der Lehrenden und Lernenden steigen; und was die Gegenwart schon hoch geschätzt hat, wird die kommende Zeit in gesteigertem Maasse zu schätzen wissen.

Greifswald, Juni 1885.

J. Rehmke.

Inhalt des zweiten Bandes.

Zweiter, positiver Theil.

I. Die geschichtliche Glaubenslehre.

A. Die Schriftlehre.

| | Seite |
|---|---------------|
| Einleitung. §§ 209—212 | 1—12 |
| I. Die Voraussetzungen des Evangeliums von Jesu Christo. | |
| §§ 213—278 | 13—75 |
| Erstes Capitel. Die biblische Theologie. §§ 214—246 . . . | 15—44 |
| 1. Die Form der Selbstbezeugung Gottes. §§ 215—224 . . | 15 |
| 2. Das Wesen Gottes. §§ 225—235 | 21 |
| 3. Das Thun und das Werk Gottes. §§ 236—246 | 32 |
| Zweites Capitel. Die biblische Anthropologie. §§ 247—265 | 45—61 |
| 1. Das gottgeschaffene Wesen des Menschen. §§ 247—253 | 45 |
| 2. Die Sünde. §§ 254—260 | 49 |
| 3. Der Tod. §§ 261—265 | 56 |
| Drittes Capitel. Der alte Bund im Lichte des neuen. | |
| §§ 266—278 | 62—75 |
| 1. Die Verheissung. §§ 268—269 | 63 |
| 2. Das Gesetz. §§ 270—274 | 66 |
| 3. Die Erfüllungszukunft. §§ 275—278 | 72 |
| II. Das Evangelium von Jesus, dem Christus. §§ 279—314 . . . | 76—125 |
| Erstes Capitel. Die synoptische Christologie. §§ 282—291 | 81—92 |
| Zweites Capitel. Die paulinische Christologie. §§ 292—303 | 93—111 |
| 1. Die Person Christi. §§ 292—295 | 93 |
| 2. Das Werk Christi. §§ 296—303 | 101 |
| Drittes Capitel. Die johanneische Christologie. §§ 304—314 | 112—125 |
| 1. Die Person Christi. §§ 304—307 | 112 |
| 2. Das Werk Christi. §§ 308—314 | 120 |
| III. Die Verwirklichung des göttlichen Helles in der Menschheit. | |
| §§ 315—366 | 126—169 |
| Erstes Capitel. Die biblische Soteriologie. §§ 316—352 . | 127—154 |
| 1. Die Bedingungen der Heilserlangung im Menschen. | |
| §§ 316—323 | 127 |

| | Seite |
|---|---------|
| 2. Das Heilsleben des einzelnen Gläubigen. §§ 324—336 | 135 |
| 3. Die Gemeinde des Herrn. §§ 337—352 | 146 |
| Zweites Capitel. Die biblische Eschatologie. §§ 353—366 | 155—169 |

B. Das kirchliche Dogma.

| | |
|----------------------------------|---------|
| Einleitung. §§ 367—368 | 170—173 |
|----------------------------------|---------|

I. Die kirchliche Christologie in ihrer geschichtlichen Ausbildung.

| | |
|--|---------|
| §§ 369—419 | 174—254 |
| Erstes Capitel. Die Person Christi. §§ 370—407 | 175—234 |
| 1. Die Gottheit Christi. §§ 374—381 | 180 |
| 2. Die Menschheit Christi. §§ 382—387 | 190 |
| 3. Die Gottmenschheit Christi. §§ 388—408 | 195 |
| Zweites Capitel. Das Werk Christi. §§ 408—419 | 235—254 |
| 1. Das munus propheticum. §§ 409—410 | 236 |
| 2. Das munus sacerdotale. §§ 411—418 | 237 |
| 3. Das munus regium. § 419 | 251 |

II. Die Postulate der kirchlichen Christologie. §§ 420—497

| | |
|--|---------|
| Erstes Capitel. Die kirchliche Theologie. §§ 421—454 | 257—280 |
| 1. Das allgemeine Wesen Gottes: die notio Dei. §§ 422—439 | 258 |
| a. Das metaphysische Moment der Attribute Gottes. §§ 427—430 | 262 |
| b. Das psychologische Moment der Attribute Gottes. §§ 431—439 | 264 |
| 2. Die Trinität. §§ 440—445 | 268 |
| 3. Die Weltschöpfung. §§ 446—454 | 272 |
| Zweites Capitel. Die kirchliche Anthropologie. §§ 455—473 | 281—306 |
| 1. Der status integritatis: das gottgeschaffene Wesen des Menschen. §§ 457—463 | 283 |
| 2. Der status corruptionis: der natürliche Mensch. §§ 464 bis 473 | 294 |

Drittes Capitel. Der göttliche Heilswille auf Christum hin. §§ 474—490

| | |
|---|---------|
| 1. Der ewige Heilsrathschluss: die Prädestination. §§ 475 bis 478 | 307 |
| 2. Die Heilsvorbereitung in der Zeit. §§ 479—490 | 309 |
| Anhang zur Theologie und Anthropologie: die Pneumatologie. §§ 491—497 | 313—315 |

III. Die Consequenzen der Christologie. §§ 498—584

| | |
|---|---------|
| Erstes Capitel. Die kirchliche Soteriologie. §§ 499—564 | 317—379 |
| 1. Der subjective Heilsprocess. §§ 500—532 | 320 |
| a. Die gratia applicatrix. §§ 501—507 | 320 |

| | Seite |
|--|---------|
| b. Die Bekehrung, conversio. §§ 508—513 | 328 |
| c. Der status salutis. §§ 514—532 | 334 |
| 2. Die objectiven Gnadenmittel. §§ 533—548 | 349 |
| a. Das Wort. §§ 536—538 | 351 |
| b. Die h. Sacramente. §§ 539—548 | 354 |
| 3. Die Kirche. §§ 549—564 | 368 |
| Zweites Capitel. Die kirchliche Eschatologie. §§ 565—584 | 380—394 |
| 1. Der Tod. §§ 568—571 | 381 |
| 2. Der Zwischenzustand. §§ 572—576 | 383 |
| 3. Der allgemeine Weltabschluss. §§ 577—580 | 387 |
| 4. Die ewigen Endzustände. §§ 581—584 | 392 |

II. Der rationelle Kern des christlichen Glaubens.

| | |
|--|----------------|
| Einleitung. §§ 585—590 | 395—399 |
| I. Kritik des kirchlichen Dogma's vom christlichen Princip und dessen Postulaten. §§ 591—696 | 400—514 |
| Erstes Capitel. Kritik der kirchlichen Christologie. §§ 592—625 | 403—452 |
| 1. Kritik der Kirchenlehre von der Person Christi. §§ 593 bis 605 | 403 |
| 2. Kritik der Kirchenlehre vom Werk Christi. §§ 606—616 | 425 |
| a. Das munus propheticum. § 607 | 426 |
| b. Das munus sacerdotale. §§ 608—613 | 427 |
| c. Das munus regium. §§ 614—616 | 431 |
| 3. Die Abschwächungen der Kirchenlehre. §§ 617—625 | 432 |
| Zweites Capitel. Kritik der kirchlichen Theologie. §§ 626—648 | 453—472 |
| 1. Die Trinitätslehre. §§ 626—630 | 453 |
| 2. Das Wesen Gottes. §§ 631—644 | 457 |
| 3. Das Dasein Gottes. §§ 645—648 | 470 |
| Drittes Capitel. Kritik der kirchlichen Anthropologie. §§ 649—690 | 473—509 |
| 1. Gott und die Welt. §§ 650—660 | 473 |
| 2. Der Mensch. §§ 661—685 | 492 |
| 3. Die göttliche Heilsbestimmung für die Menschheit. §§ 686—690 | 506 |
| a. Die ewige Vorherbestimmung. §§ 686—688 | 506 |
| b. Die zeitliche Heilsvorbereitung. §§ 689—690 | 508 |
| Anhang. Kritik der kirchlichen Pneumatologie. §§ 691—696 | 510—514 |
| II. Die wissenschaftliche Fassung des christlichen Princip und seiner Voraussetzungen. §§ 697—844 | 515—602 |
| Erstes Capitel. Die Theologie. §§ 698—738 | 516—561 |
| 1. Der Begriff des absoluten Geistes. §§ 698—717 | 516 |
| 2. Die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes. §§ 718—738 | 547 |

| | Seite |
|--|----------------|
| Zweites Capitel. Die Anthropologie. §§ 739—787 | 562—579 |
| 1. Der Begriff der creatürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen. §§ 743—762 | 563 |
| a. Das Moment der Creatürlichkeit. §§ 743—746 | 563 |
| b. Das Moment der Gottebenbildlichkeit. §§ 747—751 | 564 |
| c. Die Einheit beider Momente. §§ 752—762 | 566 |
| 2. Der endliche Entwicklungsprocess der religiösen Bestimmung des Menschen. §§ 763—779 | 570 |
| 3. Die dem natürlichen Menschen immanente Potenz der Versöhnung. §§ 780—787 | 577 |
| Drittes Capitel. Die Christologie. §§ 788—844 | 580—602 |
| 1. Das christliche Princip der Gotteskindschaft. §§ 792—809 | 581 |
| 2. Das christliche Princip und Jesus Christus. §§ 810—838 | 590 |
| 3. Der trinitarische Gottesbegriff. §§ 839—844 | 600 |
| III. Das christliche Heilsleben. §§ 845—1000 | 603—667 |
| Erstes Capitel. Der ewige Heilsgrund. §§ 847—855 | 604—607 |
| Zweites Capitel. Die zeitliche Heilsvermittlung. §§ 856—936 | 608—639 |
| 1. Der subjective Heilsprocess. §§ 856—911 | 608 |
| a. Das göttliche Moment im Heilsprocess. §§ 866—872 | 611 |
| b. Das menschliche Moment im Heilsprocess. §§ 873—889 | 614 |
| c. Der wirkliche Heilsprocess in der Einheit beider Momente. §§ 890—911 | 620 |
| 2. Die objectiven Heilmittel. §§ 912—932 | 629 |
| a. Das Wort. §§ 914—917 | 629 |
| b. Die Sacramente. §§ 918—927 | 631 |
| c. Das Gebet. §§ 928—932 | 635 |
| 3. Die Kirche. §§ 933—936 | 637 |
| Drittes Capitel. Das ewige Heilsziel. §§ 937—1000 | 640—667 |
| 1. Kritik der kirchlichen Eschatologie. §§ 938—948 | 640 |
| a. Die ewigen Endzustände. §§ 939—943 | 640 |
| b. Der allgemeine Uebergang aus der Zeit in die Ewigkeit. §§ 944—946 | 642 |
| c. Der Zwischenzustand. §§ 947—948 | 643 |
| 2. Kritik der Unsterblichkeitsvorstellung. §§ 949—973 | 644 |
| a. Die religiöse Seite der Frage. §§ 950—961 | 649 |
| b. Die anthropologische Seite der Frage. §§ 962—973 | 653 |
| 3. Der Begriff des ewigen Heilszieles. §§ 974—1000 | 657 |
| a. Das Heilsziel des Einzelnen: das ewige Leben. §§ 974—981 | 657 |
| b. Das ewige Heilsziel der Menschheit: das Reich Gottes. §§ 982—987 | 660 |
| c. Die Wahrheitsmomente in der kirchlichen Eschatologie. §§ 988—1000 | 662 |
| Namen- und Sach-Register | 668 |

Zweiter, positiver Theil.

§ 209. Die Dogmatik erfüllt die protestantische Aufgabe einer Wissenschaft vom christlichen Dogma nicht durch eine bloss dogmatische Systematisirung des geschichtlichen Dogma's, auch nicht durch eine bloss historisch-genetische Darlegung desselben; sondern, auf Grund dieser, erst durch eine rationelle, d. h. kritisch-speculative Verarbeitung nach rein wissenschaftlichen Erkenntnisgrundsätzen, durch welche der religiöse Inhalt desselben auf seinen wissenschaftlich stichhaltigen Ausdruck gebracht wird.

Da nun aber das auf diesem Wege zu gewinnende Resultat nicht bloss eine allgemeine religions-philosophische Wahrheit, sondern nichts anderes ist als der auf seinen reinen Gedankenausdruck gebrachte Inhalt des positiven Realprincipes des christlichen Glaubens, des in der religiösen Persönlichkeit Jesu durch göttliche Selbstoffenbarung in's Glaubensleben der Menschheit eingetretenen religiösen Heilsprincipes: so bildet nicht bloss die historische Darstellung und Systematisirung, sondern mit ihr auch die kritisch-speculative Verarbeitung des Dogma's, dem allgemein religionsphilosophischen principiellen Theile gegenüber, den positiven Theil der Dogmatik. Beides zusammen giebt dieser erst den Charakter wirklicher und nicht bloss positivistischer Wissenschaft, und erfüllt mit dem theoretischen Zwecke der Erkenntnis der christlichen Wahrheit zugleich auch den praktisch theologischen Zweck, die lautere protestantische Pflege des

christlichen Glaubenslebens in der kirchlichen Gemeinschaft wissenschaftlich zu begründen.

Dieser den positiven Theil der Dogmatik einführende Paragraph resümiert nur das Ergebniss des ganzen principiellen Theiles. Alle Momente — der Begriff des Dogma's, die Aufgabe der Dogmatik als positiver theologischer Wissenschaft, die erkenntnisstheoretischen Grundsätze für die religiöse Erkenntniss, das Realprincip des christlichen Dogma's, und das protestantische Formalprincip für die dogmatische Wissenschaft — alle diese Momente sind genau nach der Ausführung des principiellen Theiles und nicht anders zu verstehen.

210. Für die wissenschaftlich treue und vollständige Durchführung dieser beiden Momente der protestantisch dogmatischen Aufgabe, für die historische Darlegung und die rationelle Verarbeitung, ist es in alle Wege unerlässlich, beides auseinander zu halten. Und zwar wird es sicherer sein, statt dieses bloß successiv in der Behandlung je der einzelnen „Hauptstücke“ (loci) des Systems der christlichen Glaubenslehre zu thun, vielmehr beides vollständig gesondert durchzuführen: erst das ganze christliche Glaubensbewusstsein in seiner geschichtlichen Ausgestaltung zum System des kirchlichen Dogma's darzulegen, und dann erst die kritisch-speculative Verarbeitung des letztern ebenfalls einheitlich vorzunehmen.

1. Wenn jemand meint, mit der historischen Darstellung der Schrift- und Kirchenlehre sei unmittelbar auch schon die Aufgabe der dogmatischen Wissenschaft, der Darlegung der christlichen Wahrheit erfüllt, so kann dieser Meinung — abgesehen von einem allen protestantischen Geist rundweg verleugnenden rohen Dogmatismus — zweierlei Verhältniss, in dem der Dogmatiker selbst zur Kirchen- oder wenigstens zur Schriftlehre steht, zu Grunde liegen. Entweder fällt seine eigene Vorstellungsweise aller Dinge wirklich vollständig, wenigstens so weit er selbst sich dessen ehrlich bewusst ist, mit der altkirchlichen oder auch nur mit der biblischen zusammen. Der Fall ist in alle Wege unendlich selten; ja die Möglichkeit desselben für irgend einen, der sich nur überhaupt zu einer wissenschaftlichen Darstellung veranlasst und berufen fühlen mag, kann fraglich sein; mir wenigstens ist noch keiner vorgekommen. Doch gesetzt auch, es lebe einer wirklich vollständig in der biblischen Anschauungsweise: ihm als Dogmatiker bleibt doch die Aufgabe, über die einfache Wiedergabe der biblischen Anschauungsweise hinaus dem modern gebildeten

Verstand es irgendwie beizubringen, dass in allen Stücken zu jener zurückzukehren ein unerlässliches Erforderniss für den wirklich christlichen Glauben sei. Diese Aufgabe fühlen und suchen denn auch, so gut es gehen mag, alle zu erfüllen, die sich selbst für solid „bibelgläubige“ Theologen halten, aber dabei doch auch etwas von wissenschaftlicher Pflicht in sich fühlen.

Der andere und zwar der heutigen Tages gewöhnlichere Fall ist der, wo der Glaubenslehrer sich zwar des Unterschiedes zwischen der modernen, auch ihm selbst für das gewöhnliche Leben eigenen, verstandemässigen Auffassung der Erscheinungswelt und zwischen der biblischen Vorstellungsform mehr oder minder bewusst ist, wo er aber für die Darlegung des christlichen Glaubens von der an sich ganz richtigen und wichtigen Einsicht ausgeht, dass der eigentliche Inhalt des religiösen Glaubens unmittelbar nur in den „Werthurtheilen“ über das praktische Verhältniss zwischen Gott und Welt und dem menschlichen Ich liege und nicht in der Form der „theoretischen“ Urtheile, in welchen jene sich ausdrücken. Darauf hin glaubt er nun seiner Aufgabe, den christlichen Glauben darzulegen, schon damit zu genügen, dass er die christlichen „Werthurtheile“ in ihrer historisch ursprünglichen biblischen Vorstellungsform, als dem unmittelbarsten classischen Ausdruck für das eigene christlich fromme Selbstbewusstsein, wiedergiebt, ohne dabei auf den etwaigen Unterschied in der theoretischen Fassung tiefer, oder gar bis auf den Grund einzugehen. Das mag für die Sprache des unmittelbaren religiösen Lebens und damit auch für dessen praktische Pflege in der Kirche recht sein und genügen. Allein die Glaubenswissenschaft hat darüber hinaus noch die weitere Aufgabe, die Wahrheit der religiösen „Werthurtheile“ auch noch durch eine Untersuchung der „theoretischen“ Urtheile, auf denen der Inhalt jener Werthurtheile objectiv beruht, der Vorstellungen, in denen er sich als Glaube ausdrückt, zu prüfen und zu erhärten. Das geschieht aber auf jenem Wege nur oberflächlich und phraseologisch, indem in verschwimmender Mischung von bildlicher und eigentlicher Redeweise die biblische und die eigene Vorstellungs- und Ausdrucksweise auf einander „gestimmt“ werden, wobei es weder mit der einen noch mit der andern ehrlich streng und genau genommen wird. Solche Glaubenslehren mögen Pastoren für den praktischen Gebrauch ganz hand- und mundgerecht erscheinen: die theologische Wissenschaft soll tiefer eingehen; sie soll die Werthurtheile des christlichen Glaubens vorab in ihrer geschichtlichen biblischen und kirchlichen Bewusstseinsform treu wiedergeben und diese dann rationell verarbeiten, um jene in der vor dem eigenen Bewusstsein wissenschaftlich stichhaltig erfundenen Form zur Geltung zu bringen.

2. Wie verschieden auch die Gliederung des Systems einer christlichen Glaubenslehre vorgenommen, und die Eintheilung betitelt werden

mag, namentlich wo sie mehr analytisch einem subjectiv phänomenologischen Eintheilungsgrunde folgt, — objectiv gefasst, zerfällt der Gesamtstoff doch immer wesentlich in die fünf Hauptstücke oder loci der altkirchlichen, besonders der lutherischen Localmethode: in die Theologie, die Lehre von Gott, als dem Subjecte der Offenbarung, der principiellen Voraussetzung des Glaubens, und als dem Objecte der religiösen Beziehung des Menschen, — die Anthropologie, die Lehre vom Menschen in der religiösen Bestimmung seines Wesens und in seinem thatsächlichen Verhältniss zu Gott aus seiner natürlichen Wesensbestimmtheit heraus, — die Christologie, die Lehre vom Realprincip des christlichen Glaubens, dem in der Person Jesu als des Christus objectiv für die Menschheit aufgeschlossenen Heile; — die Soteriologie, die Lehre von der Verwirklichung dieses Heiles in der natürlichen Menschheit, — und endlich die Eschatologie, die Lehre von der göttlichen Heilsvollendung. Der Kürze wegen bleibe ich bei dieser im Kern der Sache wohlbegründeten Eintheilung und auch bei ihrer althergebrachten Bezeichnung.

3. Die Unterscheidung nun der historischen und der rationellen Aufgabe, die jede wissenschaftliche Glaubenslehre auf irgend eine Weise vornehmen muss, wird nun meistens in dem einheitlich vorgeführten System, wie immer dasselbe mag gegliedert werden, successiv an seinen einzelnen Theilen vollzogen. Gewiss ist dieser Gang wohl möglich; ob er aber auch der sachgemässere und eben darum der zweckmässigere sei, um an das Ziel einer treuen und durchsichtigen Darstellung des geschichtlichen Inbegriffes des christlichen Glaubens und einer durch alle Theile hindurch gleichmässig consequenten Durcharbeitung zu führen, ist eine andere Frage, die ich verneinen muss. Mit einer vollständig gesonderten Durchführung, erst der geschichtlichen Darstellung und dann der rationellen Verarbeitung, für die jene den Stoff in übersichtlicher Einheit liefert, werden beide Aufgaben in ihrem wahren Verhältniss zu einander gewiss sicherer treu und vollständig erfüllt. Es wird dabei auch die specielle Aufgabe, welche die systematische Wissenschaft der Dogmatik auch in ihrem historischen Theile, in der Darlegung der Schrift- und der Kirchenlehre, im Unterschied von den rein historischen Wissenschaften der biblischen Theologie und der Dogmengeschichte, aber auf Grund derselben, hat, besser in ihr richtiges Licht kommen, während die successive Durchführung aller Momente der dogmatischen Aufgabe an jedem einzelnen Lehrstücke leicht ein auf den verschiedenen Punkten verschiedenartiges Gemisch aus allen diesen Bestandtheilen zur Folge haben kann.

I.

Die geschichtliche Glaubenslehre.

§ 211. Das Realprincip der christlichen Religion hat von seinem Eintritt in der religiösen Persönlichkeit Jesu an seinen Inhalt unter psychologisch natürlichen, geschichtlich gegebenen Bedingungen zum Glaubensbewusstsein der christlichen Gemeinschaft herausgesetzt. Das theoretische Resultat dieses Processes ist zum Dogma der Kirche fixirt worden. Dieses liegt der Dogmatik zunächst als der ihr geschichtlich gegebene positive Stoff vor für die Verarbeitung zur rationellen Glaubenslehre.

Nun ist es aber durch die geschichtliche Bedeutung der heiligen Schrift, als der fundamentalen Geschichtsquelle für die Erkenntniss des christlichen Glaubens (§ 201), gerechtfertigt, und für die Kritik ihrer Identification mit dem religiösen Begriffe „Wort Gottes“ in in der alt-protestantischen Fassung des dogmatischen Formalprincipes (§ 179 ff.) am angemessensten, der Darstellung des zum Dogma der Kirche ausgeprägten Glaubensbewusstseins, oder der Kirchenlehre, die Darlegung der in der Bibel vorliegenden geschichtlichen Grundform des christlichen Glaubens als Schriftlehre vorauszuschicken.

Die äussere Incongruenz dieser gesonderten Darstellung von Schrift- und Kirchenlehre mit der geschichtlichen Continuität in der Ausbildung des christlichen Glaubensbewusstseins wird für die specielle, auch in ihrem historischen Theile wesentlich systema-

tische Aufgabe der Dogmatik dadurch ausgeglichen, dass wir die Christologie, als das Centraldogma vom christlichen Realprincip, in ihrem dogmengeschichtlichen Ausbildungsprocesse von ihrer biblischen Wurzel aus bis zum vollständig ausgeprägten kirchlichen Dogma vorführen, und dann den Complex der übrigen Dogmen als die systematische Entfaltung aller Consequenzen dieses Centraldogma's darlegen.

1. Dass wir auch innerhalb des historischen Theiles der Dogmatik wieder Schrift- und Kirchenlehre gesondert zur Darstellung bringen, bedarf allerdings einer Rechtfertigung; denn das scheint mit zwei That- sachen in Widerspruch zu stehen: vorab mit der Continuität der Ent- wicklung des christlichen Glaubensbewusstseins von seiner in den Schriften des Neuen Testaments uns vorliegenden Grundgestalt an bis zum kirch- lichen Dogma, und zweitens mit dem ebenfalls continuirlichen Glauben der Kirche, dass sie in ihren Dogmen nichts anderes als gerade das in der Schrift enthaltene „Wort Gottes“ zu seinem vollen Ausdrucke bringe. Dies beides zusammen scheint einfach zu verlangen, dass die Dogmatik in ihrem historischen Theile das christliche Glaubensbewusstsein in seinem continuirlichen Entwicklungsprocess von seiner in der Schrift documen- tirtten Grundform aus bis zur fertigen Kirchenlehre Dogma für Dogma genetisch vorführe, und dabei die Schriftgemässheit jedes Dogma's, welche die Kirche für dasselbe geltend gemacht hat, an den Zeugnissen der Schrift prüfe. Eine gesonderte Darstellung dagegen, erst der ganzen Schrift- und dann der Kirchenlehre, scheint nicht nur jene Continuität nicht zum Ausdrucke kommen zu lassen, sondern vielmehr die Vorstel- lung zu befestigen, als ob Schrift- und Kirchenlehre etwas ganz Ver- schiedenartiges sei: jene kurzweg das „Wort Gottes“, die göttliche Offenbarungsthat- sache in ihrer authentischen Bezeugung, diese dagegen die bloss menschliche Vermittlung desselben für den Verstand, zum Theil sogar in einem dem Offenbarungszeugnisse ganz heterogenen Denkmate- riale. Nun aber ist die Continuität da und zwar als die eines wesentlich gleichartigen Entwicklungsprocesses. Diese wesentliche Gleichartig- keit besteht darin, dass in der Schrift- und in der Kirchenlehre, über- haupt in aller Lehre, der göttliche Offenbarungsgrund ja immer nur in derjenigen Form menschlichen Glaubensbewusstseins vorliegt, zu welcher die natürlichen Bildungsbedingungen jeder Zeit das Vorstellungsmaterial geliefert haben: für die Urgestalt jüdisches, dann successive griechisch- römische, resp. auch anderweitiges aus dem Orient, dann weiter aus der Culturentwicklung des Mittelalters und schliesslich der Neuzeit. Und in dieser Continuität ist der Uebergang von dem, was uns als Schriftlehre vorliegt, zu dem, was uns erst die Dogmengeschichte vorführt, vollends so

fliegend, dass wir einerseits schon in der Schrift bedeutsame Ansätze der nachherigen Entwicklung über die historische Grundform hinaus finden, andererseits aber in der Dogmengeschichte Lehrfassungen vorliegen, die noch hinter jene Ansätze zurück datiren. Ueberhaupt hat ja erst der nach längerem Zeitraum kirchlicher Entwicklung zur vollendeten Thatsache gediehene Abschluss eines Kanon's heiliger Schrift die „Schriftlehre“ als ein besonderes Ganzes für sich der weiteren Ausgestaltung der Kirchenlehre gegenüber äusserlich abgegränzt, und dadurch erst eine gesonderte Darstellung ermöglicht.

2. Gerade dadurch aber, dass die ganze weitere Entwicklung der Kirchenlehre, unbewusst beherrscht von dem Gesetze der Identification (§ 149), nur Auslegung des Schriftwortes als der göttlichen Offenbarung sein wollte, und der Protestantismus, der Abirrung der katholischen Kirche von diesem Grundsatz gegenüber, dies als sein Formalprincip fixirt und damit das Schriftwort für die alleinige Norm seines Dogma's erklärt hat, wird eine gesonderte Darstellung der Schriftlehre für den geschichtlichen Theil der Dogmatik herausgefordert. Durch eine solche findet ebensowohl das Wahre an dem Rückgang der Reformation auf das Schriftwort gegenüber der von der katholischen Kirche angemaassten und missbrauchten Glaubensautokratie (§ 185. 201 f.) seine Rechtfertigung und richtige Anwendung, als auch das Unwahre an der alt-protestantischen Identification von Schrift und Wort Gottes (§ 187 ff.) seine thatsächliche Widerlegung.

3. Es ist aber noch ein anderer Umstand, der eine gesonderte Darstellung, erst der Schrift- und dann der Kirchenlehre, zweckmässig erscheinen lässt: für beide ist eine verschiedene systematische Anordnung naturgemäss. In systematischer Anordnung aber hat die Dogmatik auch ihren historischen Stoff, sowohl die Schrift- als die Kirchenlehre, zusammengefasst wieder zu geben, auf Grund der rein historischen Wissenschaften, dort der biblischen Theologie, hier der Dogmengeschichte, aber im Unterschiede von denselben, worüber das Nähere an seinem Ort. Eine systematische Darstellung der christlichen Glaubenslehre nun, wie sie sich zum kirchlichen Dogma ausgebildet hat, muss ihren Ausgangspunkt nothwendig von der Fassung des christlichen Realprincips, von der Christologie aus nehmen, wie das auch im Grossen und Ganzen der geschichtliche Gang der Dogmenbildung gewesen ist. Alle übrigen Dogmen sind nur von dieser aus als specifisch christliche zu verstehen und zu würdigen, als ihre Postulate und Consequenzen. Eine systematische Darstellung der Schriftlehre dagegen kann doch nicht ex abrupto mit dem Schriftzeugniss von dem messianischen Selbstbewusstsein Jesu anheben, sondern muss nothwendig alle geschichtlichen Voraussetzungen für das Verständniss desselben vorausschicken. Das ist ja eine Verlegenheit für alle syste-

matischen Darstellungen der christlichen Glaubenslehre, dass sie einerseits natürlich doch mit der Darlegung des Gottesbegriffs überhaupt, als dem objectiven Prius und Princip aller Religion, beginnen wollen, und doch den christlichen Gottesbegriff erst von der Person Jesu aus gewinnen können. Diese Verlegenheit beseitigt ganz einfach und geschichtsgemäss eine gesonderte Darstellung der Schrift- und der Kirchenlehre, indem auf der Grundlage von jener, welche natürlich mit all dem beginnen muss, was von religiösem Glauben geschichtlich die Voraussetzung für das religiöse Selbstbewusstsein Jesu gebildet hat, die Kirchenlehre dann so dargelegt werden kann, wie sie sich wirklich entwickelt hat, als specifisch christliche vom Glauben an die volle Gottesoffenbarung in Jesu, als dem Christus, aus.

4. Grundverdreht aber wäre — wenigstens für eine Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens — die Anordnung, in welcher Ritschl den Complex der unter dem Titel „Rechtfertigung und Versöhnung“ zusammengefassten Lehren durchgeführt hat. Er beginnt, ohne sie auf ihre natürliche geschichtliche Basis zu stellen, gleich mit der kritischen „Geschichte der Lehre“, greift dann erst auf den „biblischen Stoff“ derselben zurück, um unmittelbar von diesem aus seine eigene „positive Entwicklung“ vorzunehmen. Wie wenn ein Baumeister erst den Mittelstock eines ihm vorgezeichneten Hauses provisorisch in die Luft hinausbauen und, nachdem er ihn so natürlich untauglich gefunden, nun erst das Fundament desselben so legen wollte, wie es ihm für seinen eigenen projectirten Oberbau passte. In der That zirkelt Ritschl, nachdem er die Kirchenlehre kritisch aufgelöst hat, den „Gedankenkreis“ Jesu sammt den „Beziehungen der biblischen Gottesidee“ auf denselben so von seinem eigenen Gedankencentrum aus ab, dass seine Darstellung des biblischen Stoffes, bei aller Fülle treffender, geschichtlich richtiger, namentlich aber rationell wohl zu verwerthender Gedanken, im Grossen und Ganzen doch nichts weniger als eine geschichtlich treue Darlegung der Schriftlehre und für eine solche nur mit aller Vorsicht zu brauchen ist. Bei solcher Anordnung kommt weder die Schrift- noch die Kirchenlehre zu ihrem geschichtlichen Rechte. Beides kann nur geschehen, wenn wir erst die Schriftlehre in der für ihre Stellung in der christlichen Glaubenslehre naturgemässen systematischen Anordnung objectiv treu wiedergeben, und dann auf diesem Grunde die Kirchenlehre in ihrer Ausgestaltung darlegen.

5. Die scheinbare Incongruenz einer zweimaligen, gesonderten Darstellung des Ganzen des christlichen Glaubensbewusstseins auf zwei verschiedenen Stufen mit der Continuität seiner geschichtlichen Entwicklung wird dadurch gehoben, dass wir den Gang dieser Entwicklung an der Christologie, als dem Dogma vom Realprincipe des christlichen Glaubens, durchführen. Dieser Process hat sich ohnehin in der Geschichte

mit einer so grossartigen Strenge und in einer so durchsichtigen Consequenz vollzogen, dass die Darstellung der wesentlichen Momente sich kurz zusammenfassen lässt. So wird das rechte Verhältniss zwischen der Schriftlehre als Ganzem und der Kirchenlehre als ebenfalls einem mit innerer Nothwendigkeit aus jener hervorgewachsenen Ganzen, für unsere dogmatische Aufgabe schliesslich viel durchsichtiger im Einzelnen und viel übersichtlicher im Ganzen, als wenn wir Dogma um Dogma in seiner geschichtlichen Ausbildung vorführten. In manchen Dogmatiken verliert sich der Faden des inneren Zusammenhangs und damit auch der Maassstab für die dogmatische Würdigung vollständig im dogmengeschichtlichen Detail. Auf jenem Wege dagegen erhalten wir gleich das Realprincip des christlichen Glaubens in seiner von der geschichtlichen Grundform aus consequent ausgeprägten Bewusstseinsform, von der aus dann alle einzelnen Dogmen, die den Inbegriff der Kirchenlehre ausmachen, hinsichtlich ihrer kirchlichen Orthodoxie zu messen, von der aus alle confessionellen Differenzen allein dogmatisch richtig zu beurtheilen sind, von der aus endlich für die Dogmatik die rationelle Aufgabe erwächst, belehrt durch das Ergebniss der Geschichte ihrer Ausbildung, kritisch-speculativ den positiven Inhalt des christlichen Glaubensprincipes auf seinem reinen Gedankenausdruck zu bringen.

A.

Die Schriftlehre.

§ 212. Die Darstellung der Schriftlehre in der christlichen Dogmatik hat das in der Bibel vorliegende urchristliche Glaubensbewusstsein im innern Zusammenhang des Inbegriffes seiner einzelnen Anschauungen und Lehren zum Ausdruck zu bringen. Die Anordnung des Ganzen soll daher eine aus seinem Realprincip, dem Glauben an Jesum als den Christus, sich ergebende systematische sein; dagegen sind die einzelnen Lehren in den wesentlichen Grundzügen ihrer geschichtlichen Ausbildung zu den verschiedenen Lehrbegriffen, welche letztern die biblische Theologie gesondert darzulegen hat, durchzuführen.

Der alttestamentliche Glaube gehört nicht für sich hieher, sondern nur wie weit er die geschichtliche Voraussetzung für den neutestamentlichen bildet.

1. Damit eine Darstellung der Schriftlehre, wie wir sie hier unternehmen, nicht die bloss subjective Composition eines eigenen Systems aus biblischen Bestandtheilen werde — wie das allerdings oft der Fall ist —, muss sie durchaus auf die rein historische Wissenschaft der biblischen Theologie basiren, und hat nur die Ergebnisse derselben in ihrem innern Zusammenhange zu fassen. Eine derartige Darstellung des religiösen Inhaltes der Schrift, wie sie allein einen eignen Bestandtheil der Dogmatik selbst bilden kann, ist auch sonst ein in der Theologie sich stets wiederholendes Bedürfniss. Einerseits wird von einer sog. „positiven“ Theologie der historische Bibelstoff gern zu einem (in Wahrheit doch bloss subjectiv construirten) System eines „göttlichen Offenbarungs-

organismus“ zusammen gegossen; auf der andern Seite bleibt eine historisch-kritisch verfahrenende biblische Theologie, weil sie vorab das Einzelne in seiner in den Quellen vorliegenden geschichtlichen Verschiedenheit darlegen soll, allerdings häufig genug atomistisch am Einzelnen haften, und verliert über den verschiedenen Vorstellungs- und Lehrformen im geschichtlichen Process der Religion, deren Erzeugniss und Zeugniss die einzelnen Schriften der Bibel sind, das substantiell Einheitliche darin zu sehr aus den Augen. Beide Einseitigkeiten nehmen oft kaum mehr Notiz von einander; aber gerade dies ruft immer neu das Bedürfniss hervor, sie von einem höhern umfassenden Standpunkt aus an einander zu corrigiren. Eine systematische, einheitliche Darstellung der Schriftlehre auf streng geschichtlicher Grundlage übernimmt diese Aufgabe, die Wahrheitsmomente beider divergirenden Richtungen zur gebührenden Anerkennung zu bringen.

2. Sie hat allerdings eine besondere Schwierigkeit und einen nicht ganz zu vermeidenden Nachtheil. Die Schwierigkeit liegt in der richtigen Verbindung des Historischen und des Systematischen, indem die einzelnen Momente der biblischen Religion in der Verschiedenheit ihrer geschichtlichen Entwicklung treu wieder gegeben werden sollen und doch so, dass das Einheitliche darin als der substantielle Kern hervortreten soll. Hier schon in der Anordnung und dann in der Durchführung das Richtige zu treffen ist schwierig, ungleich schwieriger als entweder nur einfach historisch die einzelnen geschichtlichen Gestaltungen des religiösen Geistes, wie sie in den einzelnen Quellen vorliegen, einzeln wieder zu geben, oder dann ganz ungeschichtlich ein eigenes einheitliches System aus dem biblischen Stoffe zusammenzusetzen. Immerhin wird diese Schwierigkeit mit Einem Schlage hier für uns um das Schwerste dadurch erleichtert, dass wir nur die christliche Schriftlehre darzustellen haben, d. h. das im Neuen Testamente vorliegende Glaubensbewusstsein, das alttestamentliche aber nur, wie weit jenes selbst dasselbe als seine Voraussetzung in sich aufgenommen hat. Freilich ist es den christlichen Theologen zu allen Zeiten leicht begegnet, dass sie die alttestamentliche Religion, auch in der Meinung sie ganz objectiv geschichtlich aufzufassen, doch eben nicht nur mit christlichen Augen ansahen und beurtheilten, sondern dass sie ihr eigenes christliches Bewusstsein selbst schon ins Alte Testament hincinsahen. Wir aber geben hier in der christlichen Schriftlehre das Alte Testament nur so wieder, wie das urchristliche Bewusstsein im Neuen Testamente selbst es angesehen und in sich aufgenommen hat.

3. Ein Nachtheil dagegen bleibt allerdings für unsere einheitlich systematische Darstellung unvermeidlich. Wenn wir nämlich diese nicht hinter eine historisch-genetische Darlegung der einzelnen Lehrbegriffe, wie

eine solche die Aufgabe der biblischen Theologie ist, wollen zurücktreten lassen: so muss darob der Zusammenhang zwischen den einzelnen Momenten der verschiedenen Lehrbegriffe, wodurch diese sich als wirkliche Lehrbegriffe, d. h. als in sich einheitliche Inbegriffe von Lehren, ausweisen, nothwendig in der Darstellung zurücktreten. Die einzelnen Momente z. B. des paulinischen Lehrbegriffes müssen in unsrer einheitlichen Anordnung des Ganzen nothwendig in einer andern Reihenfolge zur Sprache kommen, als die ist, in welcher die biblische Theologie den genetischen Zusammenhang derselben im Bewusstsein des Apostels selbst darzustellen hat. Hier kann auf diesen innern Zusammenhang je an dem betreffenden Orte nur hingewiesen werden; um so nothwendiger wird es aber deswegen sein, dass unsere Darstellung die exacte Fassung der einzelnen Lehrbegriffe in der biblischen Theologie zur Voraussetzung habe. ¹⁾

¹⁾ Noch trage ich nach, dass ich gerade darum, weil ich die hier mir vorliegende Aufgabe einer systematischen Darlegung der Schriftlehre in der Dogmatik von der historisch kritischen Herausarbeitung des Materiales dazu durch die biblische Theologie unterscheide, die Erörterung streitiger Punkte, die Auseinandersetzung mit andern Auslegungen unterlasse, und direct nur das Resultat, das sich für mich aus den Verhandlungen der biblischen Theologie ergeben hat, wiedergebe. Ich habe es hier nur mit dem Stoffe selbst, nicht mit den wissenschaftlichen Verhandlungen darüber zu thun. Nur wo es mir unerlässlich scheint, berufe ich mich zur Begründung sei's meiner Zustimmung sei's meines Widerspruches ausdrücklich auf solche Verhandlungen. Ich nehme daher nicht nur sehr selten neuere Citate auf; ich streiche auch die meisten der frühern Auflage, die dort doch nur Zeugen waren von den damals mir zunächst liegenden Verhandlungen, aus denen ich meine Auffassung gewonnen hatte.

I.

Die Voraussetzungen des Evangeliums von Jesu Christo.

§ 213. Die allgemeine Voraussetzung für den Eintritt des christlichen Principes, oder für das Evangelium von Jesu Christo, ist die Religion des Alten Testaments, und zwar wie sie durch das Medium des damaligen Judenthums hindurchgegangen ist. Für die systematische Darstellung ist es speciell die Alttestamentliche Lehre von Gott — vom Menschen — und von ihrem Bundesverhältniss, wie dieselbe im Neutestamentlichen Glauben selbst vorausgesetzt, resp. modificirt erscheint.

Wir müssen als Voraussetzung für das christliche Evangelium unterscheiden und auseinander halten: die in den Schriften des Alten Testaments documentirte Alttestamentliche Religion, und das Judenthum zur Zeit Jesu. Wohl hatte jene sich geschichtlich zu diesem entwickelt oder vielmehr veräusserlicht, und war nur in letzterer Form die damalige Religion des Volkes und der unmittelbare Boden, aus dem das Christenthum geschichtlich hervorging. Weil aber die Alttestamentliche Religion in ihren Schriften fixirt war, so konnte ein reformatorisches Bewusstsein hinter das Judenthum der Zeit unmittelbar in dieselben zurückgreifen und aus deren lebendigem Geiste schöpfen, wenn es schon auf der andern Seite noch nicht davon abstrahiren konnte, das Alte Testament durch das Medium des Judenthums aufzufassen. Es war ja ähnlich so mit der Reformation. Diese griff unmittelbar in das in der Schrift documentirte Urchristenthum zurück, gegenüber der Selbstentfremdung des Christenthums im damaligen Katholicismus; aber zugleich sahen die Reformatoren doch unwillkürlich und unvermeidlich die Schrift,

14 I. Die Voraussetzungen des Evangeliums von Jesu Christo. §§ 213-216.

aus der sie ganz unmittelbar zu schöpfen meinten, ebenfalls doch durch das Medium der katholischen Zeit zwischen damals und jetzt an. Die historische Voraussetzung für das reformatorische Bewusstsein war daher beides: die Schrift und der damalige Katholicismus, jedes für sich, im Gegensatz zu einander, und zugleich die Schrift durch das Medium der Zwischenzeit aufgefasst. So bildete auch für das Neutestamentliche Bewusstsein einmal das Alte Testament als solches die Voraussetzung, auf die es hinter das Judenthum zurückging; dann aber wieder dieses Judenthum selbst, und zwar nicht bloss als negative Voraussetzung, die durchbrochen, sondern zugleich doch wieder als Medium, durch welches nothwendig das Alte Testament angeschaut wurde. Beides hat eine geschichtstreue Darstellung im Auge zu behalten.

Erstes Capitel.

Die biblische Theologie.

§ 214. Die Religion, als menschlicher Glaube, setzt, wie objectiv, so auch subjectiv göttliche Selbstoffenbarung als ihren Grund voraus (§ 81): jede positive Religion leitet den Inhalt ihres Gottesbewusstseins von positiver Gottesoffenbarung her. In einer Darlegung der biblischen Gotteslehre rein objectiv aus dem biblischen Bewusstsein heraus ist daher ebenfalls davon auszugehen, und 1) die biblische Vorstellung von der Form der Selbstbezeugung Gottes, 2) das so sich selbstbezeugende Wesen Gottes und 3) der Inhalt seiner Offenbarung darzustellen.

Natürlich hat die kritische Betrachtung hernach umgekehrt aus der Gottesvorstellung die Anschauungen und Erzählungen, wie Gott sich offenbart habe, abzuleiten.

1. Die Form der Selbstbezeugung Gottes.

§ 215. Das Dasein Gottes ist in der Bibel durchweg nicht Gegenstand eigentlicher Beweise, die dasselbe aus dem natürlichen Weltbewusstsein des Menschen erst erschliessen wollen; sondern Gott selbst bezeugt thätlich sein Dasein, indem er sich selbst offenbart. Nur gelegentlich wird durch Hinweisung auf diese seine Thatoffenbarungen nicht sowohl ein Nachweis davon geleistet, als vielmehr nur mahnend daran erinnert.

Ps. 14, 1; 9, 18; 22, 28. — Röm. 1, 19 ff.; — Apg. 14, 15—17; 17, 23 ff.

§ 216. Gott ist nur so weit und nur so erkennbar, wie er sich selbst zu erkennen giebt^a). Ueber die Unbegreiflichkeit seines

Wesens hinter seiner Selbstoffenbarung findet sich, eben weil sie eine selbstverständliche Voraussetzung ist, keine andere Lehre als: 1) im Alten Testament die noch naiv mythologisierende Vorstellung, dass Gott in der unverhüllten Herrlichkeit seines persönlichen Seins für sich vom irdischen Wesen nicht könnte geschaut werden, ohne dass dieses davor verginge^{b)}, und 2) im Neuen Testament dazu noch die bestimmtere geistige Fassung, dass Gott als Geist vom Menschen nicht vermöge seines fleischlichen Wesens, sondern nur durch den von Gott selbst ihm zu Theil werdenden Gottesgeist zu erkennen sei.^{c)}

a) Hiob 38 ff. — b) 2 Mos. 33, 18 ff. Jes. 6, 5. — c) Mt. 5, 8. Joh. 1, 18. 1 Joh. 1, 7; 3, 2; 4, 7. 13. Röm. 11, 33 ff. 1 Cor. 2, 7—16. 1 Tim. 6, 16.

§ 217. Schon durch das Dasein der Welt und ihrer Ordnung als seines Werkes giebt Gott dem Menschen, der es vernehmen will, eine allgemeine Offenbarung von seinem Dasein als ihres dafür zu verehrenden Urhebers. Diese allgemeine Offenbarung reicht aber für den Menschen zu seinem Heile nicht aus.

Ps. 19, 1. Apg. 14, 15 ff.; 17, 22 ff. Röm. 1, 19 ff.; 2, 14 ff.

§ 218. Die positive Offenbarung, durch die Gott seinen persönlichen Willen im Besondern kund thut, wem er will, geschieht:

a) im Alten Testament:

1) durch verhüllt offenbarende Zeichen, durch Träume und wache Gesichte; 2) durch das bald nur innerlich, bald aber auch sichtlich vernommene Wort der unsichtbaren Person Gottes, die gelegentlich aber auch selbst, in eine Erscheinung gekleidet, in die Sichtbarkeit hervortritt (Theophanie), oder sich durch besondere Engelserscheinungen vermittelt; 3) dadurch, dass Gott auf seinen Offenbarungsträgern überhaupt seinen Geist als Prophetengabe ruhen lässt.

1. Zeichen: die Schechina, 2 Mos. 13, 21; 40, 34 ff.; das priesterliche Brustschild, 2 Mos. 28, 29 ff. 1 Sam. 23, 9 ff.; 28, 6; Zeichen beim Opfer, und worin auch sonst in Naturreligionen eine Kundgebung des *numen divinum* gesehn wird. — Träume 1 Mos. 40, 8. Dan. 2, 28.

— Das Gesicht, *ὄραμα ὀπτασία*, ist nicht eine natürlich sinnliche Wahrnehmung, die der Mensch macht; sondern eine übernatürlich sinnliche Erscheinung von nicht bloss subjectiver sondern objectiver Art, die ihm zu Theil wird. Meist ist das Schauen eines Gesichtes Wirkung der Erfüllung mit dem prophetischen Geiste. Bei den spätern Propheten wird das Gesicht zur bewussten schriftstellerischen Einkleidungsform.

2. Eigentlich ist Gott selbst so wenig sinnlich hörbar, als sichtbar. Es ist aber psychologisch im Unterschied von Gesicht und Gehör begründet, dass beim Gesicht zwar die Reflexion sich sofort einstellt, das Gesehene sei nicht Gott selbst in seiner eigentlichen persönlichen Subsistenzweise, sondern eine diese verhüllende Erscheinung; dass dagegen beim Gehör diese Reflexion zurücktritt, und das mit dem Ohr vernommene Wort unreflectirt als direct von Gott kommand aufgenommen wird. Ob übrigens das „Gott sprach“ im Sinn der biblischen Autoren bloss als ein inneres, oder zugleich auch als ein äusseres aufzufassen sei, das ist an den einzelnen Stellen aus dem Zusammenhang zu entnehmen. An vielen Stellen ist es sicher das eine, an andern sicher das andere; an vielen bleibt es in der Schwebel. — Die Theophanie ist entweder die überweltliche Person Gottes selbst, aber für das menschliche Auge dämpfend in die Lichtwolke, die Schechina, gehüllt; oder eine menschliche Erscheinungsform Gottes, 1 Mos. 18. Der Engel des Herrn, den wohl erst eine spätere Reflexion an solchen Stellen einführt, erscheint darum in dieser Vermischung älterer naiv mythologischer Anschauung und späterer Reflexion nicht als stellvertretender Bote, sondern als persönliche Erscheinungseinkleidung Gottes selbst.

3. In der Bedeutung, welche die dritte Offenbarungsform Gottes, durch seinen Geist in den Propheten, in der Geschichte der alttestamentlichen Religion hat, durch welche ihre Offenbarungsträger eine in der Religionsgeschichte so einzigartige Stellung einnehmen, tritt erst das specifisch Höhere des alttestamentlichen Gottesbewusstseins hervor, während die beiden andern sich noch nicht wesentlich vom Niveau der Naturreligionen abheben.

§ 219. Gott beglaubigt sich, dass er es sei, der sich so offenbare, bald unmittelbar selbst bald in seinem Offenbarungsträger durch Zeichen, sinnwahrnehmbare Wirkungen gegen den gewöhnlichen, natürlichen Lauf der Dinge, aus denen er als der unbedingte Herr der Welt will und soll erkannt werden. Dazu gehört auch das Geben und Eintreffen prophetischer Wahrzeichen.

1. Die classische Stelle: 2 Mos. 4, 1 ff. Auch von andern überirdischen Wesen können natürlich solche Wirkungen ausgehen. Zeichen Gottes

erweisen sich als solche theils durch ihre Uebermacht über jene, theils durch ihren Zweck.

2. Prophetische Wahrzeichen: Jes. 7, 10 ff. Jer. 28. 1 Sam. 10.

§ 220. Zu diesem alt-hebräischen Offenbarungsbewusstsein kommt im nachexilischen Judenthum allmählig, dasselbe theilweise modificirend, hinzu, dass 1) die lebendige, unmittelbare Offenbarung Gottes als in der Vergangenheit abgeschlossen und in die h. Schrift fixirt aufgefasst wird; 2) dass über secundäre, daneben doch noch fortgehende Offenbarungen neue Vorstellungen entstehen, und 3) über beides sich Reflexionslehren bilden.

1) Die Offenbarung Gottes an sein Volk ist mit dem Verstummen des prophetischen Geistes unter diesem in seinen Erzeugnissen in der Vorzeit als heilige Schrift, Gesetz und Propheten, beschlossen, deren Abfassung, Sammlung, ja zuletzt selbst Uebersetzung in's Griechische (die LXX) auf eine besondere Offenbarungsthatigkeit Gottes zurückgeführt wurde.^{a)}

2) Was in dieser jüdischen Zeit grundsätzlichen Festhaltens am Ueberlieferten gleichwohl im nothwendig fortgehenden Process der Geschichte von religiösem Bewusstsein Neues sich gestaltete, wurde jenem Autoritätsprincipe gemäss theils durch allegorische Auslegung doch der Schrift entnommen, theils als mündliche Ueberlieferung auf eine von Gott neben dem schriftlichen Gesetz dem Moses mitgetheilte und so mündlich bis auf die Gegenwart herab fortgepflanzte Offenbarung zurückgeführt.

3) Es bilden sich überhaupt Reflexionslehren über die Offenbarung aus. Bei der abstracter werdenden Auffassung Gottes wird dieselbe theils — mehr jüdisch populär — constanter als im alten Hebraismus der Vermittlung durch Engel zugewiesen; theils — mehr alexandrinisch philosophisch — mit Verschmelzung des Alttestamentlichen und des griechisch philosophischen Sprachgebrauches auf den zu einer eigenen göttlichen Hypostase verdichteten Logos, als das erstgeschaffene ideelle Urbild der Welt und Vermittler zwischen dem jenseitig verborgenen Gott und der durch ihn geschaffenen materiellen Welt, zurückgeführt.^{b)}

a) Ps. 74, 9. — Das Vorwort zu Jesus Sirach. — Philo, de vita

Mos. — Jos. c. Apion. I, 8. — b) Ueber Engel und Logos das Nähere später.

§ 221. b) Im Neuen Testament

ist vorab die ganze Alttestamentliche Offenbarungsweise Gottes, allerdings in der jüdischen Modification ihrer Auffassung, als objective Realität vorausgesetzt, und wiederholt sich auch theilweise in gleicher Form.

1. In allen Neutestamentlichen Lehrbegriffen ist die Alttestamentliche Offenbarung Gottes in der *γρουγή* nach Form und Inhalt vorausgesetzt, ohne die Neigung zu rationalisirender Abschwächung, wie z. B. bei Josephus. Neben der durchgängigen Citation der Schrift in diesem Sinn, erwähnen zwei spätere Stellen ausdrücklich ihre Theopneustie: 2 Tim. 3, 16 und 2 Petr. 1, 19—21. — Rabbinisch allegorische Auslegung der Schrift bei Paulus: Gal. 3, 16; 4, 21 ff. 1 Cor. 9, 8. Hauptbeispiel der alexandrinisch allegorischen Auslegung: der Hebräerbrief. — Die jüdische Lehre von der Mittlerschaft der Engel bei der Alttestamentlichen Offenbarung: Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. Apg. 7, 53.

2. Wiederholung der Alttestamentlichen Offenbarungsweise im Neuen Testament: zwar keine Theophanien, aber dafür Christophanien vom Himmel her, Apg. 9; Angelophanien, in den Geburts- und Auferstehungserzählungen, in der Apostelgeschichte; Stimmen vom Himmel, direct als von Gott, bei der Taufe und Verklärung, Joh. 12, 28 als Bath Kol gedeutet; Visionen, *ὄπτασιαι*, *ὄράματα*, in der Taufgeschichte, bes. Joh. 1, 32; in der Verklärungsgeschichte; oft in Apg., bei Paulus 2 Cor. 12, 2 ff.; Träume, in der Geburtsgeschichte und in der Apg., wo es bei Gesichten heisst *διὰ νυκτός*, 16, 9; durch's Loos, Apg. 1, 24; durch Zeichen, *omina*, Apg. 4, 31; die Zeichen beim Tode Jesu, Mat. 27, 51 ff.; durch (unwillkürliche) hohepriesterliche Weissagung, Joh. 11, 51; endlich durch momentane Erfüllung mit dem prophetischen Geiste Gottes, Luc. 2, 25 ff. Apg. 11, 28.

3. Beglaubigung der göttlichen Offenbarung durch Zeichen und Weissagen: durchgängig haben einerseits die Wunder Jesu diese Bedeutung, Apg. 2, 22; andererseits wird Jesus als der Christus nachgewiesen durch die Erfüllung Alttestamentlicher Weissagen in ihm, bes. bei Mat., aber auch bei Joh. Aehnliche Beglaubigung der Apostel: des Petrus, Apg. 5, 1 ff.; des Paulus, Apg. 13, 6 ff.

§ 222. Die specifisch Neutestamentliche Offenbarungsform besteht nun aber darin, dass Jesus, als Sohn Gottes und dar-

um der Christus, persönlich die vollständige Offenbarung des göttlichen Heilswillens für die Welt ist, welche die Alttestamentliche Offenbarung erfüllend bestätigt und in sich aufhebt, dagegen deren jüdische Einfassung in blosser Menschensatzung verneint.

Dies das Gemeinsame des Neuen Testaments. Hingegen liegen verschiedene Fassungen vor: theils der Person Christi selbst als dieses neuen vollendenden Offenbarungsquells, theils des inhaltlichen Verhältnisses seiner Offenbarung zur alttestamentlichen und zum Judenthum, — was erst später zu betrachten ist.

§ 223. Von dem erst durch seine Auferstehung offenkundig als Christus erwiesenen und zur Rechten Gottes erhöhten Jesus wird den an ihn Glaubenden der h. Geist zu Theil als Offenbarungsquell in ihnen selbst. Dem Wesen nach ist dieser zwar eins mit dem Geiste Gottes im Alten Testament; er unterscheidet sich aber von ihm dadurch, dass er 1) allen Gläubigen und damit der Gemeinde als solcher habituell zu Theil wird, und darum 2) die Heilsoffenbarung Christi in ihnen persönlich bewahrheitet und sie so für die Heilsvollendung besiegelt.

Dies das Gemeinsame. Verschieden ist nur, entsprechend der verschiedenen Auffassung Christi, die genauere Bestimmung 1) des Verhältnisses des h. Geistes zur Person Christi und 2) seiner Heilsbesiegelung in den Gläubigen.

Apg. 1, 3, 5; 2, 4, 33, 38; 4, 8, 31; 5, 32; 8, 17; 10, 44; 11, 15. — Röm. 5, 5; 8, 9ff. 1 Cor. 2, 10ff.; 12, 13. 2 Cor. 1, 22; 5, 5. Gal. 3, 2. Hebr. 2, 4; 6, 4. Joh. 3, 5; 7, 39; 14, 17; 16, 13; 20, 22.

§ 224. Die Offenbarung Gottes in der vollständigen Erscheinung ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) seines Wesens wird aber erst in der Vollendungszukunft eintreten, wenn die durch Christum vermittelte und durch den h. Geist innerlich besiegelte Kindschaft Gottes auch zum äussern Gesamtzustand der verklärten Gemeinschaft seines Reiches wird.

Dies gehört wesentlich mit zur Schriftlehre. Die in Jesu Christo schon geschehene Offenbarung ist zwar die volle Offenbarung des göttlichen Heilswillens, aber noch nicht die des göttlichen Wesens für

die Menschheit. So lange die letztere noch irdisch ist, wohnt Gott für sie in einem unzugänglichen Lichte, 1 Tim. 6, 16. Erst wenn sie in der Endvollendung durch Christum selbst zur vollen *δόξα* kommt, und das mit Christo in Gott verborgene Leben, Col. 3, 3. 4, und die Freiheit der Kinder Gottes offenbar wird, Röm. 8, 21: dann wird das bisherige Stückwerk aufhören, 1 Cor. 13, 10; wir werden ihn sehr wie er ist, 1 Joh. 3, 2, von Angesicht zu Angesicht, 1 Cor. 13, 12. Die Erkenntnis, die wir dann von ihm haben werden, entspricht der, welche er von uns hat, 1. Cor. 13, 12; d. h. sie wird gegenseitige vollkommene Durchsichtigkeit sein, und auch in dieser Hinsicht wird Gott sein *πάντα ἐν πάντιν*, 1 Cor. 15, 28.

2. Das Wesen Gottes.

§ 225. Durch diese seine Selbstbezeugung giebt Gott sich zu erkennen als Persönlichkeit, vorstellbar nach der Analogie des menschlichen Ich, und zwar als das einzigartige, schlechthin überweltliche Ich, dessen die ganze Welt ist, und als das er selbst sich schon durch seinen Eigennamen Jahve bezeichnet hat.

1. Dass Gott durch die ganze Bibel eine Persönlichkeit ist, bedarf keines speciellen Nachweises. Als dies wird er vorgestellt nach der Analogie des menschlichen Ich. Wie weit reicht nun aber diese Analogie? und was geht über sie hinaus? Das menschliche Ich subsistiert in einem von ihm als Geist unterschiedenen sinnlichen Leibe. Dies zwar ist aus dem biblischen Bewusstsein heraus entschieden von Gott zu verneinen: alles, was der menschlichen Leiblichkeit im Unterschiede vom Geist-sein Analoges von Gott ausgesagt wird, ist auch dem biblischen Bewusstsein nur ein Bild, das die Vorstellung zwar unwillkürlich braucht und nicht entbehren kann, das sie aber, so wie die Reflexion sie darauf aufmerksam macht, in seiner Sinnlichkeit nicht festhält, sondern als blosses Bild aufgibt. Das Verbot, kein körperliches Bild von Gott nach irgend einem Gegenstande der sichtbaren Welt zu machen, gilt in der That auch als Kanon für die biblische Vorstellung von Gott. Das *πνεῦμα ὁ Θεός*, Joh. 4, 24 ist allerdings nichts Neues im Neuen Testament, sondern allgemein biblische Voraussetzung.¹⁾ Allein ob nun die

¹⁾ Wohlverstanden, die Frage nach der historischen Genesis dieses Alttestamentlichen Gottesbewusstseins liegt hinter uns. Wir haben es hier mit dem hebräischen Gottesbewusstsein nur zu thun, wie es als Resultat der

Subsistenz Gottes als Geist, ohne einen zu seinem Geist-sein als ein Anderes hinzukommenden Leib, darum wirklich rein geistig zu denken, oder doch wieder irgendwie abstract sinnlich, d. h. übersinnlich-sinnlich vorzustellen, dem Sinn des biblischen Gottesbewusstseins entsprechend sei, das ist hier noch nicht bis zur letzten Instanz zu erörtern. Hier ist das biblische Bewusstsein einfach wieder zu geben, wie es selbst sich giebt. Diejenigen, welche der biblischen Gottesvorstellung ihre sinnlichen Momente fixiren und gerade dies als das Wesentliche daran geltend machen, um sich mit ihrer eigenen „reineren“ Gottesvorstellung darüber zu erheben, die verrathen in der Regel, dass in erster Linie sie selbst mit der religiösen Vorstellung nur hölzern und ungeistig umzugehen wissen. Die aber, welche dem biblischen Gottesbewusstsein nur einen rein geistigen Gottesbegriff entsprechend erklären, die werden wir an einem spätern Orte gern streng bei diesem Worte nehmen.

2. Gott ist schlechthin einzigartig und darum numerisch kurzweg der Eine, unicus und unus, als das überweltliche Ich, dessen die Welt ist. Was damit gemeint sei, den Inhalt des Begriffs der Ueberweltlichkeit Gottes, drückt das biblische Bewusstsein nur negativ und relativ aus: negativ, indem es alle Endlichkeit des weltlichen Daseins vom Wesen Gottes, der einfach schlechthin ist, verneint; relativ, indem es dieselbe auf ihn als den über sie Erhabenen, sie schöpferisch bedingenden Grund zurückbezieht. Die adäquate Fassung dieses Begriffs der Ueberweltlichkeit Gottes ist daher allerdings ein Problem, das uns schon das biblische Gottesbewusstsein stellt, dessen Lösung aber jenseits der Darstellung desselben liegt.

3. Die Einheit und Einzigkeit Gottes ist dem biblischen Bewusstsein so sehr selbstverständliche Voraussetzung, dass es dieselbe nur gelegentlich im Gegensatze zum Polytheismus ausspricht und betont, 5 Mos. 6, 4. Jes. 44, 6. 8. 1 Cor. 8, 4 ff. Jahve ist der Eigenname, mit dem für das hebräische Bewusstsein Gott selbst sich seinem Volke kundgethan hat, 2 Mos. 3, 14 ff. Geschichtlich aus dem hebräischen Bewusstsein als der Eigenname für Gott, über die bloss appellative Bezeichnung El hinaus erwachsen, drückt er aus, was jenem das Essentielle ist, durch das Gott wirklich Gott ist. Ueber die Aussprache und Etymologie von יהוה sollte kein Streit mehr sein, und nach der authentischen Auslegung von 2 Mos. 3, 14, aufgenommen Apoc. 1, 8, auch kaum darüber, dass es als Kal und nicht als Hiphil zu fassen sei. Die Einwendung, die Bezeichnung „der Seiende“ sei zu abstract, hat nur dann einigen Schein, wenn

Geschichte in der Schrift vorliegt und als dieses die Voraussetzung für das Neutestamentliche Gottesbewusstsein bildet.

man selbst erst den Begriff abstract fasst. Jahve ist der, der kurzweg, schlechthin, unbedingt, kurz absolut ist und dies, dass er das ist, auch überall und immerdar erweist. — Alle andern Gottesbenennungen sind Appellativa, die aber für das monotheistische Bewusstsein natürlich zugleich die Bedeutung des Eigennamens haben: nur der Eine Gott ist wirkliche Gottheit.

4. Anderweitigen überirdischen Wesen kommt jedenfalls keine religiöse Verehrung zu. — Dadurch, dass der Eine Jahve allein Gott ist und als solcher verehrt werden soll, ist die Existenz anderer überirdischer Wesen (*δῖι, δαίμονες* im Sinne der Naturreligion) nicht ausgeschlossen; allein sie sind, wenn auch überirdisch, doch nicht überweltlich, und darum essentiell nicht Gott. Auch die Engel nicht, die zum Haushalte Gottes gehören, geschweige denn andere. Im Alten Testamente werden die heidnischen Götter gern mit den Bildern, in denen sie verehrt werden, kurzweg identificirt und darum mit Ironie als Todte, Ps. 106, 28, als Nichtse, 3 Mos. 19, 4. Ps. 96, 5, verhöhnt, Jes. 40, 18 ff.; 44, 10 ff. Jer. 2, 26 ff. Ps. 115. Das spätere Judenthum, das mit der griechischen Götterwelt in nähere Berührung kam, sah in ihnen reale *δαίμόνια*, überirdische Wesen, die den Menschen von Gott abziehen und zum Götzendienste verleiten: die LXX übersetzen daher Ps. 96, 5 die Nichtse mit *δαίμόνια*; so nennt sie auch Paulus, 1 Cor. 8, 5; 10, 20.

§ 226. Der unmittelbarste Ausdruck für das überweltliche Wesen Gottes ist 1) negativ: seine Unsichtbarkeit für den Menschen, dem die überweltliche Herrlichkeit, *δόξα*, seiner persönlichen Subsistenzweise sich nur in verhüllendem Abglanz offenbart, und 2) positiv: sein Wohnen im Himmel, der als überirdische Welt local angeschauten Ueberweltlichkeit selbst.

1. Nur relative Unsehbarkeit für das irdische Auge (§ 216), nicht essentielle Unsichtbarkeit auch für eine übersinnliche Sinnlichkeit (§ 224). Dies ist auch durch Joh. 1, 18; 6. 46. 1 Joh. 4, 12. 20. Röm. 1, 20. Col. 1, 15. 1 Tim. 1, 16 nicht ausgeschlossen.

2. *Δόξα* bedeutet immer die das Wesen vollständig abspiegelnde Erscheinungsweise; die *δόξα Θεοῦ* die seinem einzigen Wesen als Gott zukommende Subsistenzweise als Ich; im Alten Testamente als reiner überirdischer Lichtglanz vorgestellt. Im Neuen Testamente ist diese *δόξα Θεοῦ* einerseits allerdings rein geistig verstanden von der vollen Offenbarung des Wesens Gottes in Christo; andererseits aber zugleich immer auch übersinnlich-sinnlich 1) von der Subsistenz Gottes für sich jenseits der Welt, 2) vom göttlichen Sein Christi

vor der Welt beim Vater, das auch während seines Erdenlebens gelegentlich in seinen Thaten durchbricht, 3) von seinem Sein beim Vater nach der Rückkehr aus der Welt, und endlich 4) von der Herrlichkeit, in welcher in der Endvollendung der Welt Gott den Seinen offenbar sein wird. So im paulinischen und im johanneischen Lehrbegriff.

2. Ueber den Himmel und seine durchgängige, dem Wesen der Vorstellung ganz entsprechende, Doppelbedeutung, einmal als überirdische andere Hälfte des Weltganzen, und zugleich immer auch als locale Anschauung der Ueberweltlichkeit, des unendlichen Seins Gottes gegenüber dem endlichen Welt-dasein, später an seinem Ort.

§ 227. Die Ueberweltlichkeit der persönlichen Subsistenz Gottes im Gegensatze zu dem als Zeitlichkeit und Räumlichkeit endlichen Dasein der Welt ist seine Ewigkeit und Allgegenwart: negativ als persönliche Erhabenheit über alle zeitliche und räumliche Schranke, positiv als Erfüllung aller Zeit und alles Raumes durch seine Wirksamkeit.

1. Die Ewigkeit Gottes ist seine Ueberweltlichkeit in Beziehung auf die Zeit-endlichkeit alles Weltlichen. Im Alten Testamente wird sie meist relativ oder negativ ausgedrückt: Jes. 44, 6. 1 Mos. 21, 33. Ps. 102, 25—28; bes. Ps. 90, 1—4. — Im Judentum der Apokryphen tritt das Bestreben nach abstracter Fassung Gottes in der Betonung der Ewigkeit als Endlosigkeit hervor: Sir. 18, 1; 42, 21. 2 Macc. 1, 25. 'Ο αἰώνιος (Tob. 13, 6: ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων) ist Gott als der die Welt und all ihre Zeitläufe setzende, ausfüllende und überdauernde. — Im Neuen Testamente in gleicher Weise: Apoc. 1, 8; 10, 6; 15, 7. Röm. 1, 23. 1 Tim. 6, 16. Im Neuen Testamente hat aber die Ewigkeit Gottes zugleich concretere Bedeutung gewonnen durch die ζωὴ αἰώνιος, die durch ihn in Christo den Gläubigen aufgeschlossen ist. Dies ist zunächst auch als zeitliche Endlosigkeit verstanden, 2 Cor. 4, 18; aber, besonders im johanneischen Lehrbegriff, von der extensiven Unendlichkeit zugleich auf die intensive zurückgeführt. Ζωὴ αἰώνιος ist das Leben καὶ ἔξοχόν, das der Vater ἐν ἑαυτῷ hat, Joh. 5, 26, das er substantiell selbst ist, und das er im Sohn auch den Gläubigen giebt.

2. Die Allgegenwart Gottes ist seine Ueberweltlichkeit in Beziehung auf die Raum-endlichkeit der Welt; zunächst auch negativ und relativ ausgedrückt; kein Raum fasst ihn ganz, Jes. 66, 1. 2. 1 Kön. 8, 27; er aber durchdringt allen Raum mit seinem Walten und Wissen: Jer. 23, 24. Ps. 139. Am. 9, 2—4. Weish. 1, 7; 12, 1. Apg. 17, 27 ff. Eph. 4, 6.

Da aber Gottes persönliches Ich doch unwillkürlich und nothwendig

irgendwo subsistirend vorgestellt wird, so bleibt immer auch ein sinnliches Moment in der Vorstellung von der Allgegenwart Gottes. Diesem dient zum unmittelbaren Ausdruck das Wohnen Gottes im Himmel, von dem aus Gott überall hinschaut und wirkt und Alles mit seinem Geist erfüllt: 1 Kön. 8, 39. Ps. 2, 4; 11, 4; 14, 2; 18, 7, 10; 33, 13; 113, 5, 6. Wie das Wohnen Gottes in seinem irdischen Heiligthume sich dazu verhalte, darüber ist 1 Kön. 8 der authentische Ausdruck des hebräischen Bewusstseins. So wie man dieses sinnliche Moment in der Vorstellung von der Allgegenwart Gottes fixirt, hebt es dieselbe freilich eigentlich auf: von der flüssigen Vorstellung wird es aber wieder zurückgenommen, ohne doch aufgehoben zu werden.

3. So schliesst die Schriftlehre für den Gottesbegriff allerdings das Problem in sich, Gottes Sein als den reinen Gegensatz zum Raum- und Zeitdasein, d. h. rein ideell zu denken; allein es ist noch nicht die Sache ihrer rein geschichtlichen Darlegung, die Lösung desselben selbst zu geben, oder ihr irgendwie vorzugreifen.

§ 228. Die Ueberweltlichkeit des Wesens Gottes spricht sich in den Eigenschaften aus, welche in seiner — nach Analogie der persönlichen Thätigkeit des Menschen angeschauten — activen Beziehung zur Welt sich erweisen und ihn als den Einen lebendigen, wahren Gott, den überweltlichen Herrn der Welt offenbaren.

1. Es wird viel damit gespielt, dass es nicht schriftgemäss, überhaupt nicht dogmatisch angemessen sei, die einzelnen Momente des sich offenbarenden göttlichen Wesens als Eigenschaften Gottes, die dadurch kund werden, zu expliciren. In dem Sinn, wie es hier geschieht, ist allerdings von Eigenschaften Gottes zu reden, und wenn die Aussagen des religiösen Bewusstseins in der Bibel in ihrem innern systematischen Zusammenhang sollen dargestellt werden, muss es in dieser Weise geschehn. Die formalen Bedenken gegen die Eigenschaftenlehre müssen oft sachlichen Verlegenheiten zur Deckung dienen. Was es damit auf sich habe, wird später zur Sprache kommen.

2. Das biblische Bewusstsein macht vollen Ernst mit der Auffassung Gottes als Persönlichkeit und darum auch mit der Analogie der persönlichen Geistesthätigkeiten des menschlichen Ich. Darum geschieht es ganz dem biblischen Bewusstsein gemäss, wenn die Anschauung vom überweltlichen Wesen Gottes einfach nach menschlicher Analogie an den verschiedenen Geistesthätigkeiten Gottes durchgeführt wird. Es handelt sich hier nur um die Fixirung der Hauptmomente, wie sie in der religiösen

Anschauung der Bibel vorliegen; dieselben reflexionsmässig zu bestimmen, werden wir später als die Aufgabe der kirchlichen Dogmatik antreffen.

§ 229. Das persönliche Selbstbewusstsein oder Gefühl Gottes erweist sich darin als überweltlich, dass er, obgleich sich selbst genug und für sich selbst nichts ausser sich bedürftig, also selig in sich^a), doch aus reinem Wohlgefallen die Welt geschaffen hat, sie als natürliche mit seiner Güte erfüllt^b) und als geistige mit seiner Liebe erfüllen will.

a) Ps. 50, 9ff. Hiob 41, 2. Jes. 40, 13ff. Röm. 11, 34. Apg. 17, 25. 1 Tim. 1, 11; 6, 15. — b) Ps. 33, 5; 36, 6ff.: 57, 11; 104; 105 etc.

Sachgemäss ist vom Selbstbewusstsein, vom unmittelbaren Fürsichsein Gottes auszugehen, da er als der überweltliche erst für sich vor aller Welt zu betrachten ist.

§ 230. Der Wille Gottes erweist sich als überweltlich in seiner Allmacht, kraft welcher er der alleinige und unmittelbare Grund für das Dasein der gesammten Welt ist, in deren von ihm gesetztem natürlichem Gang er unmittelbar und ohne Schranke waltet wie er will.

1 Mos. 1. Jes. 40, 12ff.; 44, 24. Jer. 32, 27. Ps. 33, 9; 115, 3; 135, 6; 148, 5. Luc. 1, 37. Mt. 19, 26. Röm. 4, 17; 11, 36. 1 Cor. 8, 6. 2 Cor. 6, 18. Apoc. 1, 8 etc. Phil. 2, 13. Joh. 5, 17.

Als biblische Anschauung von der Allmacht Gottes ist hier nur dieses, dieses aber uneingeschränkt auszusprechen. Alles, das Dasein und jederzeitige Sosein aller Dinge, hat seinen unmittelbaren Grund in dem Willen Gottes, dem daher jederzeit Alles möglich ist. Jede weitere Reflexion folgt erst in der Kirchenlehre nach.

§ 231. Die Intelligenz Gottes erweist sich als überweltlich in seiner Allweisheit und Allwissenheit. Die erstere besteht darin, dass das Dasein der Welt überhaupt und der Weltgang im Ganzen und Einzelnen von Gott zu seinen Zwecken geordnet ist und geleitet wird, welche Rathschlüsse Gottes aber für den Menschen über das hinaus, was Gott selbst ihm davon offenbaren will, unerforschlich sind.

Die Allwissenheit besteht darin, dass alles, was in der

Welt ist und geschieht, Gott in jedem Moment unmittelbar offenbar ist.

1. Die Allweisheit Gottes wird im Alten Testament hauptsächlich an den Werken der Schöpfung gepriesen (bes. in Jes., Jer., Pss., Hiob, Prov. 16, 4); im Neuen Testament wird sie speciell auf den Heilsrathschluss, seine Vorbereitung und Erfüllung bezogen, Röm. 11, 33 ff. Eph. 3. 9. 10.

2. Object der Allwissenheit ist Alles: das Aeussere und das Innere, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, gegründet auf Gottes Schöpferverhältniss zur Welt und auf seine Allgegenwart. Sie ist ein unmittelbares Schauen. Ps. 139; 7, 10; 11, 4; 94, 7 ff. Prov. 15, 3. 1 Kön. 8, 39. Jes. 46, 10. Mt. 10, 30. Röm. 8. 27. 1 Joh. 3, 20.

§ 232. In specieller Beziehung zur sittlichen Welt der nach seinem Bilde geschaffenen Menschheit erweist sich das überweltliche Wesen Gottes 1) als seine Heiligkeit, in der unbedingten Gültigkeit seines nur sich selbst gleichen Willens, den er dem Menschen als unverletzliches Gebot offenbart. — Dies die allgemein biblische Lehre.

Alttestamentlich offenbart sich Gottes Heiligkeit erst formal als überweltlich, sofern hier die einzelnen Gebote einfach dadurch, dass sie in positiver Satzung als Gottes Wille ausgesprochen sind, als heilig d. h. unverletzlich gelten, auch ohne dass ihr Inhalt aus dem übersinnlichen Geisteswesen Gottes und der gott-ebenenbildlichen Geistesbestimmung des Menschen hervorgeht.

Das Judenthum hat durch seine Satzung, mit der es das geschriebene Gesetz als mit einem „Zaun“ umgab, die Heiligkeit Gottes vollends ganz veräusserlicht.

Jesus ist nicht bloss reformatorisch von der jüdischen Veräusserlichung auf das Alttestamentliche Gesetz Gottes zurückgegangen; sondern er hat wesentlich über die ganze Alttestamentliche Fassung hinaus den Willen Gottes aus seinem eigenen Selbstbewusstsein der Gottessohnschaft heraus auch seinem Inhalte nach als absolut geoffenbart, d. h. aus dem Wesen Gottes selbst und aus der homogenen Geistesbestimmung des Menschen zu seiner Kindschaft.

Während aber das Judenthum diese Neutestament-

liche Offenbarung des göttlichen Willens und damit der Heiligkeit Gottes in Jesu Christo selbst wieder in wesentlich Alttestamentlicher Weise fasste, haben Paulus und Johannes sie principiell Neutestamentlich als Gesetz des Geistes und damit der Freiheit aus Christi Person und Werk abgeleitet.

1. In Beziehung auf das überweltliche Wesen Gottes, wie es sich in seinem allgemeinen Verhältniss zur Welt offenbart, hat der Neutestamentliche Glaube den Alttestamentlichen einfach zu seiner Voraussetzung, ohne dass durch sein Neues etwas Wesentliches daran wäre modificirt worden. Anders verhält es sich nothwendig mit denjenigen göttlichen Eigenschaften, die sich unmittelbar auf das religiös-sittliche Verhältniss zwischen Gott und Mensch beziehen, mit den darum sogenannten ethischen Eigenschaften Gottes. Hier musste in dem Maass, als der Neutestamentliche Glaube ein wirklich Neues ist, auch in der Auffassung Gottes nothwendig ein neues Moment auf der Voraussetzung des Alttestamentlichen eintreten; aus demselben Grunde, warum der specifische Unterschied der hebräischen Religion von jeder heidnischen sich am unmittelbarsten im Bewusstsein von der Heiligkeit Gottes ausprägt.

2. Nur formal absolut, abstract-überweltlich ist die Heiligkeit Gottes für das religiöse Bewusstsein, so lange das, was ihre unbedingte Forderung an den Menschen sei, für diesen noch bloss eine positive Satzung ist, dass Gott das und das befohlen habe, wobei äusserliche Ceremonialvorschriften gleich sehr heilig sind wie das Sittengebot, und dieses gleich sehr als von aussen befohlen erscheint wie jenes. Dieses aber macht wesentlich den Standpunkt der Alttestamentlichen Religion aus, deren eigentlichstes Wesen daher richtig als Gesetzesreligion bezeichnet wird. Dieser Grundcharakter der Alttestamentlichen Religion gegenüber der Neutestamentlichen wird dadurch nicht aufgehoben, dass auch dort das religiöse Bewusstsein, je lebendiger es ist, um so unmittelbarer dieses äusserliche Verhältniss zum heiligen Willen Gottes corrigirt und die Summe von Geboten und Vorschriften auf das der Liebe zu Gott concentrirt.

3. Die auch ihrem Inhalte nach absolute, d. h. mit seinem Wesen identische Heiligkeit Gottes offenbart sich gerade in der sittlichen Autonomie der Gotteskindschaft. Dies die wahre Bedeutung des *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* Jesu gegenüber dem positiven äussern Gebot nicht bloss der Satzung, sondern auch des mosaischen Gesetzes, Mt. 5.

4. Darum existirt für das Judenchristenthum aller Zeiten der specifische Unterschied zwischen dem Alttestamentlichen Verhältniss

zur göttlichen Heiligkeit und zwischen dem in Jesu Selbstbewusstsein aufgeschlossenen Neutestamentlichen nicht: es verhält sich zu dem, was Jesus in der Schrift sagt, gerade so, wie die Juden zu dem, was Moses gesagt hat, und wenn es das Neutestamentliche Stichwort vom Gesetze der Freiheit braucht, so ist dies ebensosehr nur als Stichwort entlehnt und ohne die volle innere Begründung, wie Jac. 1, 25.

§ 233. Gottes überweltliches Wesen gegenüber der sittlichen Welt erweist sich 2) in seiner Gerechtigkeit, mit der er seinen heiligen Willen als Vergeltung für die gesammte sittliche Welt in Kraft setzt. Ihr überweltlicher Charakter besteht darin, dass sie 1) nicht bloss eine richterliche, sondern der unmittelbare Ausdruck des persönlichen heiligen Wesens Gottes ist, und 2) dass sie sich schliesslich unbedingt vollzieht. — Dies die allgemein biblische Lehre.

Im Alten Testament wird die Gerechtigkeit Gottes zwar als unbedingte geglaubt, in ihrem Erweise jedoch noch nicht als wesenhaft überweltlich gefasst, sondern wesentlich in einer innerweltlichen und zwar überwiegend äussern Vergeltung gesucht. Dies führte aber den Glauben an ihre Unbedingtheit in unlösbare Conflict mit der Erfahrung, was im Judenthum mit zur Erwartung einer Lösung in der messianischen Zukunft drängte.

Der Neutestamentliche Glaube an den Eintritt der messianischen Erfüllungszeit in Jesu Christo schaut zwar auch den abschliessenden Vollzug der überweltlichen Gerechtigkeit Gottes in dem geschichtlich überkommenen Vorstellungsrahmen in die Zukunft hinaus; dass aber im Evangelium Jesu die Gerechtigkeit Gottes ihrem Wesen nach als wahrhaft überweltlich, d. h. als absolut, aufgeschlossen ist, liegt darin ausgedrückt, dass sie 1) mit Ausschuss aller Werkgerechtigkeit das innere Verhalten des Menschen zum heiligen Willen Gottes zum Objecte hat; 2) dass ihre göttliche Verwirklichung als in Christi Werk schon objectiv eingetreten und im Glauben dem inwendigen Menschen schon angeeignet angeschaut wird; 3) dass ihr Erweis als absolut bezeichnet wird, als Einschluss in die Herrlichkeitsoffenbarung Gottes und als Ausschuss von derselben, als ewiges Leben oder als Verdammniss des Menschen.

1. 2 Mos. 20, Hiob 34, 11, 12. Röm. 2, 1 ff. — Dass die Gerechtigkeit Gottes nicht bloss eine richterliche ist, die das Gesetz als Norm ausser sich hat, sondern dass sich in ihr die unverletzliche persönliche Heiligkeit Gottes erweist, spricht sich gerade in den anthropopathischen Ausdrucksweisen von Zorn und Eifersucht Gottes aus.

2. Der Alttestamentliche Glaube fasst Gottes Gerechtigkeit allerdings auch als absolut, sofern nichts sich derselben entziehn kann, und was sie zuteilt, worin es auch im Einzelnen bestehn mag, den Segen oder Fluch, d. h. den eigentlichen Werth oder Unwerth des Lebens ausmacht, vor dem jeder entgegengesetzte Schein verschwindet; allein er sucht ihren Erweis in einer noch wesentlich äusserlichen Vergeltung. Für's erste innerhalb des Erdenlebens, und zwar — denn dies für sich wäre noch nicht der Mangel an wahrhaft überweltlicher Fassung — wesentlich in äussern Gütern oder Uebeln des natürlichen Lebens, wenn auch die innern des Friedens oder Unfriedens (Jes. 48, 22) für das wirklich religiöse Bewusstsein nie fehlen. Für's zweite vollzieht sich für den Alttestamentlichen Glauben die Gerechtigkeit Gottes nicht durch die immanente Weltordnung, sondern durch eine persönliche, im Einzelnen frei mit dem Material der Welt schaltende Vergeltung.

3. Allein mit dieser Fassung der göttlichen Gerechtigkeit, eben weil sie noch nicht die wahrhaft absolute ist, trat die Erfahrung in Conflict. Wollte sich der Glaube an dieselbe gleichwohl behaupten, so musste er Auskünfte suchen: der Schein kann trügen; die Vergeltung kommt bis zum Ende schon noch nach; Uebel ist Prüfung für den Frommen, und ganz rein ist auch der Fromme nicht; der Einzelne ist nicht vereinzelt zu nehmen sondern als Glied seines Geschlechtes. Reichte dies alles nicht aus — und es reicht nicht für alle Erfahrungsfälle aus —, so konnte der Glaube sich nicht anders helfen, als dass er einfach den Zweifel niederschlug: Hiob. Jer. 31, 29 ff. Ez. 18, 2 ff. Allein dabei stehn zu bleiben erforderte eine grosse Energie des religiösen Bewusstseins. Naturnothwendig wurde der Alttestamentliche Vergeltungsglaube daher weiter gedrängt: entweder zum selbstgerechten Nachhelfen im eigenen Urtheil, oder zum Schiffbruch am Glauben, oder zum Hinausgreifen in die Zukunft. Alles drei finden wir im Judenthum. Die nächste positive Weiterentwicklung war das Hinausverlegen des absoluten Vollzuges der göttlichen Gerechtigkeit in die Zukunft, was ein Hauptmoment der messianischen Idee ausmacht.

4. Dass die reale Ueberweltlichkeit, d. h. die wahre Absolutheit, über die bloss formale, abstract sinnlich vorgestellte hinaus, in den als specifisch neutestamentlich bezeichneten Momenten beruhe, ist erst in späterm Zusammenhang auszuführen. Dass aber diese Momente das innerhalb des aus dem Judenthum stammenden Vorstellungsrahmens doch

wesentlich Neue des Neutestamentlichen Glaubensbewusstseins von der göttlichen Gerechtigkeit ausmachen, zeigt sich schon darin, dass sie zwar durchweg im Neuen Testamente vorkommen, specifisch aber gerade in den Lehrbegriffen ausgeprägt sind, die das Neue der Gottesoffenbarung in Christo auch principiell fassen, im paulinischen und im johanneischen.

§ 234. Gottes überweltliches Wesen gegenüber der sittlichen Welt erweist sich aber über die blosse Gerechtigkeit hinaus und als deren positive Vollendung 3) in seiner Gnade, in der Gott die dem Menschen als endlicher Creatur von Haus aus und immer anhaftende Unzulänglichkeit seiner überweltlichen Heiligkeit gegenüber selbst an ihm aufhebt und ihm rein aus sich selbst das, was allein vor ihm besteht, verleiht. — Barmherzigkeit und Langmuth sind einzelne Momente der göttlichen Gnade: die erstere in Beziehung auf das Elend des Menschen ausser Gott, die letztere in Beziehung auf den Widerstand des natürlichen Menschen gegen ihn. — Dies die allgemein biblische Lehre.

Der wesentliche Unterschied des Alten und des Neuen Testaments in Beziehung auf die Gnade Gottes bezieht sich nicht auf ihr Wesen als Eigenschaft Gottes, sondern nur auf ihre Erweisung an der Menschheit: dass sie 1) im Alten Testament als göttliche Aufhebung des Zwiespaltes zwischen dem natürlichen Menschen und Gott stets als eine nur verheissene und gehoffte, im Neuen Testamente dagegen als in dem Sohn Gottes aufgeschlossen erscheint; womit 2) die Verschiedenheit der Bedingungen für den Menschen, ihrer theilhaft zu werden, zusammenhängt.

Dass das Alte Testament nur einen gerechten, und erst das Neue Testament einen gnädigen Gott lehre, diese Gegenüberstellung ist eine oberflächliche Verkennung des biblischen Gottesbewusstseins. Im Alten Testament ist die Gnade Gottes, und zwar in der angegebenen Bestimmtheit, eine Cardinalidee des ganzen religiösen Pragmatismus; ebenso gut wie im Neuen Testament die Gerechtigkeit Gottes die durchaus nothwendige Voraussetzung der Gnade, welche letztere ja von Paulus die in Christo offenbarte Gerechtigkeit Gottes genannt wird, Röm. 3, 21 ff. Die Gerechtigkeit Gottes duldet nichts seiner Heiligkeit Widerstrebendes und hebt es auf; die Gnade ist nur die Kehrseite: Gott giebt, indem er es aufhebt, dem aus sich unvermögenden und unzu-

länglichen Menschen das allein wahre Leben, das vor ihm besteht. Als gerechter verneint Gott die Sünde; aber als gnädiger löst er selbst den Sünder von ihr ab, Ps. 51. Mich. 7, 18 ff. Jes. 57, 15. Ez. 33, 11. Die classische Stelle für den hierin wurzelnden Pragmatismus in der Auffassung der Geschichte des Volkes Gottes: 4 Mos. 14, 11 ff.

§ 235. In Jesu Christo, als dem Sohn, hat sich endlich das überweltliche Wesen Gottes vollständig in der Welt geoffenbart als Vaterliebe, in welcher er sein eigenes überweltliches seliges Leben an die Menschheit aufgeschlossen hat. Darin tritt zugleich der ewige Grund für die Weltschöpfung und der Zweck der Weltregierung an den Tag und in die Erfüllung. Die Liebe ist das erst Neutestamentlich geoffenbarte wahre Wesen der Gnade, wie sie auch dem sündigen Menschen immer zuerst als Gnade entgegentritt.

Daher 1 Joh. 4, 8 geradezu: *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.*¹⁾

3. Das Thun und das Werk Gottes.

236. Das überweltliche Wesen Gottes offenbart sich in seinem Thun. In ihm ist der alleinige Grund und Zweck für das gesammte Dasein der Welt zu suchen.

Als Liebe hat Gott von Ewigkeit ein Reich gewollt, in welchem seine überweltliche Herrlichkeit sich auch ausser ihm als seine *δόξα* abspiegle.

Als Allmacht hat er darum die Welt in's Dasein gerufen zum Schauplatz dieses Reiches seiner Herrlichkeit, und in ihr den Menschen als geistbegabtes Wesen zu seinem creatürlichen Abbild.

Allweise und allgütig erhält und regiert er die Welt in ihrem Dasein und Gang auf die Erfüllung jenes Zweckes hin.

Als heiliger hat er dem Menschen seinen Willen zum Gebot des Lebens geoffenbart, und lässt als gerechter es ihm werden, wie er es darnach verdient.

¹⁾ Dies das Wahre an Ritschl's Ausgang von der in Jesu geoffenbarten Liebe Gottes für den christlichen Gottesglauben. Verkehrt aber ist es — einfach die Pyramide auf die Spitze gestellt —, darum den theologischen Gottesbegriff von der Liebe aus rückwärts zu deduciren.

Aber als gnädiger will er seinen ewigen Liebeswillen an der Menschheit erfüllen, ohne ihr eigenes Vermögen und gegen ihr eigenes Verdienen seiner Gerechtigkeit gegenüber.

In Jesu, als seinem Sohn und darum als dem schon von Anfang der Offenbarung seines Heilswillens an verheissenen Christus, ist seine Liebe selbst in die Welt eingetreten zur Vermittlung der Gnadenerfüllung seines ewigen Lieberathschlusses mit der Welt.

Am Ende der Tage endlich wird er mit der vollendeten Offenbarung seines Sohnes in der Welt auch die volle Erfüllung seines ewigen Rathschlusses mit der Welt eintreten lassen und in dem ewigen Reich seiner Gnade seine Herrlichkeit vollkommen offenbaren.

Dies der Grundriss der Neutestamentlichen Lehre von der Selbstoffenbarung Gottes vom ersten bis zum letzten Moment, deren Voraussetzung die Alttestamentliche ist: die Explication des *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*, Röm. 11, 36. Die Nuancirungen einzelner Punkte in den verschiedenen Neutestamentlichen Lehrbegriffen sind accidentieller, nicht essentieller Natur und kommen erst später an ihrem Ort in Betracht. — Dieser in der Schrift sich documentirende Gottesglaube schliesst für eine wissenschaftliche christliche Glaubenslehre das Problem in sich: alle Momente des Weltprocesses, der im endlichen Geiste sein Zweckobject und in dessen subsistentieller Lebensgemeinschaft mit Gott sein immanentes Ziel hat, als die Selbstoffenbarung Gottes als des absoluten Geistes zu begreifen.

§ 237. Gott hat alles, was ausser ihm existirt, in's Dasein gerufen durch sein Wort, die unmittelbare Aeusserung seines Willens. — Das Walten des persönlich ausserweltlichen Gottes in der durch sein Wort geschaffenen Welt geschieht im Allgemeinen durch seinen Geist, die von ihm ausgehende, in der gesammten natürlichen und sittlichen Welt alles gottgewollte Leben wirkende Lebenskraft.

1. 1 Mos. 1. Ps. 33, 9. Röm. 4, 17. Hebr. 11, 3. — So wie das Wort, zunächst einfach nach Analogie des Menschen als die unmittelbare persönliche Willensäußerung Gottes vorgestellt, durch die Reflexion zu einem eigenen aus Gott herausgesetzten Wesen, einer Hypostase personificirt wird (§ 238), tritt dann natürlich diese an die Stelle und wird

als die persönliche Vermittlung der Welterschöpfung angeschaut, als der, durch den Gott alles geschaffen: Joh, 1. 3.

2. Wie von der ganzen Person des Menschen der Geist in ihm unterschieden wird, so kommt es der Vorstellung auch ganz unabweislich (1 Cor. 2, 11), von Gottes persönlichem Insichsein, das doch immer unwillkürlich irgendwie und irgendwo, also sinnlich-übersinnlich, ausserhalb der Welt vorgestellt wird, seinen Geist zu unterscheiden, durch den er sich in der Welt als den erweist, der er ist, als den wahrhaft überweltlichen, d. h. als den, der immer und allenthalben die Macht über die Welt hat. So wie Gott weder deistisch als bloss abstract-überweltliches, d. h. jenseits der Welt abgeschlossen für sich existirendes höchstes Wesen, noch als bloss mythologisches Naturwesen angeschaut, sondern als der Eine, lebendige, überweltliche Herr der Welt geglaubt wird — dies macht aber in diesem doppelten Gegensatze das Wesentliche des biblischen Gottesglaubens aus —: so giebt sich die Unterscheidung des innerweltlich waltenden Geistes Gottes von seinem ausserweltlichen Ich mit psychologischer Nothwendigkeit, ohne dass darum schon die Reflexion gleich noch einen Schritt weiter zu gehn und diesen Geist auch irgendwie hypostatisch von Gottes Ich zu unterscheiden veranlasst wäre. Der Alttestamentliche Glaube hat diese Veranlassung nicht gehabt. Wo sie für den Neutestamentlichen hervortritt, davon nachher.

3. Die Erörterung, wie geistig die Vorstellung des Geistes Gottes im Sinn der biblischen Autoren zu denken sei, gehört nicht hierher, eben weil diese Reflexion nicht selbst, sondern nur als Problem für uns in ihrem Sinn liegt.

§ 238. Neben einzelem unmittelbar persönlichem Eingreifen lässt im Alten Testamente Gott seinen Willen in der Welt gelegentlich auch durch eigene persönliche überirdische Wesen, die Engel, ausrichten, die im Judenthum constanter und mit Namen hervorzutreten anfangen. Ebenso fängt das Judenthum, namentlich das alexandrinische, an, sich das Walten Gottes in der Welt überhaupt durch besondere persönliche Hypostasen göttlichen Wesens vermittelt zu denken: die Weisheit, das Wort, und beide vereint im Logos.

Hier sind nur die Hauptpunkte zu fixiren, für welche die biblische Theologie den exegetischen und historischen Nachweis zu leisten hat.

1. Nach dem biblischen Gottesglauben greift Gott gelegentlich unmittelbar persönlich in die Welt und ihren Lauf ein. In einzelnen Fällen ist aber schwer, oft gar nicht zu entscheiden, ob es im Sinn der Autoren sei, dabei an ein wirklich unmittelbar persönliches Auftreten und Handeln Gottes zu denken, oder an ein irgendwie vermitteltes. Man kann nur sagen: es ist eine über das biblische Bewusstsein hinausgehende Verstandesreflexion, das eine oder das andere zur durchgehenden Theorie zu machen.

2. Bis zum Exil treten im Alten Testament Engel (über deren Wesen nachher) nur gelegentlich und vorübergehend als Boten und Vollstrecker des göttlichen Willens in der Welt auf, indem sie Gutes und auch Uebles bringen, so weit dieses nämlich von Gott verhängt ist; sie selbst aber treten desswegen noch nicht als gute und böse auseinander. Erst vom Exil an tritt diese Unterscheidung hervor und zugleich eine constantere Organisation der Engel nach Rang, Verrichtung und Namen zur ständigen Vermittlung des Wechselverkehrs zwischen Gott und der Welt. Geschichtlich ist diese Veränderung die Wirkung der Bekanntschaft mit der persischen Religion gewesen, während zugleich die abstracter werdende Gottesvorstellung im Judentum das Bedürfniss nach Mittelwesen zur Vermittlung des Wechselverkehrs von Gott und Welt hervorrufen musste.¹⁾

3. Wie die Vorstellung der Engel für die populäre Anschauung, so war die Personification von Momenten des göttlichen Wesens zu eigenen göttlichen Hypostasen eine mehr philosophische Befriedigung dieses Bedürfnisses. Eine natürliche Combination von beidem war es bei Philo, die Engel als *λόγοι* zu fassen, in welchen wieder die einzelnen Momente des Einen *λόγος* hypostatisch auseinander treten.

§ 239. Mit dem, dass — Neutestamentlich — in der Person Jesu als des Sohnes Gottes die volle Offenbarung Gottes an die Welt nun selbst in sie eingetreten ist und sich an sie aufgeschlossen hat, musste, so wie dies als eine wirklich neue Offen-

¹⁾ Immerhin interessant ist es, in einzelnen Punkten sehr fein und wahr, als Ganzes aber rein gemacht, wie der geistreichste der modernen absoluten Bibliker, v. Hofmann, Schriftbeweis I, S. 314—403, die biblische Engellehre in ein System zu bringen weiss, wobei er die von der historischen Kritik aufgedeckten Veränderungen in der biblischen Vorstellung, welche die Apologetik ehemals durch Dick und Dünn leugnete, immer soweit zugesteht, als er sie nachträglich wieder illusorisch und für seinen Offenbarungsstandpunkt unschädlich zu machen weiss.

barung Gottes gegenüber der zwar auf sie vorbereitenden aber in ihr aufgehobenen Alttestamentlichen principiell aufgefasst wurde, consequent auch das persönliche Ich Christi selbst als vor- und überweltliches göttliches Ich erfasst werden, dem nun, um seinen persönlichen Eintritt in die Welt als die Erfüllung der vorausgehenden vorbereitenden Offenbarungen Gottes zu fassen, ebenfalls die Vermittlung des Waltens Gottes in der Welt überhaupt zugeschrieben werden musste. Damit ergab sich von selbst, dass nun für den christlichen Glauben der Inhalt des schon vorher entstandenen Logosbegriffes mit dem des Ich's Christi zusammenfiel, und dass bei alexandrinischer Bildung der Logosbegriff selbst geradezu auf die Person Christi übertragen wurde.

Den Uebergang zu dieser metaphysischen Auffassung der Person Christi bildet die Lehre des Apostels Paulus; zur vollen Ausprägung ist sie gekommen im johanneischen Lehrbegriff.

Dies ist der innere Grund, warum die Uebertragung dessen, was das alexandrinische Judenthum an seinem Logosbegriff hatte, auf das Ich der Person Jesu Christi sich von selbst ergeben musste, sobald die Offenbarung Gottes in ihm als ein principiell Neues gegenüber der Alttestamentlichen aufgefasst wurde. Auch wo bei palästinensisch rabbinischer Bildung der Name des Logos noch ausblieb, musste doch das Wesentliche seines Inhaltes, persönlicher Inbegriff und Vermittler aller Gottesoffenbarung zu sein, sich für das präexistirende Ich Christi einstellen. Dass dann der philosophische Begriff des Logos bei der directen Anwendung auf das Ich einer historischen, in concreter Bestimmtheit gegebenen Person, von den historischen Thatsächlichkeiten aus, was diese Person wirklich gewesen war und wodurch sie diesen Glauben erzeugt hatte, wesentliche Modificationen erfahren musste — wie dies bei der johanneischen Logoslehre im Vergleich zu der philonischen wirklich der Fall ist —, das war natürlich. An den Strohalm dieses natürlichen Unterschiedes sollte sich aber kein absoluter Bibliker mehr halten wollen, um die Herleitung des Logosnamens bei Johannes aus der ausserbiblischen Quelle des Philo zu bestreiten.

§ 240. Damit trat dann aber auch der Geist, das Neutestamentliche Offenbarungsprincip in der Gemeinde Christi, als ein

von Gott dem Vater und dem Ich Christi als dem Sohne persönlich unterschiedenes göttliches Ich hervor, — womit der Grund gelegt war für die trinitarische Auffassung des Einen überweltlichen Gottes.

Auch Neutestamentlich ist der h. Geist zunächst die von Gott ausgehende, nicht persönlich vorgestellte Lebenskraft. Da er nun aber specifisch als die wirkende Kraft persönlichen Kindschaftslebens in den Gläubigen aufgefasst wurde, die an der Stelle des erhöhten Christus in ihnen die Kindschaft besiegelt, so musste es von selbst kommen, dass der Hypostasirung des Geistes Gottes als des Gottessohnschafts-principes in der Person Jesu Christi zu einem präexistenten Ich des Sohnes Gottes, auch die Hypostasirung des h. Geistes als des Gotteskindschafts-principes in den Gläubigen nachfolgte. Auch hievon findet sich der Ansatz schon bei Paulus, vgl. bes. Röm. 8, 14 ff. 26. Bei Johannes vollendet sich dieser Hypostasirungsprocess. 1 Joh. 2, 20. 27 wird der h. Geist zwar noch als *χρῆσμα* bezeichnet, während Christus der *παράκλητος* beim Vater ist; als *ἄλλος παράκλητος* aber, von dem verklärten Sohn an seiner Stelle gesendet, Joh. 14, 16, 26; 15, 26; 16, 7, ist er nun entschieden ebenfalls göttliche Hypostase, und zwar datirt dieses hypostatische Hervortreten des Geistes von der Rückkehr des Sohnes zum Vater, Joh. 7, 39. Das spätere trinitarische Einschleusen 1 Joh. 5, 7 hat daher doch wenigstens den passendsten Ort im Neuen Testament, im johanneischen Lehrbegriffe, gesucht. Die trinitarische Auffassung Gottes war somit ein in der Schriftlehre wurzelndes Problem, zu dem sich aber innerhalb ihrer selbst erst die Ansätze ausgesprochen finden.¹⁾

§ 241. Die Welt, d. h. alles was als Raumexistenz und Zeitprocess da ist, hat nur durch Gottes Willen Dasein, und steht dadurch von vornherein in einem doppelten Verhältniss zu Gott: in einem positiven und in einem negativen.

Einerseits ist sie als die von Gott in's Dasein gerufene und im Dasein erhaltene Naturvoraussetzung für das creatürliche Eben-

¹⁾ Wie v. Hofmann a. a. O. I, S. 201 es in seiner Weise ausdrückt: „dass Vater, Sohn und Geist nie in den einen Namen *ὁ θεός* zusammengefasst werden, sondern *ὁ θεός* immer den Vater bezeichnet, hat seinen Grund darin, dass die Aussage der Schrift von der göttlichen Dreieinigkeit eben nur Ausdruck der heilsgeschichtlichen Gegenwart ist.“

bild Gottes, das Zweckobject der Schöpfung, der Schauplatz seiner Ehre, fähig und bestimmt durch Gott zum Boden der Offenbarung seiner $\delta\acute{o}\xi\alpha$ verklärt zu werden.

Andrerseits, Gott gegenüber, ist sie zwar nicht nichts, aber in sich selbst nichtig: ihrem Stoff und ihrer Formgestaltung nach hat sie die der Subsistenzweise Gottes entgegengesetzte Qualität der Sichtbarkeit, der materiellen Sinnlichkeit, der Wandelbarkeit und Vergänglichkeit. Wo dieses dem Wesen Gottes entgegengesetzte Wesen der Welt sich ethisch, in dem doch nach Gottes Ebenbilde geschaffenen Geiste, Gott gegenüber geltend macht, da und insoweit ist sie das Unheilige, Widergöttliche, als welches sie daher auch die Aufhebung durch Gottes Gerechtigkeit zu erfahren hat. — Dieses Wesen der Welt in seinem negativen Verhältniss zum Wesen Gottes, sowohl natürlich als ethisch, macht den biblischen Begriff des Fleisches aus.

1. Dieses Doppelverhältniss der Welt zu Gott, beide Momente immer mit einander, eins durch das andre mitbestimmt, gehört durchaus wesentlich zum Charakter der biblischen Religion. Weder Weltvergötterung noch Weltvernichtung, sondern Weltüberwindung und Weltverklärung ist ihre Tendenz.

2. Dass der alexandrinische Hebräerbrief insofern mehr eine dualistische Färbung an sich trägt, dass er den Gegensatz zwischen dem gegenwärtigen vergänglichen und dem künftigen Verklärungszustande der einen Welt Gottes mehr, als sonst geschieht, in Form eines Gegensatzes zweier Welten übereinander, einer obern und einer untern, einer ewigen und einer vergänglichen auffasst, ändert an dem durchgehenden Neutestamentlichen Weltanschauung nichts; ebenso wenig, dass im johanneischen Lehrbegriff, seiner formalen Eigenthümlichkeit gemäss, das Moment des negativen Verhältnisses zwischen Gott und dem $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ mit abstract principieller Schroffheit ausgesprochen erscheint. Wer vollends aus den synoptischen Aussprüchen und aus den paulinischen Stellen, welche die Weltverneinung mit aller Schärfe eines durchschlagenden religiös-sittlichen Principes ausdrücken, nur eine abstract-dualistische Gesamtweltanschauung herauszulesen weiss, der verräth bloss, dass er selbst nur abstract zu denken, isolirt mit einzelnen Vorstellungen zu rechnen und nicht die verschiedenen Momente Einer Anschauung wirklich geistig zusammenzufassen im Stande ist.

§ 242. Die Vorstellung vom Weltganzen in der Bibel ist die allgemeine ante-copernicanische, welche die Erde, den Schauplatz des Menschen, für den Mittelpunkt der Welt überhaupt nimmt. Der Himmel über ihr und die Unterwelt unter ihr sind beide, sofern sie durch Gott geschaffen sind, auch Theile der Welt: aber so, dass der Himmel für sich, der Erde gegenüber, zugleich dem überweltlichen Sein Gottes in seiner Beziehung zum Welt-dasein überhaupt zur localen Anschauung und zum Ausdrucke dient; die Unterwelt dagegen für sich zugleich das Nichtmehrdasein local darstellt. Die Erde aber, die eigentliche Welt, ist, in der Einheit beider Momente des Verhältnisses der Welt zu Gott, für sich nichtig, aber zum Schauplatz des Reiches Gottes bestimmt und erklärbar.

Die physicalische Vorstellung vom Weltganzen ist weder unmittelbar Eins mit der religiösen Weltanschauung, wie die Einen es kurzweg nehmen; noch ist sie aber auch so unwichtig und ohne Einfluss für dieselbe, wie die Andern sich gern einreden; denn die Vorstellung vom Weltganzen giebt dem religiösen Bewusstsein den natürlichen Anschauungsrahmen für seinen geistigen Gehalt, die religiöse Wechselbeziehung zwischen Gott und Welt. Unter diesem Gesichtspunkte haben wir hier einfach die biblische Anschauung in ihren Grundzügen objectiv treu wieder zu geben.

§ 243. Der Himmel ist einerseits, wiefern er für die Sinne da ist, auch Theil der Welt, der überirdische; andererseits aber verunendlich er sich zur localen Anschauung der Ueberweltlichkeit Gottes. Darum schliesst er auch die Anschauung des göttlichen Endzieles der Welt, speciell des Ebenbildes Gottes auf Erden, des Menschen, in sich als Himmelreich.

Der Streit „bibelgläubiger“ Theologen, ob der Himmel nur einen überirdischen Theil der Welt oder die Ueberweltlichkeit selbst bedeute, verräth bloss, das sie für's erste das Wesen der Vorstellung nicht beachten, und für's zweite mit ihrer unwillkürlich doch auch modernen Weltanschauung der naiven biblischen Anschauung gegenüber in Verlegenheit sind. Der Himmel ist in der Bibel beides und zwar so: der natürliche Himmel, als die überirdische Weltregion, erweitert sich für die alte Anschauung ganz einfach und geradlinig zur Anschauung des religiösen Himmels, des überweltlichen Seins Gottes und des Seins bei

Gott. Die Vorstellung schaut den reinen Gegensatz von endlich und absolut, von sinnlich und geistig, selbst wieder abstract-sinnlich an. Für eine solche abstract sinnliche Anschauung des religiösen Himmels bot aber die antike Vorstellung vom Weltganzen in geradliniger Erweiterung des natürlichen Himmels über seine wahrnehmbaren Gränzen hinaus die unmittelbare natürliche Anschauung. Für das moderne Bewusstsein dagegen, dem die Welt eine Unendlichkeit einzelner Weltkörper und Weltkörpersysteme im unendlichen Raum ist, wo es kein Oben und Unten giebt, kann die nur in's Unendliche erweiterte Anschauung des natürlichen Himmels für das überweltliche, ewige, allumfassende Sein Gottes bloss noch ein bewusstes Bild sein, eine locale Anschauung für das wesentlich Illocale. Die nun, welche einerseits auch so denken müssen, andererseits aber doch zugleich die biblische Anschauung direct festzuhalten für Glaubenspflicht ansehen, leugnen entweder, dass der Himmel in der Bibel überhaupt irgendwo den Gegensatz zum Welt-dasein als solchem, die Ueberweltlichkeit des Seins Gottes und des Daseins bei Gott bezeichnen solle; oder sie leugnen umgekehrt, dass unter dem Himmel in der Bibel (ausser etwa, wo von den Vögeln des Himmels etc. die Rede sei) der wirklich natürliche astronomische Himmel als der bloss über der Erde befindliche andere Theil des Weltganzen zu verstehn sei; oder — da beides gleich sehr doch gar zu offenkundig aller vernünftigen Auslegung einzelner Bibelstellen widerspricht — sie schweben fortwährend haltlos zwischen halb bildlicher und doch wieder halb eigentlicher Fassung in der Mitte, in unfassbare Phrasenwolken gehüllt, und verbauen sich und Andern damit gerade das eine, um das es sich vernünftiger Weise allein handeln kann und was auch sie eigentlich wollen: die allseitige Würdigung der naiven antiken Weltanschauung für den Ausdruck des religiösen Bewusstseins vom festen Boden der modernen, wissenschaftlich errungenen, nüchternen Naturschauung aus. Nur Wenige sind kühn genug, theosophisch aus einzelnen biblischen Anschauungen und Bildern sich ernstlich ein Weltgebäude mit überirdischen Himmeln zusammen zu phantasiren, von dem aus sie dann der gesammten modernen Weltanschauung spotten.

§ 244. In dieser Doppelbedeutung ist daher auch der Himmel der angemessene Wohnsitz der heiligen Engel: überirdischer Wesen, die einerseits, als geschaffen, im Unterschied vom substantiell göttlichen Wesen, auch zur Welt gehören und das gegenwärtige überirdische Reich Gottes ausmachen; andererseits aber für den Menschen bloss als die Ausrichter des Willens Gottes an die Welt und als die idealen Vorbilder seiner eigenen Bestimmung in Betracht kommen.

1. Der gleiche fruchtlose Streit der „bibelgläubigen“ Theologen wiederholt sich bei den Engeln der Bibel. Sind sie bloss überirdische, oder geradezu überweltliche Wesen? In jedem Fall sind sie himmlische Wesen, und damit eben beides. Zunächst bloss überirdische; wenn auch unendlich reiner und heiliger als der Mensch, und in dieser Beziehung seine Vorbilder, sind sie doch vor Gott nicht rein und vollkommen, Hiob 4, 18, also in dieser Beziehung nur unendlich über den irdischen Menschen erhaben, aber nicht absolut ihm gegenüber. Auf der andern Seite aber erhalten sie wesentlich die Eigenschaft der Ueberweltlichkeit dadurch, dass sie nicht für sich, sondern nur als Ausrichter des göttlichen Willens (und zwar im ältern Hebraismus nur als gelegentliche, erst im Judenthum als mehr organisirte) in Betracht kommen. Als göttliche Boten (*ἄγγελοι*) erscheinen sie nicht aus einer andern Welt, sondern aus der andern Welt, aus dem Himmel Gottes in dieser Welt. Sie sind wesentlich *πνεύματα λειτουργικά*, dienende Geister, zum Dienste Gottes für die Seinen in der Welt, Hebr. 1, 14. Darum stehn sie, obgleich für ihre Person unendlich höher, doch wesentlich unter dem Menschen, weil sie nur zur Vermittlung des göttlichen Heilzweckes für diesen, das creatürliche Ebenbild Gottes, bestimmt sind. Diese Doppelstellung der Engel giebt der „schriftgläubigen“ Theosophie Veranlassung zu den tief Sinnigsten Speculationen. In Wahrheit ist sie gerade der einfachste und lehrreichste Ausdruck der doppelten Bedeutung, die den Engeln im biblischen Bewusstsein durchgängig zukommt und zwar so, dass die eine unmittelbar in die andere übergeht. Dies ist dem biblischen Bewusstsein mit seiner Doppelvorstellung vom Himmel ganz natürlich. Die Unterscheidung kommt ihm gar nicht zu Sinn. Das moderne Bewusstsein dagegen muss sofort unterscheiden: sind die Engel Weltwesen eines andern Weltkörpers? wodurch sie zum Gegenstand der Naturwissenschaft werden, sei's nun als naturwissenschaftliche Hypothese für andere Weltkörper, sei's nun als naturhistorische Phänomene in unsrer Welt; oder sind sie rein religiöse Grössen, Vermittlungen des religiösen Verkehrs zwischen dem ewigen und allgegenwärtigen Gott und dem creatürlichen menschlichen Geiste? Diese Unterscheidung drängt sich dem modernen Bewusstsein mit Nothwendigkeit auf. Sie in das biblische Bewusstsein zurücktragen, heisst dieses alteriren; ein Gemisch von beiden aber alterirt beides, das biblische und das moderne Bewusstsein.

2. Mit der vorigen Frage, ob die Engel in der Bibel überirdisch oder überweltlich seien, fällt die andere nicht ganz zusammen, obgleich sie mit ihr meist zusammengekommen wird: ob die biblischen Engel reine, leiblose Geister seien, bloss fähig behufs der Erscheinung für Menschen vorübergehend eine Leibhülle anzunehmen? oder ob

man sie an und für sich mit einem überirdischen Lichtleibe bekleidet vorzustellen habe? Diese zweierlei Fragen fallen nicht ganz zusammen; denn auch als leiblose Geister könnten die Engel darum doch als bloss überirdische und nicht geradezu rein überweltliche Wesen angeschaut werden. Gleichwohl ist die Antwort auf diese Frage für das biblische Bewusstsein dieselbe wie für die vorige: diese Unterscheidung besteht für dasselbe gar nicht, wie für uns. Auch als *πνεύματα* bezeichnet, werden die Engel doch immer eben irgendwo und irgendwie vorgestellt in einer pneumatischen Leiblichkeit, die aber in allem, was von ihr ausgesagt wird, sofort in's Gegentheil von realer Leiblichkeit ausschlägt.

3. Dass die Engel in der Bibel eine Geschichte haben, wurde schon erwähnt (§ 238). Die Bibelgläubigkeit hat sich zur theilweisen Anerkennung dieser Thatsache erst dann herbeigelassen, nachdem sie auffindig gemacht hat, wie die Geschichte des menschlichen Glaubens an Engel vielmehr im Licht einer Offenbarungsgeschichte der Engel selbst aufzufassen sei.

§ 245. Die bösen Engel, Dämonen, — die erst nach-exilisch als solche hervortreten anfangen, und von deren überirdischer Geschichte im Neuen Testament nur vorausgesetzt ist, dass sie ursprünglich gut geschaffene aber dann gefallene Geister sind — erscheinen als rein widergöttliche, immerhin aber wider ihren eigenen Willen Gott dienende Weltwesen, die als solche das Wesen der Welt nach der negativen Seite, in ihrem negativen Verhältniss zu Gott, persönlich darstellen. Unter ihrem Haupte, dem Satan, bilden sie ein überirdisches Gegenreich gegen Gott. Seit ihrem Falle sind sie nicht mehr im Himmel als dem Wohnsitz Gottes; sondern theils hausen sie nur noch im Himmel als überirdischer Weltregion, von wo aus sie unter Gottes Zulassung auf die Menschenwelt einwirken, geistig zur Widergöttlichkeit verführend, leiblich quälend; theils, sofern sie von Gott schon gerichtet und zur bloss noch passiven Strafexistenz ihrer Widergöttlichkeit verurtheilt sind, befinden sie sich bereits in der untersten Unterwelt, ihrem ewigen Bestimmungsort, dem localisirten ewigen Tode.

1. Mit der Geschichte des Satan's verhält es sich vollends so, wie vorhin (§ 244, 3) bemerkt worden: die in der Schrift documentirt vorliegende Geschichte des menschlichen Glaubens an böse Engel, speciell

an den Satan, welche erst durch die Beiziehung der allgemeinen Religionsgeschichte ihr rechtes Licht erhält, wird von der Bibelgläubigkeit nur so weit anerkannt, als sie in derselben eine supranaturale Offenbarungsgeschichte des Satan's selbst glaubt nachweisen zu können.

2. Der Streit, ob der Satan mit seinen Engeln gegenwärtig eigentlich im Himmel oder in der Hölle zu suchen sei — denn dass sie am Anfang im Himmel waren und am Ende in der Hölle sein werden, ist ausser Frage — macht auf den ersten Blick einen verwunderlichen Eindruck. Gleichwohl hat er guten Grund, ist aber weder für's eine noch für's andere, sondern für beides zu entscheiden. Nämlich so: als activ vorgestellte Mächte gehören sie zwar natürlich nicht mehr in den Himmel als überweltliche reine Lichtregion Gottes, wo allerdings nur die guten Engel bei Gott sind, wohl aber in den Himmel als überirdische Weltregion, die aber bis hinunter in die atmosphärische Luft reicht (daher *ἕξουσία τοῦ ἀέρος*, Eph. 2, 2; 6, 12). Hingegen sofern sie das bereits absolut gerichtete Böse darstellen, sind sie allerdings bereits im *ἄβυσσος* zu suchen. Nicht aber, dass sie von hier aus ihre „Exursionen“ auf die Oberwelt machen.

3. Es ist für unsern Zweck nicht nöthig, auf die untergeordneten Nüancen, die sich etwa in den Vorstellungen der verschiedenen Neutestamentlichen Lehrbegriffe über den Satan und die Dämonen, über ihr Verhältniss zu Gott und ihr Wirken in der Welt zeigen mögen, einzugehen, da sich alle innerhalb des im § angegebenen Rahmens bewegen. — Dies wäre freilich mit dem Satan im johanneischen Lehrbegriffe nicht der Fall, wenn dieser einen absoluten principiellen Dualismus zwischen Gott und Satan aufstellte. Allein diese Ansicht beruht auf einer überscharfsichtigen Kurzsichtigkeit, die Einzelnes isolirt scharf auffasst und darüber den Zusammenhang des Ganzen aus dem Auge verliert.

§ 246. Die Unterwelt — im Alten Testament Scheol, im Neuen Testament Hades — ist im ältern Hebraismus noch einfach das unterirdische, dem Himmel entgegengesetzte Gebiet für dasjenige Dasein, welches von Gottes Lebensgeist wieder verlassen, aber doch nicht blosser Erdenstoff ist, d. h. für die abstract-sinnlich fortexistirenden Seelen. In dem Mass nun aber, als dem Glauben im Judenthum aufging, dass Gottes Rathschluss mit seinem Reich über den Tod hinausgreife, belebte sich auch die Unterwelt zum Ort vorläufiger Vergeltung vor der Weltvollendung: als *ἄβυσσος, γέεννα*, Hades im engern Sinn einerseits, und andererseits als unteres Paradies und Schooss Abrahams. Bei

der Weltvollendung giebt der Hades als das letztere das Todte dem Leben wieder, und verewigt sich als das erstere zum Ort des andern, ewigen Todes.

Der Alttestamentliche Scheol, der unterirdische Gegensatz zur Erde, dem eigentlichen Schauplatz des Lebens, wie der Himmel der überirdische, ist die abstracte Behausung der Todten. Seine Anschauung ist eine natürliche Phantasieerweiterung des Grabes durch die Vorstellung, die unwillkürlich den Verstorbenen auch über den Tod hinaus begleitet. Was Real-sinnliches am Menschen gewesen ist, der Erdenstoff, kommt, wenn der Geist, der ihn belebt hatte, wieder zu Gott zurückkehrt, in's Grab und wird wieder zu Staub, von dem er genommen ist, Koh. 12, 7. 1 Mos. 3, 19. Was der Vorstellung für den Scheol übrig bleibt, ist das abstract-sinnliche Bild der Person, das für sie dort fortexistirt in einem unwirklichen, nur vorübergehend poetisch belebten Dasein. Dies so lange, bis der Glaube das Endergebniss des religiösen Wechselverkehrs zwischen Gott und Mensch im Erdenleben über den Tod hinaus verlegt. Dass dies im vorexilischen Hebraismus nicht geschehn ist, sollte nicht mehr geleugnet werden. Und auch nachher brach sich dieser über den Tod hinausgreifende Glaube zunächst in der Form einer leiblichen Auferstehung der Todten zur künftigen Vollendungszukunft des Reiches Gottes auf Erden Bahn. Eine natürliche Folge hievon war, dass dann in zweiter Linie auch der Scheol, der nun zum blossen Zwischenaufenthalte der Seelen geworden, die Bedeutung eines Ortes vorläufiger Vergeltung erhielt und zu diesem Behuf sich von selbst in zwei Gelasse schied, das eine für die künftigen Reichsangehörigen, das andre für die Ausgeschlossenen. Eine ganz analoge Umwandlung können wir in der altgriechischen Vorstellung vom Hades verfolgen. Der indifferente, grau in grau gemalte Hades Homer's mit seinem schattenhaften, d. h. abstract-sinnlichen Dasein der abgeschiedenen Seelen, differenzirt sich im Laufe der Zeit in Räume wirklicher Vergeltung, hier des Guten, dort des Bösen.¹⁾

¹⁾ Vgl. m. Abb. über „das Jenseits der Naturvölker“, Kirche der Gegenwart, 1850, S. 429 ff.

Zweites Capitel.
Die biblische Anthropologie.

1. Das gottgeschaffene Wesen des Menschen.

§ 247. Als eigentliches Zweckobject der Weltschöpfung überhaupt hat Gott den Menschen (im ersten Menschen die Menschheit) zu seinem Abbilde geschaffen. Gen. 1, 26. 2, 7.

§ 248. Dieser religiösen Bestimmung des Menschen entspricht seine Wesensbeschaffenheit. Er besteht aus zwei Factoren, die aber nicht als für sich selbständige Theile sondern nur als Momente sein einheitliches Wesen ausmachen. Einerseits ist der Mensch irdische Creatur, als Erdenstoff, אֲדָמָה $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$, durch Gottes Lebensodem, רוּחַ zu einer נִשְׁמַת $\psi\upsilon\chi\eta$ $\zeta\omega\sigma\alpha$, einem animalen Individuum belebt. Andererseits ist der so constituirte Mensch Abbild Gottes, indem seine $\psi\upsilon\chi\eta$ sein individuelles Ich, zugleich die Bestimmung hat, vermöge des $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ Gottes selbst $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, sich selbstbestimmendes geistiges Ich, Persönlichkeit zu sein: so dass der ganze Mensch einheitlich creatürliches Abbild Gottes ist.

1. Es ist von wesentlicher Wichtigkeit für das richtige Verständniss der hebräischen und der auf ihr fussenden urchristlichen Auffassung der religiösen Bestimmung des Menschen, dass sie sein Wesen zwei- nicht dreitheilig auffasst, und zwar so, dass der Mensch eine untheilbare Einheit der beiden ihn constituirenden Factoren ist, welche daher genauer nicht als Theile sondern als Momente seines Wesens zu bezeichnen sind. Nur in der Einheit beider existirt er und hat das ihm specifisch zukommende Leben.

2. Die trichotomische Auffassung ist, wo man sie in der Bibel hat finden wollen, meist nur ein Schein, der sich aus dem Wechsel der Bezeichnung für die beiden Factoren des menschlichen Wesens erklärt, welcher Wechsel selbst aber nicht etwa ein zufälliger ist, sondern sich durchgängig im Verhältniss der beiden Factoren, je nachdem sie abstract oder concret gefasst sind, begründet herausstellt. Wo aber wirklich eine trichotomische Auffassung vorkommt, die überall da sich unwillkürlich einstellt, wo eine abstract-dualistische Grundanschauung zur Annahme eines verbindenden Mittelgliedes drängt, da hat sie ihre Wurzel nicht im hebräischen Bewusstsein, sondern ist eine hellenistische Alteration desselben. Das Richtige, das auch den scheinbar wechselnden Sprachgebrauch im Neuen Testament erklärt, ergibt sich, wenn wir die Factoren und ihre Bezeichnung je nach ihrer verschiedenen Auffassung analysiren.¹⁾

3. Eine bestimmte psychologische Theorie findet sich im Neuen Testament vor allem im paulinischen Lehrbegriff, in genauem Zusammenhang mit seiner Fassung der Person und des Erlösungswerkes Christi. Diese paulinische Theorie basirt aber treu auf der Alttestamentlichen Anschauung vom Menschen.

§ 249. *πνεῦμα* und *σὰρξ*, Geist und Fleisch, bezeichnen die constituirenden Factoren des menschlichen Wesens

1) für sich, abgesehen vom Menschen, in ihrem Wesensgegensatz: a) *πνεῦμα* die alles Leben in der Welt bewirkende göttliche Lebenskraft, und b) *σὰρξ* den materiellen Weltstoff;

2) wie sie im Menschen einander real gegenüberstehende Potenzen sind, die als dies seinen Sinn, *νοῦς*, bestimmen und so seinem ganzen Wesen ihre Bestimmtheit geben: a) *πνεῦμα* das Ich des Menschen, wiefern es sich selbst wesenhaft geistig, d. h. den Geist Gottes in sich aufnehmend, verhält, wodurch der ganze Mensch *πνευματικὸς* wird, und b) *σὰρξ* das Fleisch, wie es als sinnlicher Weltstoff am Menschen sein Ich weltlich, im Gegensatze gegen Gott bestimmt, wodurch der ganze Mensch *σαρκικὸς* ist.

¹⁾ Vgl. übrigens: Delitsch, System der biblischen Psychologie. Beck, Umriss der biblischen Seelenlehre. v. Hofmann, Schriftbeweis I, S. 285 ff. Hahn, die Theologie des Neuen Testaments, § 148 ff. Holsten, zum Evangelium des Paulus und des Petrus, IV; die Bedeutung des Wortes *σὰρξ* im Lehrbegriff des Paulus.

Die beiden Hauptpunkte für das richtige Verständniss der biblischen Psychologie und der in ihr wurzelnden Auffassung der religiösen Bestimmung des Menschen, und für die Lösung der in dem scheinbar wechselnden Sprachgebrauche liegenden Schwierigkeiten, sind die:

1. Es ist wohl auseinander zu halten einmal der Wesensgegensatz von Geist und Fleisch an und für sich, der mit dem von göttlichem und weltlichem Sein zusammenfällt, — und dann dieser Gegensatz, wie er sich am Menschen herausstellt; wir können vom Menschen aus sagen: dieser Gegensatz in abstracto und in concreto.

2. Das Ich des Menschen, rein formal bezeichnet als das Innere an ihm gegenüber dem Aeussern, die Seele (s. folg. §), ist als *νοῦς* fähig, beides zum bestimmenden Inhalt seiner selbst zu haben, das *πνεῦμα* und die *σὰρξ*; wonach das Ich des Menschen selbst entweder *πνευματικόν* oder *σαρκικόν* wird. Aber an sich, ihrem gottgeschaffenen Wesen nach, ist die Seele doch selbst *πνεῦμα*. Diese Kategorie „an sich“ trägt hier nichts Fremdes in's biblische Bewusstsein hinein, sondern ist der exacte Ausdruck desselben. Die Seele ist essentiell Geist; daher die abstract vorgestellten, leiblosen Seelen als *πνεύματα* vorgestellt sind. Der *Ἰσὼ ἄνθρωπος* sympathisirt eigentlich von Haus aus mit Gott und seinem pneumatischen Gesetze, Röm. 7, 22; das Sichbestimmenlassen von der *σὰρξ*, die Sünde, ist als dies nicht bloss ein Widerspruch des Ich gegen Gott, sondern wird zugleich als Widerspruch in ihm selbst, als Verkaufsein an eine fremde Macht empfunden. Aber dieses Ich des Menschen, an sich Geist, ist so, wie es thatsächlich von Natur beschaffen ist, noch nicht mehr als blosse Empfänglichkeit für die Wirksamkeit des göttlichen Geistes, ist erst potentiell noch nicht actuell geistig, noch nicht selbst *πνευματικόν*, sondern wird dies erst durch das Wirken des in sich aufgenommenen *πνεῦμα Θεοῦ*. Der ganz exacte Ausdruck für alle Momente zusammen genommen ist: dass das Ich des Menschen, formal als seine Seele bezeichnet, essentiell Geist, aber erst an sich Geist ist; so dass es, wenn es die *σὰρξ* zum bestimmenden Inhalte seiner formalen Selbstbethätigung in sich aufnimmt, sich im Zwiespalt mit sich selbst befindet, und sein *νοῦς ἀνόητος* ist; dass hingegen, wenn es sich dem *πνεῦμα Θεοῦ* zum Wirken in sich aufschliesst, nun nicht ein Wesensfremdes in ihm wirkt, sondern es selbst durch das *πνεῦμα Θεοῦ* nun wirklich das wird, was es an sich, der Potenz und Bestimmung nach, schon war, nämlich *πνεῦμα*.

§ 250. *ψυχή*, und *σῶμα*, Seele und Leib, dagegen, bezeichnen diese constituirenden Factoren des Menschen nur nach ihrem formalen Gegensatz als Inneres und Aeusseres am Menschen, das lebendige Ich und die belebte Leiblichkeit:

1) *ψυχή*, *ψῆχ*, die Seele, als das creatürliche lebendige Ich des Menschen überhaupt, kann nun in concreto die *σὰρξ* oder das *πνεῦμα* zur bestimmenden Macht ihrer Lebensäusserung haben. Ihre Bestimmung ist, sich gottebenbildlich d. h. als *πνεῦμα* zu erweisen; aber weil sie unmittelbar von Natur nur Lebenscentrum der *σὰρξ* ist, kann *ψυχή* auch prägnant das bloss natürliche, d. h. fleischlich gesinnte Ich im Gegensatze zum geistig gesinnten bezeichnen. Daher bedeutet *ψυχικός* und *σαρκικός* bei Paulus durchaus die gleiche ethische Qualität des Menschen, wie er von Natur ist.

2) *σῶμα*, Leib, dagegen, als die äussere Existenzweise des Ich, hat als irdischer zwar die *σὰρξ* zum Stoff und dadurch im irdischen Dasein selbst die dem *πνεῦμα* real widerstrebenden Qualitäten der *σὰρξ*; er ist aber fähig und nach dem göttlichen Schöpfungszwecke bestimmt, ohne damit aufzuhören derselbe diesem Ich individuell zukommende Leib zu sein, eine überirdische (streng bezeichnet: weltlich-überweltliche), dem Wesen der *σὰρξ* entgegengesetzte, verklärte, Gottes *πνεῦμα* entsprechende Qualität anzunehmen, in welcher er dann als *σῶμα πνευματικόν* dem Geiste nur zum reinen, ihm nicht mehr real entgegenstrebenden Organ, und der Kindschaft Gottes zum entsprechenden, Gottes *πνεῦμα* in sich abspiegelnden Ausdrucke dient.

§ 251. In seiner Gottesabbildlichkeit ist der Mensch bestimmt, als Geist über die blossе Creatur zu herrschen, was am Endziele der Schöpfung, im Reiche Gottes, vollständig nach innen und aussen realisirt sein wird.

1 Mos. 1, 26. Röm. 8, 18ff.

§ 252. Der erste Zustand aber, in welchen der Mensch von Gott geschaffen worden ist, trug erst die Bestimmung zu dieser Gottebenbildlichkeit in sich, und zwar in einer Weise, die von vornherein auf denjenigen Gang ihrer Realisirung nur durch die erlösende Gnade Gottes angelegt war, welchen die Heilsgeschichte dann wirklich genommen hat.

Als reflectirte Lehre liegt uns dies erst bei Paulus vor: 1 Cor. 15,

21. 22. 45 ff. Röm. 5, 12 ff., zusammengehalten mit Röm. 7, 7 ff., aber in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Anschauung, die sich schon in der Erzählung vom Sündenfall ausspricht. Die Lehre des Paulus, die einen integrierenden Theil seines Lehrbegriffes ausmacht, wird wesentlich alterirt, wenn man sie, wie gewöhnlich geschieht, durch die Brille der spätern Kirchenlehre vom status integritatis und status corruptionis ansieht.

§ 253. Das ethische Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen, als seinem creatürlichen Ebenbilde, ist — an sich betrachtet — dies: Gott offenbart dem Menschen seinen heiligen Willen als positives Gebot. Folgt ihm der Mensch, so erfüllt er damit seine Bestimmung und hat in der *δικαιοσύνη* die ethische Qualification für das Reich Gottes. Bestimmt er sich aber entgegengesetzt, so schliesst dies die Sünde, ihn gemäss der Gerechtigkeit Gottes als seine Schuld von dem ihm bestimmten Leben, das aus Gott ist, aus.

Nur darum konnte Paulus das neue in Christo geoffenbarte Heilsprincip gegen über dem Alttestamentlichen gleichwohl ebenfalls mit dem Grundbegriff für das Alttestamentliche als *δικαιοσύνη* bezeichnen.

2. Die Sünde.

§ 254. Der Widerstreit des Menschen gegen den Willen Gottes ist die Sünde:

1) der Form nach a) als einzelner Act: Ungehorsam gegen Gottes heiliges Gebot, *ἀνομία*, b) als Habitus: Gottvergessenheit, *ἀσέβεια*, fortgehend bis zur Verstocktheit;

2) dem Inhalte nach: fleischlich eigenwillige Selbsthingebung an die seiner gottabbildlichen Weltherrschaft entgegengesetzte Macht der Welt, an das Fleisch. — Dies der allgemein biblische Begriff der Sünde.

Dass die Sünde formal Ungehorsam gegen den positiven Willen Gottes ist, eine *ἀπειθεια*, ein *ὄχι ὑποτάσσεισθαι*, eine *παράκοῃ* Gott gegenüber, eine *ἀνομία*, sei es als *παράπτωμα*, sei es als *παράβουσις*, was als habitueller Zustand die *ἀσέβεια* ausmacht, in welcher der Mensch überhaupt Gott die ihm als Herrn der Welt gebührende Ehre nicht giebt, — dies hat seinen Grund, oder vielmehr besteht selbst materiell darin,

dass der Mensch statt Gott der Welt (und natürlich dem Satan, wo dieser als Repräsentant oder als Inbegriff ihrer versuchenden Macht vorkommt) gehorcht, d. h. sich durch sie, wie sich ihr Gott entgegengesetztes Wesen als *σὰρξ* unmittelbar an ihm selber geltend macht, bestimmen lässt. Die Sünde ist ihrem allgemeinsten Wesen nach *ἐπιθυμία τῆς σαρκός*; oder vielmehr genauer: *ἕπακοή* gegen die *ἐπιθυμία τῆς σαρκός*. *Ἐπιθυμία* nämlich ist ganz allgemein die Lebensregung eines Wesens, kann daher des Gegensatzes wegen auch vom Geiste gebraucht werden, Gal. 5, 17; bezeichnet aber, kurzweg gebraucht, die des Fleisches. Diese ist als solche die natürliche Lebensäußerung im Menschen, der von Natur selbst *σὰρξ*, blosse *ψυχὴ ζῶσα* ist. Aber als dies ist die Lebensregung der *σὰρξ* erst das Material zur Sünde; Sünde, als Lebensbethätigung des Ich selbst, wird sie erst mit dem, dass dieses die natürliche *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* als *ἕπακοή* gegen dieselbe, als *παρakoή* gegen ein von Gott ihm gebotenes *μὴ ἐπιθυμήσεις* zu seiner eigenen *ἐπιθυμία* macht.¹⁾ Da aber das Ich des Menschen zum Geist, zur Gott-ebenbildlichkeit und damit zur Selbstübereinstimmung mit Gott bestimmt ist, so ist diese seine erste eigenwillige Regung zugleich, wie Widerspruch gegen Gott, so Widerspruch und Zwiespalt in ihm selbst, Knechtschaft gegenüber der Welt, welcher umgekehrt er als Abbild Gottes, der sie auf ihn hin geschaffen und für ihn bestimmt hat, mächtig sein sollte und in der Erlösung auch wieder mächtig werden wird.

2. So präcisirt finden wir den Begriff der Sünde allerdings erst bei

¹⁾ In der Feinheit dieses Unterschiedes beruht der Schein, aber auch nur der Schein von wirklichem Dualismus der paulinischen Ethik. Einzelne Momente seiner Lehre, für sich fixirt, würden unser Denken freilich nothwendig dazu führen: im Gedankenkreise des Apostels heben sie sich in eine sehr concret geistige, nicht abstract dualistische ethische Anschauung auf, weil für ihn nicht, wie für uns, die *σὰρξ* kurzweg die Substanz des *σῶμα*, sondern nur die dem *αἰὼν οὗτος* angehörige *μορφή*, oder *τὸ σχῆμα*, d. h. Erscheinungsweise, desselben *σῶμα* ist, welches seine wahre Bestimmung darin hat, im *αἰὼν μέλλων* ein *σῶμα πνευματικόν* zu sein, d. h. nicht seiner Substanz nach aus *πνεῦμα* zu bestehen, sondern pures Organ des Geistes zu sein, was übrigens an späterm Orte näher in Betracht kommen wird. Wir sind aber in der biblischen Theologie nicht dazu da, den biblischen Autoren von einzelnen Punkten aus nach unserm Denken das Concept zurecht zu rücken, sondern das Einzelne von ihrer Gesamtschauung aus aufzufassen. Dasselbe gilt von einzelnen schroff dualistisch klingenden Aeusserungen z. B. in den synoptischen Reden Jesu und im johanneischen Lehrbegriff. Nicht die Welt und der Weltbesitz als solcher, der von Gott dem Menschen bestimmt ist, ist das Böse und die Sünde, sondern vielmehr nur das Umgekehrte, das von der Welt Besessen- und Beherrscht-sein.

Paulus. Allein Paulus operirt so weit mit lauter Grundbegriffen der acht Alttestamentlichen Anschauung, die er nur im Lichte des ihm in Christo aufgegangenen neuen religiösen Principes zu einem einheitlichen Lehrbegriff verarbeitet hat. Dies ist aber gerade das, was wir hier in der Schriftlehre als Basis der christlichen Glaubenslehre darzustellen haben.

§ 255. Die Verschiedenheit der biblischen Stufen und Lehrbegriffe in der Auffassung der Sünde beruht nur auf der verschiedenen Auffassung des innern Verhältnisses des Menschen zu dem heiligen Gebote Gottes. — Wesentlich Alttestamentlich ist dieses ein positiv von aussen auferlegtes Gesetz, wodurch schon das Factum des äussern Nichtthuns eines Gebotes Sünde wird.

Wesentlich Neutestamentlich dagegen ist es der Wille des Vaters, der als solcher dem gottabbildlichen Wesen des Menschen als Norm wahren Geisteslebens immanent ist und ihm durch den h. Geist als solche, d. h. als Gesetz der Freiheit offenbar wird.

Bei aller Gleichheit des Grundbegriffes der Sünde, wodurch die biblische Religion des Alten und des Neuen Testaments sich von jeder andern wesentlich unterscheidet, muss doch ein wesentlicher Unterschied auch zwischen Alt- und Neutestamentlicher Auffassung der Sünde stattfinden, so wahr überhaupt zwischen Alt- und Neutestamentlicher Religion ein wesentlicher Unterschied ist, d. h. so wahr in Jesu, gerade als dem Christus, der Erfüllung der Alttestamentlichen Messiashoffnung, ein neues religiöses Princip aus der Alttestamentlichen Religion hervorgegangen ist; denn die Auffassung der Sünde, als des Gegensatzes zum wahren religiösen Verhältniss, muss zugleich mit der Auffassung dieses letztern sich ebenfalls ändern. Der Unterschied zwischen Alt- und Neutestamentlicher Lehre von der Sünde kann nun aber nicht etwa bloss — gemäss dem, dass Jesus eben der Alttestamentlich verheissene Erlöser sei — in die Gebundenheit und in die Erlösung gegenüber dem einen und selben Wesen der Sünde gesetzt werden. Woher dort die Gebundenheit und hier die Erlösung? das muss man ja sofort weiter fragen. Was ist mit dem Erlösungsprincip auch für ein principiell neues Bewusstsein von der Sünde aufgegangen? Die Antwort auf diese Frage ist im § gegeben. Es ist der Unterschied von Gesetzes- und Kindschaftsreligion, der sich unmittelbar darin ausdrückt. Dass in der That das Wesentliche des Alttestamentlichen Sündenbegriffes im Unterschied von dem wesentlich Neutestamentlichen, bei aller Lebendigkeit der Religiosität und darum auch des Sündenbewusstseins, doch in

dem hier noch äusserlichen Verhältniss zwischen Gott und Mensch wurzelt, dafür spricht erstens, dass das Judenthum, welches gerade das noch nicht Christliche des Alten Testaments isolirt ausgeprägt darstellt, sein Wesen in der extremen Veräusserlichung von Gesetz und Sünde hat; und zweitens, dass auch die Christen aller Zeit, die in jüdischer Anschauungsweise Christen sind, diesen wesentlichen Unterschied gar nicht merken wollen, während er doch sehr einfach zu bezeichnen ist: Alttestamentlich ist die Sünde Uebertretung des dem Menschen von aussen gegebenen Gebotes des heiligen Gottes; Neutestamentlich ist sie Widerspruch wider die innere, dem eigenen Geisteswesen als solchem immanent gesetzte Norm des göttlichen Geistes.

§ 256. Immer aber ist die Sünde, wie Ungehorsam gegen Gott, so Widerspruch gegen die eigene, gottebenbildliche Bestimmung, also der tiefste Zwiespalt des Menschen in sich selbst; sie hat darum kraft der Gerechtigkeit Gottes den Ausschluss vom wahren Leben aus und mit Gott zur Straffolge.

Dass die Sünde auch Alttestamentlich als Zwiespalt des Menschen mit sich selbst, weil als Widerspruch mit der von Gott ihm gegebenen Bestimmung empfunden und ausgesprochen wird, das widerspricht nicht etwa dem, dass sie Alttestamentlich noch als Uebertretung eines von aussen gegebenen Gebotes aufgefasst ist; auch die Bestimmung erscheint eben noch von aussen gegeben. Der Grund aber für jene, keinem religiösen Bewusstsein sich entziehende und darum auch im Alten wie im Neuen Testament ausgesprochene Thatsache, dass die Sünde der tiefste Zwiespalt des Menschen in sich selbst ist, schliesst sich allerdings erst auf im vollen Bewusstsein der im Geisteswesen des Menschen immanenten göttlichen Bestimmung und damit der einzelnen göttlichen Gebote als der einzelnen Momente, die in derselben enthalten sind.

§ 257. Die Sünde ist allgemein menschlich^{a)}; sie hat schon im ersten Menschen ihren Anfang genommen^{b)}, doch nicht so, dass sie sich nachher unter wesentlich andern Bedingungen fortgeerbt hätte, als unter denen sie schon in jenem eingetreten ist^{c)}. Der Grund liegt vielmehr in der von Gott selbst auf seinen letzten Gnadenrathschluss hin dem Menschen anerschaffenen fleischlichen Natur.

a) Ps. 14, 3; 143, 2, Prov. 20, 9. Koh. 7, 21. — Röm. 3, 20 ff.; 5, 12 ff. Gal. 3, 22. b) 1 Mos. 3. — c) Röm. 7, 7 ff.

Dass für das biblische Bewusstsein die Sünde eine allgemeine Erscheinung des Menschheitslebens ist, die mit dem Menschengeschlechte selbst ihren Anfang genommen hat und sich fort und fort aus dem gleichen Grund und auf wesentlich gleiche Weise erzeugt, wie in ihrem ersten Auftreten — gegenüber der spätern Ausdeutung der Erzählung vom Sündenfall in der Kirchenlehre — zeigt schon die unbefangene Darstellung dieser Erzählung selbst, und der Umstand, wie Paulus, dessen bestimmter Lehrbegriff hierüber im § präcisirt ist, einerseits die allgemeine Sünde auf den ersten Menschen zurückführt, Röm. 5, 12, und andererseits die Genesis der Sünde in jedem Menschen genau nach der ihm vorschwebenden Erzählung vom Sündenfalle beschreibt, Röm. 7, 7 ff., indem er sie als die nothwendige Aeusserung der von Gott dem Menschen von Anfang anerschaffenen Fleischesnatur fasst. Paulus thut dies, ohne dass ihn desswegen die Vorwürfe treffen, die man gegen die Behauptung einer „Nothwendigkeit“ der Sünde sonst sofort bei der Hand hat: nämlich, dass dadurch ja die Sünde zu etwas Gottgewolltem und damit als Sünde, als Widerspruch gegen Gott aufgehoben würde. Für Paulus ist diese Naturnothwendigkeit der Sünde, als Widerstreit der Fleischesnatur des Menschen mit seiner Geistesbestimmung, nur die von Gott selbst geordnete Vermittlung für den eben nicht bloss abstractsondern concret-absolut gefassten Endrathschluss Gottes, seine Liebe rein als Gnade und als reine Gnade zu offenbaren; — wovon aber das Nähere in anderm Zusammenhang. Der Schein eines principiellen Dualismus im johanneischen Lehrbegriff beruht auch nur auf eben dieser Grundanschauung, wenn auch in anderer Fassung.

§ 258. Das Ich des Menschen ist nämlich von Natur nur *ψυχή ζωσα*, nur formal geistiges Lebenscentrum der *σάρξ*. Bis zur Offenbarung des göttlichen Willens an dasselbe, das doch seiner Bestimmung nach gottebenbildliches *πνεῦμα* ist, lebt von Natur das Materiale der Sünde in ihm, das Sichgeltendmachen der *ἐπιθυμία τῆς σαρκός*, wie diese für sich das Gott entgegengesetzte Wesen der Welt ausmacht; aber das Thun des Menschen selbst ist formal damit noch nicht Sünde.

Mit dem aber, dass Gott dem Menschen seinen Willen, und zwar der natürlich fleischlichen Tendenz desselben gegenüber als Verbot offenbart, tritt der objective Gegensatz zwischen seinem factischen Zustand und seiner Bestimmung auch als subjectiver Widerstreit in ihm selbst zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα*, den entgegengesetzten Factoren seines eigenen Wesens, hervor. Dabei hat

aber der Mensch seinen realen subjectiven Lebensinhalt von der *σάρξ* her, während das *πνεῦμα* in ihm noch nicht mehr ist als ein dem von aussen ihm entgegentretenden göttlichen Gebote resp. Verbote zustimmendes Bewusstsein: desswegen ist es natürlich und darum auch ganz allgemein, dass der Mensch nun thatsächlich sündigt, dem göttlichen Verbote zuwiderlebt, zumal unter verführender Einwirkung des Satans.

Bes. Röm. 7, 7 ff.

§ 259. Der Satan ist aber nicht Princip, d. h. die wirkende Ursache der Sünde in der Menschheit; sondern für diese ist er nur Versucher zur Sünde, durch täuschende Anreizung zum Begehren wider Gottes Gebot. — Wo er wie Princip der Sünde erscheint, da entsteht dieser Schein dadurch, dass er als überirdischer Ursünder und Princeps der in der Sünde seiner Macht verfallenden Welt sich zugleich zum natürlichen Repräsentanten des allgemeinen, und darum in aller Mannigfaltigkeit der Erscheinung einheitlichen Wesens der Sünde eignet, zu der aber seine wirkliche Person für die Menschheit nur im ethischen (nicht metaphysischen) Verhältniss des (negativen) Vorbildes und Versuchers steht.

1. Wohl stammt die Figur des Satans, als Obersten eines bösen Geisterreiches, ursprünglich aus der parsischen Religion, wo er allerdings Princip des Bösen ist, und nachher gesellten sich ihm dann noch aus der griechischen Religion die *δαμόνια*, also Gottheiten, als unreine Geister zu. Allein mit seiner Einverleibung in die hebräische Vorstellung musste er sich auch dem principiellen Monotheismus der hebräischen Religion einordnen und zunächst als Engel unter den „Söhnen Gottes“ Platz nehmen. Umgekehrt haben moderne Apologeten des Satans, unter denen namentlich Martensen sich um ihn verdient gemacht hat, ihn wieder zum persönlichen Princip des Bösen und der Sünde erhoben, in dem ganz richtigen modernen Gefühle, dass er sonst für die christliche Glaubenslehre verloren gehen müsste. Allein dies heisst über die Bibel hinausgeschossen; denn hier ist der Satan durchweg nicht Princip der Sünde. Princip ist der innere Grund, die wirkende Ursache für einen Erscheinungscoplex: für die Erscheinung der Sünde als Widerstreit des Menschen wider Gott ist aber der innere Grund seine Fleischesnatur, die von Gott geschaffen, aber in ihrem Essenzgegen-

sätze zu Gott die natürliche Qualität der Welt Gott gegenüber ausmacht. Wo sich diese im menschlichen Ich Gott gegenüber wirklich geltend macht, da ist die Sünde da. Aus diesem gottgeschaffenen Naturgrunde geht im Menschen die Sünde hervor als seine That, ohne einen substantiell bösen Hintergrund, — mit wie ohne Satan. Denn auch das ist für das biblische Bewusstsein nicht wahr, dass es wenigstens ohne die Versuchung des Satans nicht hätte zur Sünde kommen können. Ja, ohne Versuchung überhaupt nicht; aber darum schon auch ohne den Satan als Versucher, ausser wenn einmal seine Person zur Personification aller Versuchung geworden ist. Die Versuchung selbst aber liegt in der Lust, und diese von Natur im Fleische; sie wird hier nicht erst durch den Satan erregt. Wo dieser aber einmal da ist, da wird natürlich auch in jeder natürlichen Versuchung seine Wirksamkeit gesehen. Dass für das biblische Bewusstsein erst nachträglich der Satan zur Personification aller Versuchung geworden ist, aber nicht ihr principieller Grund ist, das spricht sich gerade in der naiven Art aus, wie in der Erzählung von der ersten Sünde die versuchende Schlange eingeführt wird, so dass auch die „schriftgläubigen“ Ausleger sich noch zur Stunde darüber streiten, ob nach dem Sinn der Erzählung der Satan selbst in Schlangengestalt aufgetreten sei, oder ob er sich einer natürlichen Schlange bedient, oder ob eine natürliche Schlange den Satan gespielt habe. Erst eine spätere Zeit sah dann entschieden den Satan selbst in ihr.

2. War der Satan einmal im jüdischen Bewusstsein eingebürgert als gutgeschaffener aber gefallener Engel, als Oberhaupt einer ganzen bösen Engelschaft, der Macht hat, zur Sünde versuchend — wesentlich durch täuschende Vorspiegelung — auf die Menschenwelt einzuwirken, und wo es ihm gelingt, sie in seine Gewalt zu bekommen und dadurch sein Gegenreich gegen das Reich Gottes zu mehren, weil wer Sünde thut der Sünde Knecht wird, so wurde er dann allerdings leicht vollends einerseits zum Ursünder und andererseits zum Weltherrscher. Als Ursünder in der Doppelsinnigkeit des Ausdrucks, der auch in Joh. 8, 44 liegt: *ἐκείνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ*; von Anfang an wo er auftritt, tritt er als Sünder auf, 1 Joh. 3, 8, und von Anfang an, wo in der Menschheit die Sünde auftritt, da war er dabei. Als Weltherrscher, *ἄρχων τοῦ κόσμου*, Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11. Eph. 2, 2; ja 2 Cor. 4, 4 geradezu *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, sofern das ethische Wesen der Welt als solches widergöttlich ist und darum eo ipso sein Reich bildet: er repräsentirt den Geist der Welt, der in ihrem Wesen wurzelt, und darum hat er auch allgemeine Macht über sie. Allein Princip des Bösen ist er desswegen noch nicht. Auch Joh. 8, 44 ist er Vater der Juden und der Lüge nur

in ethischem Sinn; ebenso, wenn er Eph. 2, 2 τὸ πνεῦμα τὸ νῦν ἐνεργοῦν ἐν τοῖς ρείοις τῆς ἀπειθείας genannt wird. Als die erste und grösste widergöttliche Person ist er der Repräsentant und die Hauptmacht, aber nicht der Grund der Sünde.¹⁾

§ 260. Durch die Gottwidrigkeit seiner Sünde geräth der Mensch gemäss der Gerechtigkeit Gottes mit Herz, Verstand und Willen immer völliger in die Gewalt der Sündenmacht (direct des Fleisches, indirect des Satans), und vermag sich jedenfalls nicht selbst von ihr und von seiner Schuld gegen Gott zu befreien, sondern kann nur durch Gott selbst kraft seiner Gnade aus jener erlöst und von dieser gesühnt werden.

Bes. Röm. 1, 18 ff.; 6, 15 ff. Joh. 8, 34. Hebr. 2, 14, 15.

3. Der Tod.

§ 261. Das Uebel in der Welt, wie es der Mensch als die dem vollkommenen Sein Gottes entgegengesetzte negative Qualität der σάραξ an seinem eigenen creatürlichen Weltsein erfährt, und das sich gipfelt und abschliesst im Tod, als der völligen Aufhebung desselben, steht nach Gottes Rath in innerem wesentlichen Zusammenhange mit der Sünde, und ist für die Menschheit die göttliche Strafe für die Sünde. — Dies das allgemein Biblische, das sich dann weiter nur modificirt nach der Vorstellung vom Zustand nach dem Tode.

1. Der Tod ist das allgemeine, natürliche Loos alles dessen, was σάραξ ist; denn ihr Wesen ist Gott gegenüber Vergänglichkeit. Er ist also auch des Menschen natürliches Loos, wie weit er σάραξ ist. Auf der andern Seite bringt aber schon die Erzählung von der ersten Sünde die Uebel des menschlichen Lebens und den Tod mit der Sünde in innern Zusammenhang, als göttliche Straffolge, und im Weitern veranlasst das Ueberhandnehmen der Sünde Gott dazu, die lange Lebensdauer, die Anfangs dem Geschlecht Adam's vergönnt war, noch weiter herabzusetzen, 1 Mos. 6, 3. Sündhaftigkeit und Sterblichkeit sind das gemeinsame Loos alles Fleisches.

¹⁾ Ganz richtig Lange, posit. Dogm. S. 575: der schlimmste Böse ist das Symbol des absolut Bösen.

2. Aber innerhalb dieses allgemeinen Rahmens gilt nun nach dem Verhalten der Seele zu Gott der Grundsatz: die Seele des Frommen wird leben, die Seele des Frevlers aber muss sterben. In was auch immer im Einzelnen dies Leben und Sterben gesetzt sein mag: immer bezeichnet jenes Leben, da Gottes Geist der Quell alles Lebens ist, Leben in specifischem Sinn, ein in der Gottesgemeinschaft als wahres Gut empfundenenes Leben, und jenes Sterben ein von Gottes Geist und damit von allem, was das Leben werthvoll macht, verlassenes Dasein. Dieses letztere concentrirt sich immer im Tod im engeren Sinn, im leiblichen Tode, in welchem „der Mensch aufhört sich selbst, nämlich seine Natur, zum Mittel seiner Selbstbethätigung zu haben und als Person der Selbstbethätigung fähig zu sein“. ¹⁾ Was immer am Tod, als Inbegriff der göttlichen Straffolge der Sünde, speciell für Momente des innerlich zerfallenen, gottverlassenen Daseins in erster Linie mögen hervorgehoben sein: immer vollendet sich dieses und tritt in die Erscheinung im leiblichen Tode. Und was weiter dann auch nachher mag vorgestellt werden: es geht von dem aus, was der leibliche Tod ist, und ist nur sein völliger Vollzug: ein von Gott gerichtetes, verlassenes und ausgeschlossenes Dasein. Daher auch Neutestamentlich der allgemeine Grundsatz. Röm. 6, 23: *τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος*. Mit der Sünde, und für den Menschen durch die Sünde, ruht auch der Tod auf Allen, Röm. 5, 12. Der innere Zusammenhang, durch den dies nicht bloss eine äusserlich willkürlich verhängte Strafe, sondern die innerlich bedingte Straffolge ist, liegt darin, dass *τὸ φρόνημα τῆς σαρκός*, worin das Wesen der Sünde besteht als *ἔχθρα εἰς θεόν, θάνατος* ist, indem *ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκός θείσει φθοράν*, Röm. 8, 3. 6. Gal. 6, 8, Die Sünde ist die ethische Aeusserung, und der Tod das natürliche Loos der *σάρξ*. Sofern daher das menschliche Ich entgegen dem göttlichen Gebot und seiner pneumatischen Bestimmung (wie auch beides in Gottes Rathschluss sich zu seinem fleischlichen Anfangszustande verhalten mag) sich aus seiner *σάρξ* heraus bestimmt; indem es sich von ihr bestimmen lässt, ist der Tod für den Menschen die natürliche Straffolge der Sünde. — Bei Johannes vollends ist der Gegensatz, nach seiner Art, kurz und absolut ausgesprochen: wie das Leben schlechthin das Element Gottes, so ist der Tod das Element der Welt; im Tod ist und bleibt, wer, die Welt liebend, in der Sünde lebt, 1. Joh. 3, 14.

§ 262. Der einheitlichen Auffassung der Subsistenz des Menschen, dass Fleisch und Geist die nothwendig constituirenden

¹⁾ v. Hofmann a. a. O. S. 487.

Factoren seines Wesens als des creatürlichen Abbildes Gottes sind, entspricht die alt-hebräische Anschauung von seinem natürlichen Ende: wenn Gott seinen Lebensgeist aus ihm zurückzieht, wird der Leib wieder zu Erde, von der er als $\sigma\alpha\rho\varsigma$ stammt; die Seele aber, die abstracte Form des Ich, als das diese $\sigma\alpha\rho\varsigma$ ein Lebendes gewesen war, kommt in das abstracte Dasein der Unterwelt (§ 246), ohne weiteres reales Gottesleben.

1. Dass das Alte Testament eine persönliche Unsterblichkeit mit positiv religiösem Inhalte weder lehrt noch voraussetzt, geht aus allem hervor, was vom Dasein der Verstorbenen im Scheol sowohl positiv ausgesagt, als nicht bloss verschwiegen, sondern geradezu ausgeschlossen wird: es ist ein abstractes Dasein, ohne reales Leben. Denn allerdings verfolgt auch die hebräische Phantasie nach ganz natürlichen psychologischen Gesetzen das vom Leben abstrahirte Bild des Verstorbenen auch über den Tod hinaus, und zwar nicht bloss als ihr eigenes subjectives Bild von demselben, sondern als ein objectives, aber des an die leibliche Subsistenz geknüpften realen Lebens entkleidetes, d. h. eben abstract-sinnliches Dasein im Scheol, über das Grab hinaus, das die realen leiblichen Ueberreste aufgenommen hat. Nur poetisch wird der Scheol vorübergehend belebt, z. B. Jes. 14, 4 ff. Ez. 32, 21, so gut wie der homerische Hades.

Diese Anschauung vom Ende des Menschen entspricht nun ganz der vom Wesen des Menschen (§ 248 ff.) und ist ihr nächster consequenter Ausdruck. Das religiöse Bewusstsein des Alttestamentlichen Gläubigen ist nun aber in der concreten Gegenwart des wirklichen Lebens so in sich selbst lebendig, dass es von seinem Inhalte, dem Wechselverkehr zwischen sich und Gott, nichts in jenes abstracte Dasein nach dem Tode hinaus schiebt. Allein damit thut sich früher oder später nothwendig für seinen absoluten Vergeltungsglauben bei endlicher Vergeltungsvorstellung die Kluft eines Widerspruches zwischen der geglaubten und der erfahrenen Vergeltung, und weiter zwischen der in Aussicht genommenen Endvollendung des Volkes und dem Endsicksale des Einzelnen auf, vor welcher der Glaube einfach sich aufstauen muss (am grossartigsten im Hiob), bis er entweder sich in dieselbe begräbt (Kohélet), oder dann sie mit Hilfe neuer Anschauungen überspringt. Diese neue Anschauung war dann die von der Auferstehung der Todten zur Vollendungszukunft.

2. Als man diese Thatsache, dass im Alten Testament eine religiös bedeudsame Unsterblichkeitslehre fehlt, allmählich wahrzunehmen anfang, wusste eine rationalistische Denkweise, der gerade die Unsterb-

lichkeit der Seele die Hauptsache an der Religion war, sich erst nicht darein zu finden; sie suchte daher nach allen möglichen unhistorischen Erklärungen, während die Apologetik die Thatsache selbst noch lange hartnäckig leugnete. Jetzt giebt auch diese dieselbe in der Hauptsache mehr oder weniger zu, nachdem sie in einer beweglicheren Auffassung der Offenbarung Auswege gefunden hat, dieselbe gleichwohl in die einheitliche göttliche Schriftoffenbarung einzufügen.

§ 263. Vom Exil an bilden sich — unter Einwirkung ausländischer Vorstellungen auf eine innerlich nothwendige Entwicklung des ursprünglich Alttestamentlichen Glaubensbewusstseins — allmählich zwei wesentlich divergirende Anschauungsweisen aus.

Einerseits entwickelt sich aus dem Alttestamentlichen Geiste selbst heraus, aber unter der Einwirkung parsischer Anschauungen, die Vorstellung von einer Auferstehung der Todten zur göttlichen Vollendungszukunft des Volkes Gottes auf Erden, d. h. von einer dannzumal eintretenden Wiedervereinigung der Seele aus dem Scheol mit dem aus der Erde durch Gottes Lebensgeist wieder hergestellten Leibe zu einem nun wieder vollständigen und zwar nun erst vollkommenen Leben, wodurch nun aber auch das vorausgehende, bisher religiös indifferent vorgestellte Dasein der Seelen im Scheol von selbst zu einem positiven Zwischenzustande, und zwar vorläufiger Vergeltung, werden musste.

Andrerseits führte die aus der griechischen Philosophie im Hellenismus eindringende, dem Alttestamentlichen Geiste wesentlich fremde dualistische Auffassung des Menschen zur Vorstellung von dem in der völligen Befreiung vom Leibe bestehenden Vollendungsziel einer reinen d. h. nackten Unsterblichkeit der Seele.

1. Ez. 37 ist die Auferstehung der Todten als Wiederherstellung und Wiederbelebung des Leibes durch den belebenden Geist Gottes noch ausdrücklich als Bild gebraucht, und ausdrücklich auf die theokratische Wiederbelebung des Volkes Gottes durch die Rückkehr aus dem Exil gedeutet, ein deutlicher Beweis, dass die Vorstellung damals noch nicht eigentlich genommen wurde. Allein diese ist damit bereits an-

gebahnt. Angelangt an diesem Ziele finden wir sie Dan. 12, 2ff. und 2 Macc. 7, 9. 11. 22. 23.

2. Die hellenistische Unsterblichkeit der nackten Seele in dem alexandrinischen Buche der Weisheit, besonders 2; 3; 5. Consequent gehört dazu auch die Präexistenz der Seele: auch diese findet sich 8, 20.

§ 264. Die Pharisäer vertreten die ächt-jüdische Lehre von der Auferstehung der Todten zum messianischen Reiche, die sie nur in fleischlichem, particularistischem Geist ausprägten, mit Veräusserlichung der religiösen Momente der Alttestamentlichen Messiasidee.

Die Sadducäer entleerten mit ihrer Verwerfung dieser pharisäischen „neuen“ Lehre die Form der althebräischen Anschauung, bei der sie blieben, ihres ursprünglichen immanenten religiösen Geistes.

Die Essäer richteten ihr ganzes ascetisch weltflüchtiges Ordensleben auf das hellenistische Ziel einer dualistischen reinen Unsterblichkeit der Seele hin.¹⁾

Dass wir die pharisäische, geradlinig orthodox jüdische Ausbildung der Auferstehungslehre, die wir im Neuen Testament allgemein vorausgesetzt und in allen spätern jüdischen Büchern ausgeprägt finden, ihrer Entstehung gegenüber eine fleischlich particularistische nennen, ist so zu verstehen: bei der geschichtlichen Entstehung der Auferstehungsvorstellung ist es die ideale Vollendungszukunft des Volkes Gottes durch Gott selbst gewesen, die der Glaube in dieser Form anschaute; die pharisäische Auferstehungslehre dagegen, wie die ganze messianische Erwartung des Volkes zur Zeit Jesu, war dagegen ungeläutert sinnlich, crass supranatural, Ferment nicht einer religiös idealen Politik, wie die der Propheten gewesen war, sondern nur einer fanatischen Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Knechtschaft des Volkes Gottes und einer phantastischen Hoffnung auf die Stunde der Rache.

§ 265. Im Neuen Testament wird durch die Auferstehung Jesu Christi die orthodox jüdische Lehre für den christlichen Glauben einerseits thatsächlich bestätigt, andererseits aber von ihrer

¹⁾ Ueber die Ansichten der drei sogenannten Secten, besser religiösen Richtungen, giebt Josephus einen nach seiner Art im Ausdruck gräcisirenden Bericht Ant. XVIII, 1, 3ff. und B. J, II, 8, 11 ff.

pharisäischen Fleischlichkeit dahin gereinigt: die $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ als solche verfällt dem Tode; der ganze Mensch aber, in seiner subsistentiellen Einheit von Seele und Leib, wird aus dem vorläufigen Vergeltungszustande der Seele im Hades bei der Wiederkunft Christi zum Weltabschluss in seinem substantiell gleichen, aber aus der irdischen Qualität der $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ durch die lebendigmachende Kraft des Geistes Gottes umgewandelt-wiederbelebten Leibe zum ewigen Endzustand auferstehen, — je nach seinem Glaubensverhalten zu Christo, zum ewigen Leben im Reiche Gottes, oder zum ewigen Tod im Ausschluss von demselben.

Wie es sich mit der Auferstehung Christi historisch verhalte, gehört natürlich noch nicht hieher. Die Auferstehung Christi, und nach ihr die bei seiner Parusie zu erwartende aller Gläubigen, ist im Neuen Testamente durchweg wesentlich im Sinne des § vorgestellt, wenn schon die präzise Formulirung nur die des Paulus ist (besonders 1 Cor. 15). — Wenn man aus einzelnen Zügen der synoptischen Erzählung von der Auferstehung Christi eine fleischlichere, und aus dem johanneischen Lehrbegriff eine geistigere Anschauung meint herauslesen zu sollen, im Widerspruch mit der paulinischen in der Mitte: so vergisst man dabei, dass von Hause aus die Grundvorstellung von einer himmlisch verklärten Leiblichkeit aus Elementen besteht, die zwar für unser Denken sich ausschliessende Widersprüche sein mögen, die aber das Neutestamentliche Bewusstsein zur Einheit zusammen geschaut hat. Die in sich flüssige übersinnlich-sinnliche Vorstellung bleibt sich in ihrem wesentlichen Kerne gleich, wenn auch hier das sinnliche, dort das geistige Moment so überwiegt, dass für unser Denken die ganze Vorstellung allerdings das Gleichgewicht verliert und entweder in eine ganz sinnliche oder in eine ganz geistige Auffassung ausmündet. Wir haben aber die biblische Vorstellung zu nehmen, wie sie sich giebt.
