

Die
Christliche Lehre
von der
Rechtfertigung und Versöhnung

dargestellt

von

Albrecht Ritschl.

Erster Band.

Die Geschichte der Lehre.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1870.

Herrn

Georg Eduard Steiß,

Doctor der Theologie und Stadtpfarrer zu Frankfurt am Main,

meinem lieben Schwager,

meinem erprobten Freunde und theologischen Genossen

gewidmet.

V o r r e d e.

Es sind fast dreißig Jahre verflossen, seit ich im dritten Semester meines akademischen Studiums mir darüber klar wurde, daß ich für meine theologische Bildung vor Allem des Verständnisses der christlichen Idee der Versöhnung bedürfe. Ich habe damals versucht, specielle Anleitung zu diesem Zwecke zu erhalten; sie wurde mir nicht in der richtigen Weise zu Theil; und wie ich jetzt nach zusammenhängender Erforschung der neuern deutschen Theologie erkenne, durfte ich damals nicht erwarten, erfolgreiche Anleitung zur Lösung des Problems von irgend Jemand zu empfangen. Meinem wissenschaftlichen Streben wurden andere Aufgaben aufgedrängt; so wie ich sie für mich zum Abschluß gebracht hatte, habe ich die Frage meiner Jugend selbständig aufgenommen. Seit 1857 habe ich, so weit nicht der Wechsel der amtlichen Pflichten und persönliche Geschicke hemmend einwirkten, direct und indirect meine Arbeit auf die Lehren von der Rechtfertigung und Versöhnung gerichtet. Was ich von diesen Studien veröffentlicht habe, ist das Programm *de ira dei* (Bonn 1859) und folgende Abhandlungen in den Jahrbüchern für deutsche Theologie: Die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander (1857. Heft 4), Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi (1860. Heft 4), Die Aussagen über den Heilswert

des Todes Christi im Neuen Testamente (1863. Heft 2. 3),
 Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott, drei
 Artikel (1865. Heft 2. 1868. Heft 1. 2). Zum Zwecke
 der dogmatischen Darstellung jener Lehren hielt ich es je-
 doch für nöthig, die Einsicht in die ganze Geschichte dersel-
 ben seit dem Beginne des Mittelalters zu gewinnen, und in
 diesem Sinne habe ich das vorliegende Buch geschrieben.
 Ich veröffentliche dasselbe, weil meine Freunde es begehren,
 und weil ich ihren Anspruch anerkenne, an meinem wissen-
 schaftlichen Erwerbe theilzunehmen. In einem zweiten Bande
 beabsichtige ich, mit der nothwendigen biblisch-theologischen
 Substruction die dogmatische Darstellung der bezeichneten
 Lehren zu unternehmen. Für dieselbe habe ich manches De-
 tail vorbehalten, dessen Beachtung in der geschichtlichen Dar-
 stellung vermißt werden könnte. Wenn jedoch gewisse Ge-
 dankenansätze oder Beziehungen zu keiner geschichtlichen Con-
 tinuität in der öffentlichen Lehre gelangt sind, so habe ich
 sie vorläufig unberücksichtigt gelassen, um nicht durch ihre
 Darstellung den geschichtlichen Ueberblick zu erschweren. So-
 fern sie also überhaupt Beachtung verdienen, sollen sie in
 der theoretischen Darstellung des zweiten Bandes aufgenom-
 men werden.

Göttingen, 17. September 1870.

Albrecht Ritschl.

Inhalt.

	Seite
Einleitung.	
1. Feststellung des Thema.	1
2. Literatur. Baur und Dorner.	11
3. Der Gedanke der Rechtfertigung und Veröhnung in der griechischen Theologie des Mittelalters.	19
Erstes Capitel. Die Idee der Veröhnung durch Christus bei Anselm und Abälard.	
4. Die Lehre Anselm's von der Genugthuung Christi.	23
5. Beurtheilung derselben. Begriff des Verdienstes Christi.	30
6. Abälard's Lehre von der Veröhnung der Erwählten durch Christus. Vergleichung zwischen Abälard und Anselm.	36
Zweites Capitel. Die Ideen der Genugthuung und des Verdienstes Christi bei Thomas von Aquinum und Johannes Duns Scotus.	
7. Die Begränzung der Ueberlieferung durch Petrus Lombardus.	43
8. Die Ideen des Thomas und des Duns von Gott.	46
9. Die Lehre des Thomas von der Genugthuung Christi.	53
10. Beurtheilung derselben. Begriff des Verdienstes Christi.	57
11. Die Lehre des Duns vom Verdienste Christi.	62
12. Fortsetzung. Die Endlichkeit des Verdienstes Christi.	66
13. Fortsetzung. Die Zufälligkeit seiner Geltung.	71
Drittes Capitel. Der Gedanke der Rechtfertigung im Mittelalter.	
14. Thomas über Gnade, Gerechtmachung, Verdienst.	75
15. Dieselben Begriffe bei Duns und bei den Nominalisten.	84
16. Inwiefern im Mittelalter Vorklänge des reformatorischen Gedankens der Rechtfertigung zu erwarten sind.	93
17. Der heilige Bernhard.	98
18. Die Epoche der Bettelorden. Franciscus von Assisi.	105
19. Johann Staupitz und Johann Wessel.	112
20. Das Zeugniß der römisch-katholischen Kirche für die Gnade gegen die Verdienste.	120

	Seite
Viertes Capitel. Der reformatorische Grundsatz von der Rechtfertigung durch Christus im Glauben.	
21. Die eigenthümliche Begränzung dieses Grundsatzes.	126
22. Wie die Reformatoren den Boden der allgemeinen Kirche behaupten.	131
23. Luther's Gedanke von der Rechtfertigung der religiöse Regulator des sittlichen Lebens des Wiedergeborenen.	138
24. Folgerung für die Auffassung der Buße.	144
25. Uebereinstimmung Zwingli's mit Luther.	151
26. Das Princip der Reformation.	157
27. Lehre Luther's und Melanchthon's von der Rechtfertigung und der Wiedergeburt.	173
28. Lehre Melanchthon's und Luther's von der Befehrung durch Gesetz und Evangelium.	186
29. Lehre Calvin's von der Rechtfertigung durch Christus im Glauben.	191
30. Verhältniß Calvin's zu Melanchthon und Luther im praktischen Bewußtsein der Rechtfertigung und in der Auffassung der Buße.	197
Fünftes Capitel. Die Principien der reformatorischen Lehre von der Veröhnung im Gegensatze zu der des Mittelalters und zur Justificationslehre Osiander's.	
31. Der Tod Christi als stellvertretende Strafleistung nothwendig gemäß Gottes Gerechtigkeit.	205
32. Die Geltung dieses Gedankens für Zwingli.	212
33. Das Verdienst Christi nach Calvin's Darstellung.	216
34. Der leidende und der thurende Gehorsam Christi.	219
35. Die Justificationslehre des Andreas Osiander.	224
36. Beurtheilung derselben.	229
37. Einwirkung Osiander's auf die Lehrweise der lutherischen Theologen.	237
Sechstes Capitel. Die orthodoxe Lehre der Lutheraner und der Reformirten von der Veröhnung und Rechtfertigung und der Widerspruch des Faustus Socinus.	
38. Die Begränzung des Themas.	246
39. Die Nothwendigkeit der Straffatisfaction Christi aus der habituellen Gerechtigkeit Gottes.	254
40. Die Bedeutung des thätigen Gehorsams Christi neben dem leidenden. Piscator's Widerspruch dagegen.	261
41. Die Coordination des leidenden und des thurenden Gehorsams Christi im Begriffe der Genugthuung, und die Subordination jenes unter diesen im Begriffe des Verdienstes Christi.	269
42. Die Lehre von der applicatio gratiae oder efficacia meriti Christi. Abweichung beider Confessionen.	281

43. Der Umfang der Heilsabsicht Christi. Abweichung beider Con- fessionen.	296
44. Die Ablehnung der Idee der allgemeinen Versöhnung durch Christus bei den Wiedertäufern, Mystikern, Quäkern, Soci- nianern.	305
45. Die Argumente des Faustus Socinus gegen die orthodoxe Lehre.	314
46. Beurtheilung derselben.	320
47. Lehren der Arminianer.	326
Siebentes Capitel. Die vollständige Zersetzung der Lehren von der Versöhnung und Rechtfertigung durch die deutschen Aufklärungstheologen.	
48. Die allgemeinen Gründe des Rationalismus und Naturalismus.	338
49. Die besonderen Gründe der theologischen Aufklärung in der lutherischen Kirche Deutschlands.	344
50. Die Einwirkung von Leibniz. — Dippel und Cang.	350
51. Die Einwirkung von Wolf. — Charakter der Aufklärung.	360
52. Töllner's Untersuchung des thätigen Gehorsams Christi.	365
53. Das Problem der göttlichen Strafen.	375
54. Negative und positive Deutung des Heilswertes des Todes Christi durch die Aufklärungstheologen.	386
55. Die halborthodoxen Gegner der Aufklärung.	397
Achstes Capitel. Neue Begränzung des Problems der Versöh- nung durch Kant; Rückgang seiner Schüler auf den Standpunkt der Aufklärung.	
56. Der Gegensatz Kant's gegen die Aufklärung in den Voraus- setzungen der Versöhnungsidee.	408
57. Kant's kritische Principien der Moral als dogmatische.	418
58. Die Lehren von der Rechtfertigung und Strafnugthuung in Kant's philosophischer Religionslehre.	426
59. Tieftrunk's praktisches Postulat der Aufhebung der Schuld und dessen theologische Begründung.	439
60. Rückgang der Kantianer auf den Standpunkt der Aufklärung.	450
61. De Wette's Deutung der Versöhnungslehre.	459
Neuntes Capitel. Die Erneuerung des Abälard'schen Lehrtypus durch Schleiermacher und seine Nachfolger.	
62. Die Bedeutung Schleiermacher's für die Theologie.	465
63. Die christliche Religion als die Gemeinschaft der Erlösung durch Christus.	470
64. Die Lehre von der Sünde und vom Uebel.	478
65. Die Lehre von der Erlösung und der Versöhnung durch Chri- stus.	492
66. Das Verhältniß derselben zur dogmatischen Ueberlieferung.	502
67. Die Lehre von der Rechtfertigung.	512
68. Die Nachfolger von Schleiermacher.	520

	Seite
Zehntes Capitel. Der Verlauf des Pietismus bis zur Reprä- stination der lutherischen Orthodogie.	
69. Der Charakter des modernen Pietismus im Unterschiede vom ältern.	542
70. Die Versöhnungslehre bei den frühesten Vertretern des moder- nen Pietismus.	552
71. Der ältere Pietismus und die Bengel'sche Schule.	559
72. Wiedereinführung des Gedankens der Straatisfaction Christi in der Bengel'schen Schule.	579
73. Die moderne lutherische Orthodogie.	588
74. Resultate und Probleme.	603
Elftes Capitel. Die Versöhnungsidee in der speculativen Schule.	
75. Schelling und seine Nachfolger.	610
76. Hegel und seine Nachfolger.	627

Verbesserungen.

- S. 80. Z. 1 v. u. ist anstatt: in iustitia zu lesen: iniustitiae.
 S. 470. Z. 2 v. u. ist nach: die zweite Ausgabe von 1830, hinzuzufügen:
 in dem Abdruck (dritte unveränderte Ausgabe) von 1835.
-

Einleitung.

Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung, welche ich wissenschaftlich darzustellen unternehme, bildet die concrete Mitte des theologischen Systems. In ihr wird die bestimmungsmäßige directe Wirkung der geschichtlichen Offenbarung des göttlichen Gnadenwillens durch Christus entwickelt. Dieselbe besteht darin, daß die von Christus gegründete Gemeinde die Freiheit des religiösen Verkehrs mit Gott ungeachtet der Sünde ausübt, und darin zugleich die Richtung des Willens auf Gottes offenbaren Zweck innehält, welche für die religiöse Erkenntniß die sittliche Wiederherstellung des Menschengeschlechtes und die religiöse Seligkeit in sich schließt. Allerdings ist die Zusammenstellung und die Reihenfolge der Begriffe in dem gewählten Titel ungewöhnlich und einer vorläufigen Erläuterung bedürftig. Die zureichende Begründung der Rechtmäßigkeit des Titels für den gemeinten Lehrstoff kann jedoch nur aus der vollständigen Entwicklung desselben zu dem im Voraus gedachten Ziele erfolgen. An demjenigen Orte des christlichen Lehrsystems, auf welchen die genannten Begriffe hinweisen, sind im Verlaufe der Geschichte der Theologie noch manche andere Begriffe entwickelt worden; eine feststehende und sich gleichbleibende Ordnung im Gebrauche der Theologen haben sie hingegen nicht erreicht. Während also alle übrigen theologischen Lehren mit bestimmt abgegränzten Titeln versehen sind, so ist man in diesem Falle der Abwesenheit einer feststehenden Bezeichnung zur freien Wahl des Titels sowohl genöthigt als berechtigt. Es scheint, als ob die Schwierigkeit leicht umgangen werden könnte, wenn man nur das geschichtliche Ereigniß berücksichtigte, auf welches die genannten und die verwandten Heilswirungen zurückgeführt werden, und danach die Lehre vom Tode Christi nennte. Hiedurch wäre es offen ge-

lassen, welche Beziehung auf Gott und welche Wirkungen auf die Menschen in diesem Ereigniß begründet werden dürften, und auf welche Klasse dieser Beziehungen der Nachdruck zu legen wäre. Indessen erheben sich doch gegen diesen Titel bedeutende Einwendungen. Indem die Apostel den ersten Eindruck vom Tode des Herrn dadurch überwanden, daß sie ihn als den Act des Opfers zum Heil der Menschen anerkannten, haben sie doch auch die Auferweckung Christi in diese Anschauung mit eingeschlossen, und sie führen die von dem vollendeten Opfer abhängenden Wirkungen auf den Tod und die Auferweckung Christi zurück. Ferner ist in der reformatorischen Lehrweise nicht blos das Leiden und Sterben Christi, sondern auch der ganze Umfang seines thätigen Lebens als das Substrat für die fraglichen Heilswirkungen geltend gemacht worden. Obgleich nun diese Theorie nicht ohne Ansetzungen geblieben ist, so hat sie doch so viel Gewicht, daß man um ihrer willen den Schein vermeiden muß, als käme der Tod Christi nur als ein äußerlich isolirtes Ereigniß für die von ihm abgeleiteten Heilswirkungen in Betracht. Vielmehr kann ich nicht umhin zu behaupten, daß die religiöse Gewißheit solcher Wirkungen, wie Rechtfertigung und Versöhnung der Menschen, sich auf das Sterben Christi nur so stützen kann, daß der Werth seines Lebens und seiner Auferweckung mit jenem Ereigniß in ungetrennter Anschauung zusammengefaßt wird. Deßhalb würde nun aber der Titel: Lehre vom Tode Christi, unvollständig und undeutlich sein im Verhältniß zu demjenigen, was dadurch bezeichnet werden soll. Andererseits würde ein Titel wie: Lehre vom Heilswerke Christi, umfassender sein, als die hier gemeinte Aufgabe. Denn hiedurch ist das ganze Gebiet der drei Aemter Christi, des prophetischen, des hohenpriesterlichen, des königlichen umfaßt; für mich kommt es aber nur auf die Darstellung der Heilswirkungen Christi an, welche dem hohenpriesterlichen Amte entsprechen würden.

Also scheint es, als ob dieser Begriff den zweckmäßigen Titel für die Aufgabe abgeben würde. Derselbe hat seine Herkunft bekanntlich aus dem Briefe an die Hebräer. Man darf ihm aber mit gewissem Rechte einen allgemeinen neutestamentlichen Werth beimessen, weil die bei der Mehrzahl der Männer des N. T. gangbare Vorstellung von dem Opfer, zu welchem sich Christus selbst bestimmt hat, eben deßhalb auch die Analogie des-

selben mit dem Priester in sich schließt. Der biblisch-theologische Theil der folgenden Darstellung wird lehren, daß ich die constitutive Bedeutung der alttestamentlichen Gedanken von Opfer und von Priesterthum für die Bildung der heilsmäßigen Anschauung vom Tode und von der Auferweckung Christi im vollen Umfange zu würdigen weiß. Ich gestehe auch mit Schleiermacher ¹⁾ bereitwillig zu, daß die Zusammenfassung der drei Attribute des Propheten, Priesters, Königs die Vollständigkeit der Anschauung von den Heilswirkungen Christi in eigenthümlicher Weise gewährleistet. Indessen komme ich über die von Schleiermacher selbst erhobenen Bedenken gegen den Gebrauch dieser bildlichen Ausdrücke im theologischen System nicht hinaus. Jener schließt sich diesem dogmatischen Sprachgebrauch an, um eine Continuität mit den ursprünglichen Darstellungen zu bewahren, da die erste Begriffsbildung des Christenthums auf die Zusammenstellung des neuen Gottesreiches mit dem alten basirt sei. Allein die Thatsache ist die, daß weder Jesus noch einer der Schriftsteller des N. T. die drei Aemter als die umfassenden und ausschließlichen Formen für die Heilswirkungen Christi in Gebrauch gesetzt hat, und daß dieser Gebrauch in der systematischen Theologie nicht vor der Reformationsepoche eintritt ²⁾. Ferner werden diese Amtsbezeichnungen im N. T. theils durch die demselben eigenthümlichen Prädicate für Christus überboten, theils kommen sie nur so in übertragenem Sinne vor, daß der durch sie bezeichnete Inhalt auch unabhängig von ihnen dargestellt werden kann. Der Charakter des Propheten, obgleich Jesus selbst ihn für sich in Anspruch nimmt, wird überschritten durch sein Prädicat als Sohn des Menschen und Gottes. Sein Königthum bezieht sich auf ein ganz anderes Gebiet, als auf das dem erwarteten Davidssohne angewiesene. Sein Priesterthum, indem es mit dem Opfercharakter zusammenfällt, hat, näher betrachtet, vielmehr Unähnlichkeit als Aehnlichkeit mit dem Vorbilde. Obgleich also die Lösung der biblisch-theologischen Aufgaben an die Beachtung dieser vorbildlichen Vorstellungen gebunden sein wird, so kann doch die Bildung der systematisch-theologischen Hauptbegriffe durch diese Rücksicht nicht geleitet sein. Dieselben müssen sich durchaus auf die speci-

¹⁾ Der christliche Glaube; 3. Ausg. § 102.

²⁾ Allerdings bezieht auch schon Eusebius H. E. I, 3. die drei Typen auf Christus.

fiſch neutestamentlichen Anschauungen stützen, nicht aber auf solche, deren Anwendung in übertragenem Sinne sie für die Gedankenwelt des N. T. als bloße Hülfsvorstellungen erkennen läßt. Wenn sich die alte Schule in ihrem mechanischen Gebrauche der biblischen Auctorität für das theologische System über diesen Unterschied in der neutestamentlichen Gedankenbildung hinweggesetzt hat, so hat sie darin kein nachahmenswerthes Beispiel gegeben. Oder vielmehr, da auch die alte Schule überwiegend ihre dogmatischen Lehrtitel nach den entwickelten neutestamentlichen Ideen gebildet hat, so macht das Auftreten des Titels von den drei Nennern Christi auch im Zusammenhange der alten Theologie einen unharmonischen und fremdartigen Eindruck, der vor dem fortgesetzten Gebrauche dieses Lehrtitels warnen muß.

Es bleibt keine andere Rücksicht zur Bezeichnung unserer Aufgabe übrig als die auf die ethischen Wirkungen des Lebens, des Leidens und des Todes und der Auferweckung Christi zur Begründung der Gemeinde. Daß in diesem Sinne nur die genannten Begriffe von der Rechtfertigung und der Veröhnung der Menschen genügen, diese Behauptung gründet sich auf dasjenige Verständniß der neutestamentlichen Grundlage, sowie des kirchlich-theologischen Ganges der Lehre, über das vorläufig nur Andeutungen gemacht werden können. Freilich bietet ja sowohl das Neue Testament als auch die Dogmengeschichte eine reiche Fülle von Begriffen dar, die mit den genannten concurriren. Neben diesen treten im N. T. noch auf: Heiligung, Hinzuführung zu Gott, Erwerbung für Gott (*ἀγοράζειν*), Reinigung, Erlösung. Unter diesen scheint sich der letzte besonders zu empfehlen, indem Erlösung den ganzen Umfang der zu denkenden Wirkungen des Todes Christi ausdrückt, und in diesem Sinne namentlich von Paulus gebraucht wird (Röm. 3, 24; Kol. 1, 14; Eph. 1, 7). Dazu kommt, daß er auch im kirchlichen Sprachgebrauch zur umfassenden Personbezeichnung für Christus als den Erlöser ausgeprägt ist. Indessen wird dieser Titel weniger empfohlen durch seinen bloß negativen Sinn, und dadurch, daß er in der Epoche der patristischen Theologie, wo der Begriff selbständig ist, eine falsche, bloß dramatische, durchaus nicht ethische Anwendung gefunden hat, hingegen in der mittelalttrigen und der reformatorischen Lehrbildung nur in Abhängigkeit von anderen Begriffen auftritt, endlich daß er auch im modernen Sprach-

gebrauch nicht zur erschöpfenden Bezeichnung der Sache ausgeprägt ist. Eine Reihe griechischer und lateinischer Kirchenväter deutet bekanntlich den Tod Christi als das Ereigniß, in welchem Gott aus dem Motive seiner Gerechtigkeit das werthvolle Leben des Gottmenschen dem Teufel übergeben hat, welcher als der berechnete Herrscher über die sündhaften Menschen anerkannt wird und nur dadurch zur Freigebung derselben bestimmt worden sein soll, daß ihm jenes Aequivalent überlassen wurde. In dieser Theorie ist die Sünde nur als die mechanische Abhängigkeit von dem Teufel vorgestellt, und der Gedanke der Erlösung in voller Gleichgültigkeit gegen den Begriff des menschlichen Willens gehalten. Ueberdies ergibt sich bei der Durchführung des Gedankens, daß der Ausgang des Rechtshandels in Widerspruch mit dem leitenden Begriff der Gerechtigkeit Gottes tritt, da das dem Teufel für die Menschen gebotene Aequivalent wesentlich ungeeignet ist, in seinem Besitz zu bleiben. Die Auferweckung Christi vom Tode gewinnt dann in diesem Gedankenzusammenhange die Bedeutung, daß der Teufel seinen Ersatz für die Menschen aus seinem Machtbereich verloren hat. Zudem also unumgänglich war anzunehmen, daß der Teufel sich über die Consequenzen des mit ihm eingegangenen Rechtshandels getäuscht habe, so konnte von dem andern Paciscenten, dem alles wissenden Gott, nichts anderes vorausgesetzt werden, als daß derselbe die Täuschung des Teufels beabsichtigt habe. Diese Absicht aber steht in Widerspruch mit der Voraussetzung der Gerechtigkeit Gottes; also ist die Theorie ein Widerspruch in sich, also ist sie unwahr³⁾. Deshalb ist schon Gregor von Nazianz an dem Grundgedanken der Theorie irre geworden, indem er den Teufel als den Räuber und Tyrannen der Menschen nicht für geeignet hielt, ein Lösegeld für deren Freigebung, geschweige denn ein Lösegeld von dem Werthe Gottes selbst anzusprechen. Aber diese Einwendung ermangelt bei ihm ihrer vollen Wirkung, da er nicht zusammenhängend zu begründen wußte, unter welcher Voraussetzung aus dem Wesen Gottes es nothwendig war, daß Gott das Leben Christi durch dessen Tod als Lösegeld genommen hat⁴⁾ Erst den Theologen des Mittelalters ist es gelungen, die Theorie zu ent-

3) Vgl. Baur, Lehre von der Versöhnung S. 30—87.

4) A. a. O. S. 87—90.

wurzeln, indem sie zugleich das Problem der Heilswirkung des Todes Christi auf die Stufe der rechtlichen und der sittlichen Beurtheilung der Sünde erhoben. So verschieden auch in diesem Gebiete die Ansichten des Anselmus und des Abälard sind, so bezeichnend ist es für die Stellung des Problems des Todes Christi in ihren theologischen Bestrebungen, daß sie den Gedanken einer rechtlich nothwendigen Erlösung der Menschen von der Gewalt des Teufels überhaupt abwerfen. Indem Anselmus die Sünde des Menschengeschlechtes als die Beleidigung der Ehre Gottes darstellt, und den Tod des Gottmenschen aus dem Zweck der Gott zu leistenden Genugthuung erklärt, leugnet er, daß der Teufel ein gegen Gott selbständiges Rechtsgebiet habe, aus welchem allein ein Anspruch an Gottes Gerechtigkeit und an einen Ersatz seines Eigenthumes abgeleitet werden könnte. Indem Abälard den Tod Christi als den Beweis der Liebe Gottes betrachtet, durch welchen die Gegenliebe der Menschen erweckt, die Menschen also mit Gott versöhnt und von der Knechtschaft der Sünde befreit werden, schließt er jede Beziehung dieses Vorganges auf den Teufel aus, da derselbe weder jemals die Erwählten in seiner Gewalt gehabt habe, noch durch seine Verführung der Menschen ein Recht auf dieselben habe erwerben können. Und selbst Bernhard, obgleich er zur Ehre des theologischen Traditionalismus den Widerspruch Abälards gegen jene Theorie verkennt, bekennt sich zu derselben nur so, daß er in Einem Athem den ganz verschiedenartigen Gedanken von der Genugthuung an Gott hinzufügt, welche Christus als das Haupt für den Leib, die Gemeinde leistete, indem er deren Sünden in seinem Tode getragen hat 5). Entscheidend für die Theologie des Mittelalters ist es nun aber, daß Petrus Lombardus den mechanischen Sinn der Herrschaft des Teufels in den Gedanken der ethischen Gebundenheit der Menschen an die Sünde umgekehrt, und im Anschluß an Abälard die Ueberwindung des Teufels durch den Tod Christi nur darauf gedeutet hat, daß die durch diesen erweckte Gegenliebe der Menschen zu Gott und das fortwährende Sündigen sich gegenseitig ausschließen 6). In demselben Sinne erkennt auch Thomas von Aquinum die Erlösung der Menschen von der

5) *U. a. D. S.* 155. 191—194. 202.

6) *U. a. D. S.* 209 ff.

Sünde und vom Teufel nur als Folge der durch den Tod Christi vermittelten Versöhnung der Menschen mit Gott an 7). Die reformatorische Lehrart fügt zu den Beziehungen des Gedankens der Erlösung durch den Tod Christi auf die Sünden und auf den Teufel noch die auf den Zorn Gottes hinzu. Aber indem diese Combination nur dem Hauptgedanken der Versöhnung Gottes mit den Menschen gleichgesetzt wird, erkennt man, daß der Begriff der Erlösung nicht als ein selbständiger Begriff in diesem Lehrgebiet behandelt wird. Denn als negativer Begriff hat er auch in dem Zeitraume der eigentlich wissenschaftlichen Erörterung des Problems vom Tode Christi keine selbständige Bedeutung gewinnen können. Wenn es demnach gerechtfertigt erscheinen wird, daß auch ich mich des Begriffs zur Bezeichnung der Aufgabe nicht bediene, so werde ich durch das umgekehrte Verfahren Schleiermacher's in diesem Entschluß nur bestärkt. Derselbe unterscheidet Erlösung und Versöhnung, in dieser Reihenfolge, als die coordinirten Wirkungen Christi auf die Gläubigen. Unter der Erlösung versteht er die Aufnahme der Gläubigen in die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi, unter der Versöhnung die Aufnahme der Gläubigen in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit 8). Aber wie es ihm nicht gelingt, die Coordination beider Begriffe durchzuführen, so erscheint die Wahl der Bezeichnungen für die behaupteten Wirkungen Christi bei näherer Betrachtung als willkürliche Adoption von Ausdrücken, die im N. T. und in der theologischen Uebersetzung anders gemeint und in ein anderes Verhältniß zu einander gesetzt sind.

Wenn die Rücksicht auf den neutestamentlichen Sprachgebrauch allein die Bezeichnung der Aufgabe bestimmen sollte, so würde unter den oben genannten Begriffen der der Heiligung als der einfachste und zugleich umfassendste erscheinen, um die Heilwirkungen des Todes und der Auferweckung Christi auszudrücken (Joh. 17, 19; 1 Kor. 1, 30; Eph. 5, 26; Hebr. 10, 10. 14. 29; 13, 12; 2, 11), zumal die anderen bei näherer Betrachtung sich als synonym erweisen. Jedoch der Begriff der Heiligung hat in der evangelisch-kirchlichen Theologie seine Verwendung an

7) Summa theol. P. III. qu. 49. art. 2.

8) Der christl. Glaube 2. Ausg. § 100. 101.

einem andern Orte des Systems gefunden; es würde also das äußerste Mißverständniß hervorgerufen werden, wenn man in der Bezeichnung der Aufgabe nur dem Purismus des neutestamentlichen Sprachgebrauches folgen wollte. Aber auch wenn man deutlicher von der Heiligung durch Christi Leben, Tod und Auferweckung rebete, so könnte der Schein erweckt werden, als wenn an eine Stufe der Lehrentwicklung angeknüpft werden sollte, welche ich gerade als indifferent gegen die ethische Auffassung des Problems bei Seite gesetzt wissen will. In der Epoche der patristischen Theologie findet sich nämlich, neben der Theorie der Erlösung von der Gewalt des Teufels, eine Reihe von Versuchen und Gedankenansätzen, welche Baur als mystische Versöhnungslehre für die Vorbereitung der spätern Auffassung des Problems verwerthet⁹⁾. Die Vertheidiger der Gottheit Christi, Athanasius, Gregor von Nyssa u. A. machen bemerklich, daß der menschgewordene Logos Gott gleich sein müsse, weil nur eine Person von diesem Werthe die Menschen habe zu Gott führen, durch ihren Tod den Tod in der Menschheit vernichten, durch ihre Auferweckung die Menschen zu unsterblichem Leben erheben können. Diese auf die Menschen bezogenen Zwecke entsprechen freilich dem üblichen Begriffe der Versöhnung ebenso wenig, wie, nach Baur's eigenem Geständniß¹⁰⁾, die Theorie der Erlösung von der Gewalt des Teufels. Denn eine Lehre von Versöhnung zwischen Menschen und Gott kann nur gebildet werden, wo ein Widerspruch des Willens zwischen beiden, oder von der einen Seite gegen die andere vorausgesetzt ist. Der leitende Gedanke, nach welchem jene Wirkungen des Logos-Gott auf die Menschheit bemessen sind, auf welchen auch der scheinbar übertreibende Ausdruck des Athanasius zurückzuführen ist, daß Christus die Menschen vergöttlicht habe (*θεοποιεῖν*), ist nur der Gedanke der Heiligung, d. h. der Aneignung der Menschen für Gott. Deshalb sieht sich der alexandrinische Cyrillus genöthigt, die entsprechende Einwirkung Christi auf die Menschen durch die Mittheilung des heiligen Geistes zu vermitteln¹¹⁾. Wo hingegen der unmittelbare Eindruck des geschichtlichen Auftretens Christi auf

⁹⁾ A. a. D. S. 111.

¹⁰⁾ A. a. D. S. 89.

¹¹⁾ A. a. D. S. 117.

die Veränderung und Erhebung des Menschengeschlechts zu Gott anschaulich gemacht werden soll, wird die Heiligung ebenso auf die Vorstellung eines chemischen Naturprocesses zurückgeführt, wie das Menschengeschlecht, das denselben erfährt, nur als Natureinheit aufgefaßt ist. Hilarius von Pictavium verräth diesen Kern der „mystischen Versöhnungslehre“¹²⁾, wie überhaupt die sogenannte mystische Gestalt religiöser Vorstellungen darauf zu beruhen pflegt, daß Verhältnisse, die den Willen angehen, auf die Formen eines Naturprocesses reducirt werden.

Bei der Wahl der Bezeichnung für die vorliegende Aufgabe leitet mich nun eben diese Rücksicht, daß die Beziehung der nothwendigen Heilswirkungen Christi auf das wechselseitige Verhältniß zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen zum Ausdruck komme. Hiezu erscheinen die Begriffe der Rechtfertigung und der Versöhnung der Menschen im Voraus als geeignet. Denn die Rechtfertigung hebt die Schuld, die Versöhnung die Feindschaft der Sünde gegen Gott auf; beide Begriffe schließen also eine Wirkung auf den menschlichen Willen in sich, so gewiß Schuld und Feindschaft gegen Gott nur als Attribute des menschlichen Willens verstanden werden können. Sofern nun aber diese Wirkungen aus dem göttlichen Willen durch die Vermittlung des Thuns und Leidens Christi begriffen werden sollen, ist durch jene Bezeichnungen der Aufgabe nicht ausgeschlossen, daß Christus nur so zur Rechtfertigung und Versöhnung der Menschen wirksam gedacht werde, daß zugleich eine Beziehung seiner Leistungen auf Gott anerkannt werde. Oder vielmehr seine Heilswirkungen auf die Menschen sollen nur unter der Bedingung verstanden werden, daß sein darauf gerichtetes Thun und Leiden auch einen Werth für Gott hat, mag derselbe durch die Begriffe der Genugthuung, des Verdienstes, der Versöhnung Gottes oder anderswie ausgedrückt werden. Jedoch ist durch die Stellung der Aufgabe ein Widerspruch gegen eine bestimmte Erwartung von der Gestaltung der Lehre beabsichtigt. Es erscheint mir nicht als theologisch richtig, die directe Wirkung des heilsmäßigen Thuns und

¹²⁾ De trinitate II, 24: *Humani generis causa dei filius natus ex virgine est et spiritu sancto, — ut homo factus ex virgine naturam in se carnis acciperet, perque huius admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret.* *Hgl. a. a. D. S.* 116.

Leidens Christi auf Gott, auf die Genugthung gegen ihn oder auf die Versöhnung seines Zornes zu beschränken, und die Sündenvergebung für die Menschen, oder deren Versöhnung mit Gott erst nachträglich von jenem Erfolge abzuleiten, also die Heilswirkung für die Menschen nur indirect oder erst in zweiter Linie von dem Thun und Leiden Christi abhängig zu machen. Diese Gestaltung der Lehre hat freilich das Gewicht fast der ganzen dogmengeschichtlichen Ueberlieferung für sich; aber sie hat den gesammten Sprachgebrauch und die Vorstellungsweise des N. T. gegen sich. Sie entspricht ferner durchaus nicht der Intention, welche den Theologen bei der Lehre von Christus ganz besonders deutlich leiten muß, nämlich Christus nicht bloß in seinem Reden sondern auch in seinem gesammten Handeln als den directen Offenbarer der göttlichen Heilsabsicht für die Menschen darzustellen. Hinter dieser Aufgabe bleibt man zurück, wenn man den Werth des Leidens Christi direct nur zurückbezieht auf eine Befriedigung oder Umstimmung Gottes, und die dadurch erst möglich gemachten Heilsgaben Gottes an einem ganz andern Orte des Systems zur Darstellung bringt. Dieses Verfahren reicht zur Verkürzung des Offenbarungscharacters der Person Christi. Von dieser Methode also sage ich mich los, indem ich mit den Reformatoren, namentlich mit Melancthon, die Rechtfertigung und Versöhnung als die für unser Glaubensbewußtsein nothwendig vorauszusetzenden directen Wirkungen Christi an sein Thun und Leiden anknüpfe.

Die Geschichte der genannten Lehren seit dem Beginne des Mittelalters stellt freilich deren Verlauf zum größten Theile in dem umgekehrten Schema dar: Versöhnung Gottes und Rechtfertigung der Menschen. Indessen ist dies doch nicht ausschließlich der Fall. Denn auch diejenige Anschauungsweise hat ihre Tradition, welche auf den Nachweis einer Versöhnung Gottes verzichtet, und in dem Auftreten, dem Wirken und dem gehorsamen Leiden Christi die Gewähr der in sich feststehenden Gnade Gottes gegen die Menschen findet. Und wenn auch diese Ansicht seit der Reformation als die heterodoxe auftritt, so hat sie während des Mittelalters eine viel längere Zeit hindurch in gleichem kirchlichen Rechte neben derjenigen gegolten, welche sich in dem Schema der nachher orthodoxen Lehre bewegt. Also auch aus der Rücksicht auf die geschichtliche Darstellung der bezeichneten Lehren kann keine begründete Einwendung gegen die gewählte Bezeichnung

der Gesamtaufgabe abgeleitet werden. Die demnächst zu unternehmende Geschichte jener Lehren würde zu eng, also unrichtig gefaßt werden, wenn man sie auf die Darstellung der Gedanken der Versöhnung Gottes und der Rechtfertigung der Menschen bezöge.

2. Die Lösung meiner nächsten geschichtlichen Aufgabe berührt sich mit dem Werke von Baur „Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste“ (1833). Dieses Werk hat mir durch die Nachweisung der in ihm ausgebeuteten Literatur meine Arbeit natürlich erleichtert, es hat mir aber das Durchforschen der Quellen an keinem Punkte erspart. Meine bereitwillige Anerkennung der in der Dogmengeschichte Epoche machenden Bedeutung dieses Werkes kann mich ferner nicht hindern, offen zu erklären, daß es mich in dem Verständniß des geschichtlichen Ablaufes der Versöhnungslehre so gut wie gar nicht unterstützt hat. Ich weiß es wohl zu würdigen, daß Baur durch die Geschichtsphilosophie Hegel's zu der großartigen Auffassung und Durchführung seines Unternehmens befähigt und angetrieben worden ist; ich kann aber nicht zweifeln, daß dieser Maasstab der Geschichtschreibung zugleich die Verfehlung des Zieles wesentlich verschuldet. Wenn man nun meinen sollte, daß trotz der nicht haltbaren Gesamtanlage des Werkes doch der Bericht und das Urtheil über die einzelnen Vorstellungskreise sich als zuverlässig erweisen könnte, so hat sich diese meine Erwartung nur an untergeordneten und verhältnißmäßig gleichgültigen Parteen bewährt. Endlich bleibt auch die Gruppierung der einzelnen Theile der Darstellung in dem geschichtsphilosophischen Rahmen in nicht wenigen Fällen hinter der kunstmäßigen Gliederung zurück, welche durch den eigenthümlichen Standpunkt des Geschichtschreibers verheißt wird.

Insbefondere hat Baur seinen Stoff theils nicht in derjenigen Vollständigkeit, auf welche seine Eintheilung rechnet, zur Aufgabe genommen, theils hat er solchen Stoff in die Aufgabe und in die Eintheilung eingereiht, welcher nicht unter den Gesamttitel fällt. Der christliche Begriff der Versöhnung kann nur verstanden werden als Aufhebung des einseitigen oder gegenseitigen Widerspruchs zwischen göttlichem und menschlichem Willen. Demgemäß fallen die oben charakterisirten Einfälle der Kirchenväter über die Erlösung des Menschengeschlechtes von der Macht des

Teufels und über die Vergöttlichung des Menschengeschlechtes als Natureinheit nicht unter jenen Begriff. Sie also sowie die Ansicht des Scotus Erigena über die Aufhebung des Unterschiedes zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein durch Christus durften, wenn überhaupt, nur als Einleitung zur Geschichte der Versöhnungslehre, nicht aber als eigenthümlicher Theil derselben dargestellt werden. An sich ist ja gerade diese Partie des Werkes sehr verdienstlich und lehrreich; allein sie verstößt gegen die ordnungsmäßige Einheit desselben¹³⁾. Diese soll nun verbürgt werden durch die Eintheilung. Dieselbe begründet Baur (S. 12) durch folgende Betrachtung: „Wie der Geist in seiner ganzen zeitlichen Entwicklung von der Objectivität zur Subjectivität und von der Subjectivität zur Objectivität sich fortbewegt, um durch die verschiedenen Momente, durch welche er sich mit sich selbst vermittelt, sich von der Unmittelbarkeit des natürlichen Seins zur wahren geistigen Freiheit zu erheben, so theilt sich die Geschichte des christlichen Dogma's überhaupt und jedes einzelnen Dogma's insbesondere in verschiedene Perioden, je nachdem entweder das Moment der Objectivität oder das der Subjectivität das überwiegende ist, oder beide in der höhern Einheit des Begriffs sich zusammenschließen und gegenseitig durchdringen“. Demgemäß werden die Reformation und die praktische Philosophie Kant's als die Wendepunkte zur bloßen Subjectivität und zu der mit dem Objecte sich erfüllenden Subjectivität bezeichnet, und drei Perioden gebildet, die der überwiegenden Objectivität der Lehre, die der allmählich überwiegenden Subjectivität, die der zur Objectivität sich zurückwendenden Subjectivität. Die Bedeutung der Reformation in diesem Verlauf vermochte aber Baur nur darauf zu begründen, daß die Reformatoren die Versöhnungslehre in den Dienst des Gedankens der Rechtfertigung durch den Glauben nahmen. Hieraus ergiebt sich, daß die Lehre von der Versöhnung Gottes in jenes Schema der Eintheilung nur unter der Bedingung passen würde, wenn die Aufgabe des Historikers zugleich die Lehre von der Rechtfertigung umfaßte. Da aber diese nicht direct und nicht durchgehends berücksichtigt wird, so ist das Thema des ganzen Werkes zu eng für die Eintheilung, und füllt diese nicht aus. Ferner kann

¹³⁾ Baur selbst gesteht dies S. 15 halb und halb zu, indem er sagt, der erste Abschnitt enthalte eigentlich nur die Vorbereitung und den Uebergang zur Satisfactionstheorie.

Baur selbst sich nicht verhehlen, daß der reformatorische Gedankenkreis gerade in Beziehung auf die Versöhnungsidee keineswegs das Gepräge der bloßen Subjectivität an sich trägt. Er kann einerseits nicht leugnen (S. 13), daß die reformatorische Theologie die objective Form der Versöhnung sehr energisch vertritt, und bekennt andererseits, daß der Glaube im reformatorischen Sinne das Bewußtsein des Geistes von seiner Endlichkeit und Bedürftigkeit, aber zugleich die Ausprägung der Unendlichkeit desselben sei (S. 237). Da hätte man also in der Mitte der zu durchmessenden Gedankenentwicklung eine Gestalt der von Objectivität durchdrungenen Subjectivität, an welcher die Geschichtsmäßigkeit der Eintheilung scheitert. Wenn jedoch Baur weiter beachtet hätte, daß auch die mittelalttrigen Lehren von Genugthuung und Verdienst Christi durch eine Lehre von der subjectiven Justification begleitet sind, so hätte er zuzusetzen müssen, daß auch die Epoche der überwiegenden Objectivität der Lehre von der Versöhnung eine Form der von der Objectivität durchdrungenen Subjectivität als Erfüllung der Aufgabe des Christenthums darbietet. Soll hingegen die Lehre von der Versöhnung, ohne Rücksicht auf irgend welche Justificationslehre, nach den von Baur beliebten Eintheilungsgründen zur Darstellung kommen, so macht nicht die Reformation, sondern der Socinianismus Epoche, und zwar insofern, als er der reformatorischen Theologie die directeste Opposition macht. Dann wird es sich aber fragen, woher der Stoff für die dritte Periode zu nehmen wäre. Denn der Abstand Kant's und seiner Schule von der Aufklärung, welche den Socinianismus in der Lutherischen Theologie einbürgert, erscheint nach Baur's eigener Darstellung schwach genug; die Ansicht Schleiermacher's beurtheilt er ferner dahin, daß sie nicht wesentlich über die von Kant hinausgreife, daß sie ihren Schwerpunkt im subjectiven Bewußtsein habe, und in der Erweiterung desselben zum kirchlichen Gemeingeist doch nur unsicher nach dem Pole der Objectivität hinschwebe; und die Enthüllung der Consequenz der Hegelschen Theologie durch Strauß, welche von Baur gebilligt wird, stellt doch nichts anders dar, als die Absorption der Objectivität Gottes, also auch des objectiven Factors der Versöhnungsidee durch das subjective Selbstbewußtsein in seiner Erhebung zur Absolutheit. Diese Entwicklungen können also füglich von der mit dem Socinianismus anhebenden Bewegung nicht getrennt werden, der Hauptinhalt der

dritten Periode fällt also in die richtig zu begränzende zweite hinein. Also weder fügt sich der Stoff des Buches dem dialektischen und vorgeblich historischen Rahmen, den Baur zu der Erforschung des Einzelnen mitgebracht hat, noch kann ein Recht dieser Eintheilung nachträglich aus der Erforschung des Stoffes abgeleitet werden.

Die geschichtliche Darstellung dieser Lehre erfordert es, daß der Wechsel oder der Fortschritt, der sich durch Aufnahme neuen Stoffes oder durch Einwirkung neuer Begriffe in die Deutung der Versöhnung durch Christus vollzieht, jedesmal durch genaue Vergleichung der aufeinander folgenden Gedankenkreise nachgewiesen werde. Auch diese Aufgabe wird von Baur meistens nicht genügend gelöst. Ich mache beispielsweise aufmerksam auf seine ausführliche Erörterung der zunächst in der Concordienformel dargestellten Versöhnungslehre der Reformation im Vergleich mit den Lehren der Scholastiker (a. a. O. S. 291—304). Nicht nur begnügt sich Baur, direct bloß die Theorie Anselm's zur Vergleichung herbeizuziehen und die geschichtlich viel wichtigeren Lehren von Thomas und Duns unbeachtet zu lassen, obgleich er wiederholt von Anselm und den Scholastikern insgemein redet; sondern er begnügt sich auch mit der völlig undeutlichen Formel, daß die Satisfactionstheorie der Concordienformel „in einem ihrer wesentlichsten Begriffe die in der Natur der Sache (!) liegende Steigerung und Vollendung“ der Theorie Anselm's sei (S. 291). Allein „die vielseitigere und schärfere Bestimmung“, welche der Begriff der Satisfaction in der Concordienformel verglichen mit Anselm finden soll, wird auch S. 296 nur angekündigt, jedoch bis zum Schluß des ganzen Excurses nicht bezeichnet; vielmehr verläuft sich die Darstellung von dem Abstände in dem Begriff der Satisfaction auf die Nachweisung des verschiedenen Stoffes, dem der satisfactorische Werth Christi beigelegt wird, daß nämlich Anselm bloß das Leiden, die Concordienformel dagegen das Leiden und das Thun Christi dafür in Betracht zieht. Daß die Genugthuung Christi von den Scholastikern nach der Willkür des mächtigen Inhabers von Privatrechten, von den Reformatoren nach dem öffentlichen Rechte der gesetzlich geordneten Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen beurtheilt wird, daß sie das eine Mal als zufälliges Aequivalent einer persönlichen Beleidigung, das andere Mal als die nothwendige Strafe für die

Verletzung des Gesetzes angesehen wird, dies kann man aus Baur's Buche nicht erfahren. Der große Kritiker hat sich auch in diesem Werke nicht die Ruhe und Vorsicht abgewonnen, welche zur Analyse jedes fremden Gedankenkreises nothwendig ist. Seine Analysen richten sich niemals darauf, die Gedankenreihe eines Andern aus ihren Grundbegriffen zu construiren. Er hat nie die Geduld, die etwa obwaltenden Widersprüche auf dem Wege dieser Reconstruction an das Licht treten zu lassen; sondern er greift jede Lehrdarstellung bei irgend einer Spitze an, welche einen Widerspruch darzubieten scheint, und führt seine Kritik in einem Raisonnement durch, welches fast niemals die Evidenz der Gerechtigkeit an sich trägt.

Auch die Gruppierung des Stoffes, welche zwischen der Periodeneintheilung und der Erörterung der einzelnen Gedankenkreise steht, entspricht nicht den Ansprüchen, welche man an die Kunst der Darstellung erheben darf. Wenn im Mittelalter die beiden Antipoden Thomas und Duns mit gutem Rechte in Einem Capitel zusammengefaßt werden, so durfte nicht Abälard von Anselm getrennt und mit anderen Lehrern zusammengestellt werden, welche weit hinter seiner leitenden Stellung zurückbleiben. Der Widerspruch des Piscator gegen den satisfactorischen Werth des thätigen Gehorsams Christi verdient nicht die Ehre eines eigenen Capitel's; sie wird ihm von Baur nur deshalb erwiesen, weil demselben aus der reichen Entwicklung der Versöhnungslehre in der reformirten Theologie nur diese Episode bekannt gewesen ist. Aus diesem Zusammenhang herausgerissen konnte freilich Piscator's eigenthümliche Lehre nirgendwo untergebracht werden. Ferner ist nicht einzusehen, warum die Theorie des Grotius von dem Strafexempel im Tode Christi von den Ansichten der übrigen Arminianer getrennt wird. Das folgende Capitel aber, in welchem von der Leibniz-Wolf'schen Philosophie und nachträglich von den Mystikern gehandelt wird, enthält eine Zusammenstellung, welche nur aus der Verlegenheit darüber zu erklären ist, was mit jenen Erscheinungen im Verlaufe der Geschichte anzufangen ist; während doch die Mystiker mit den Socinianern zusammengehören, die Einflüsse von Leibniz und von Wolf hingegen zur Theologie der Aufklärung gezogen werden müssen.

Aus dem Wechsel des Verhältnisses zwischen den logischen

Bestimmungen des Subjects und des Objects wird weder die Geschichte des menschlichen Geisteslebens im Allgemeinen noch die Geschichte der Lehre von der Veröhnung begriffen. Die Geschichte der einzelnen christlichen Lehre muß auf der Geschichte der christlichen Theologie fußen, diese aber richtet sich ebenso sehr nach den Wendungen, welche die praktische Entwicklung der Kirche nimmt, als nach den Einflüssen, welche auf die Entwicklung des allgemeinen sittlichen Geistes und aus der selbständigen wissenschaftlichen Bildung, insbesondere aus verschiedenen philosophischen Systemen herkommen. Man kann also keine Geschichte der einzelnen Lehren von Veröhnung und Rechtfertigung durchführen, ohne auf den verschiedenen Entwicklungsstufen die sich verändernden Bedingungen der Theologie überhaupt zu verstehen. Es bezeichnet nun keinen erfreulichen Stand meiner Wissenschaft, daß ich nicht in der Lage bin, die allgemeinen Stützpunkte, welche die Geschichte der Theologie der Lösung meiner besondern Aufgabe darbieten müßte, von irgend Jemandem zu entlehnen, sondern mich genöthigt sehe, dieselben, wo ihre Nachweisung unumgänglich ist, selbständig zu erforschen. Meinem theologischen Gemeinfinn fällt es schwer, daß ich nicht umhin kann auszusprechen, daß man von Allen im Stiche gelassen wird, wenn man klar und deutlich erfahren will, wie die Reformation trotz ihres Gegensatzes gegen die Kirche des Mittelalters in dem Christenthume dieser Epoche wurzelt; wer der intellectuelle Urheber der theologischen Scholastik und des kirchlichen Particularismus ist, denen die Reformation so bald verfällt; aus welchen Motiven die sogenannte Aufklärung hervorgegangen ist; warum der großartige Impuls von Kant sich wieder in Aufklärungs-Philosophie und -Theologie verlor; endlich worin eigentlich Schleiermacher's Anspruch beruht, die deutsch-evangelische Theologie dieses Jahrhunderts zu leiten, welche jetzt in zielloser Weise zersplittert und deßhalb mit dem Untergange bedroht ist.

Auch Dorner's „Geschichte der protestantischen Theologie“ (1867) hat mir diese Fragen nicht beantwortet. Seine Darstellung folgt im Wesentlichen derselben Methode, die Baur anwendet. Er will den Wechsel in der Geschichte und ihre Einheit verstehen lehren durch den Nachweis, wie zwei sehr dünne Fäden von Gedanken sich aus ihrer ursprünglichen Verbindung lösen und dieselbe so wiederfinden, daß ihr eine eigenthümliche Festigkeit

gewonnen wird. Die logische Regelmäßigkeit dieses Verlaufs wird als die Entdeckung des Gesetzes der Geschichte genommen, in dessen Erkenntniß also die Geschichte begriffen ist. Dennoch scheint der Unterschied zwischen den beiden stammverwandten Theologen zunächst sehr stark darin ausgeprägt zu sein, daß Dörner nicht wie Baur in dem logischen Schema von Subject und Object den Schlüssel für die Geschichte der Theologie findet, sondern in den theologischen Principien der Reformation. Dazu kommt, daß dem Anfang der Entwicklung, nämlich dem Standpunkt der Reformatoren, das Gepräge der Ganzheit vindicirt wird, nicht das der elementaren Einseitigkeit. Der Gedanke der Rechtfertigung durch den Glauben und die ausschließliche Auctorität der heiligen Schrift, um welche es sich handelt, sollen von den Reformatoren als die Principien ihrer Theologie mit richtigem Takte verbunden, in Wechselwirkung gesetzt, im Gleichgewichte gehalten worden sein. Nun aber sollen diese für eine gesunde Theologie zusammengehörigen Elemente vom 17. Jahrhundert an wieder auseinandergetreten sein; dadurch wird eine zweite Periode der Entwicklung herbeigeführt. Diese Auflösung der reformatorischen Synthese soll sich unversehens, unter dem guten Schein der Befestigung der intellectuellen Seite des Principis vollzogen haben. Die Folge war ein Uebergewicht des Doctrinalen, in der theologischen Scholastik wie in der Schule des Calixtus; und die Reaction der praktischen Seite des Christenthums in dem Pietismus und der Mystik stellt die Synthese nicht wieder her, sondern bezeugt selbst nur die Mängel, welche an ihrem Bruche haften. Damit nun die Synthese der reformatorischen Principien in freier selbstbewußter Herrschaft über die Mittel dazu, also in wissenschaftlicher Vollenbung erreicht werde, habe es noch der Ausbildung besonderer Bedingungen bedurft, der historischen Kritik und der philosophischen Speculation. Diese aber haben zunächst ihren Lauf im 18. Jahrhundert mit einem Uebergewicht der Subjectivität über die historische Begründung des Christenthums genommen, so daß in der Aufklärungsepoche Analogieen mit dem naturwüchsigem Heidenthum und dem gesetzlichen Judenthum hervorbrechen (S. 670 f.). Da also diese Art der Theologie überhaupt kein positives Verhältniß zu den reformatorischen Principien behauptet, so folgt entweder, daß sie als Häresie aus der Geschichte der protestantischen Theologie auszuschneiden ist, oder daß sie den die Ein-

theilung beherrschenden Gesichtspunkt als zu eng erweist. Dieses Dilemma wird im Sinne der zweiten Möglichkeit durch die Erklärung Dorner's (S. 768) entschieden, daß das Problem der wissenschaftlichen Einigung des materialen und formalen, des subjectiven und objectiven Princip's der Theologie nur ein concreterer auf das Gebiet der christlichen Religion bezüglicher Ausdruck des philosophischen Problems der Einigung von Subject und Object, von Denken und Sein ist. Demgemäß kommt es auch bei der Beurtheilung Schleiermacher's, den Dorner als den wissenschaftlichen Erneuerer der reformatorischen Synthese darstellt, nicht mehr darauf an, wie derselbe den Gedanken der Gerechtersprechung im Glauben und die ausschließliche Auctorität der heiligen Schrift in ihrer wechselseitigen Bedingtheit nachgewiesen und darauf sein System gegründet hat. Vielmehr macht es jene dem Gesetze der Elasticität folgende Umbedeutung der reformatorischen Principien der Theologie dem Geschichtschreiber möglich, sich auf folgende Versicherung zu beschränken, um in Schleiermacher den nach seinem Schema vollendeten Theologen erkennen zu lassen. „Beides, Freiheit und Auctorität, persönliche Aneignung und Tradition, Ideales und Geschichtliches einigt er, zu den reformatorischen Grundanschauungen sich zurückwendend, auf dem Boden der Religion oder des Glaubens im evangelischen Sinne des Wortes“ (S. 790). Ferner „beglaubigt die reale Erfahrung der Erlösung durch Christus die Auctorität der heiligen Schrift, so daß wir durch Vermittlung derselben an Christus glauben, um Christi willen aber an die göttliche Auctorität der heiligen Schrift“ (S. 807).

Ich lasse es hier dahingestellt, ob die Annahme jenes materialen und jenes formalen Principes der Reformation geschichtlich richtig ist, und ob Schleiermacher's Werth auf der Congruenz seiner Theologie mit denselben beruht. Ich glaube nur darauf hinweisen zu dürfen, daß die oben bemerkte Abweichung Dorner's von Baur in der Methode der Geschichte nur scheinbar ist und auf der Oberfläche liegt. Sollen jene theologischen Principien als die concreteren Ausdrücke für das logische Schema von Subject und Object, von Denken und Sein gelten, deren Einigung dem philosophischen Erkennen obliegt, so wird der Theologie ihre Selbstständigkeit entzogen, so wird die unumgängliche Eigenthümlichkeit der Religion in der Würdigung der auf

sie gegründeten und auf sie bezogenen theologischen Erkenntniß verleugnet. Das ist aber der Standpunkt Baur's und der Hegelschen Religionsphilosophie! Mag es nun ferner zur vorläufigen Orientirung dienen, daß man in dem Wechsel der Epochen solche Verschiebungen wahrnimmt, wie daß im 17. Jahrhundert der Factor der Auctorität der heiligen Schrift das Gewicht der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben überwiegt, welche vorher im Gleichgewicht zu ihm stand, so ist es doch nun die Aufgabe des Geschichtschreibers, den Fehler, der dem damaligen Geschlechte „unversehens“ begegnete, auf seine gesammten Gründe zurückzuführen, welche durch das intellectuelle Streben nach Befestigung des Systems noch nicht erschöpft sind, so gewiß jede Veränderung in der Theologie Veränderungen des Bewußtseins von Religion und Kirche voraussetzt. Mögen diese Motive dem damaligen Geschlechte verborgen gewesen sein, so ist eben die Geschichtschreibung berufen, sie uns zu enthüllen. Dies zu leisten, hat Dorner an diesem Punkte durchaus unterlassen; und was er zur Erklärung des andern wichtigen Wendepunktes der Theologie, nämlich der Entstehung der theologischen Aufklärung, beibringt (S. 698 ff.), erschöpft wiederum nicht die Aufgabe des Geschichtschreibers. Die Wolf'sche Philosophie ist daran schuld durch ihre individualistische Ethik, nicht durch ihre Logik; aber die ersten Antriebe zu jener Richtung hat Leibniß in der Theodicee ausgestreuet. Wenn also Dorner von diesem Philosophen nur sagt, daß er zur Theologie eine sehr freundliche Stellung eingenommen habe (S. 686), so muß er jenes Werk mit einer Arglosigkeit gelesen haben, deren sich jeder Historiker im Voraus zu entledigen hat. Er verläßt aber geradezu das einem solchen gebotene Verfahren, indem er (S. 671) die historische und die philosophische Tendenz jener Epoche der Theologie von vorn herein teleologisch als die Vorbedingungen der glücklichen Lösung der theologischen Aufgabe ankündigt, ohne daß dadurch die eigenthümlich subjectivistische Fehlerhaftigkeit der Aufklärungstheologie irgendwie erklärt würde. Denn Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie ist zweierlei.

3. Die Geschichte der Lehren von Rechtfertigung und Veröhnung hat ihr Gebiet nur innerhalb der abendländischen Kirche. Die Theologie der griechischen Kirche als Gesammterscheinung hat

sich das Problem, welches in jenen Begriffen enthalten ist, gar nicht gestellt. Insbesondere begnügt sich Johannes von Damascus, die oben berührten Resultate der Patristik, die sogenannte mystische Versöhnungstheorie und die durch die Vertauschung des Teufels mit dem Tode modificirte Erlösungstheorie an einander zu reihen.

Mit Gregor von Nazianz (S. 5) weist Johannes die herkömmliche Beziehung des im Tode Christi enthaltenen Lösepreises auf den Teufel, den unberechtigten Herrn der Menschen weit ab, und deutet den Tod Christi, so wie er den Charakter des Opfers und des Lösepreises hat, in der Richtung auf den Vater, gegen den sich die Menschen vergangen haben, und aus dessen Verdammniß sie befreit werden mußten. Aber diese Gedankenverbindung wird durchaus nicht weiter begründet. Vielmehr ist sie unmittelbar ergänzt durch die von Kyrillos von Alexandria ¹⁴⁾ entlehnte, übrigens mit den Zügen des dem Teufel gespielten Betrugers ausgestattete mythisirende Vorstellung, daß der an Christus herantretende Tod, indem er die Lockspeise des Leibes Christi verschlang, von dem Angelhaken der Gottheit durchbohrt, und indem er den sündlosen und lebengebenden Leib schmeckte, vernichtet wurde, weshalb er diejenigen wieder heraufgeführt hat, die er ehemals verschlungen hatte ¹⁵⁾. Ferner führt Johannes in rhetorischer Fülle den Gedanken aus, daß der Sohn Gottes Mensch geworden sei, um dem Menschen diejenige Bestimmung aus Gnade wieder zu verleihen, zu welcher er ihn geschaffen hatte, d. h. zu der durch die Sünde verlorenen Gottebenbildlichkeit. Durch seine Theilnahme an der menschlichen Natur hat nämlich der Sohn Gottes die Menschen zum Unvergänglichen hinaufgeführt, er hat durch sich und in sich die Gottebenbildlichkeit erneuert, durch seine Auferstehung uns von der Vergänglichkeit befreit, durch die Erweckung der Erkenntniß Gottes und durch die Erziehung und Ausdauer und Demuth uns von der Herrschaft des Teufels erlöst ¹⁶⁾.

Allerdings finden sich im Kreise der griechischen Theologie des Mittelalters Spuren, daß man auch in dem vorliegenden Probleme sich nicht gänzlich den Einwirkungen der Gedanken

¹⁴⁾ Baur a. a. D. S. 102.

¹⁵⁾ Περὶ τῆς ὁρθοδόξου πίστεως III, 27.

¹⁶⁾ A. a. D. III, 31.

entzog, welche die abendländischen Theologen ausbildeten. Nicolaos Kabasilas, Erzbischof von Thessalonike im 14. Jahrh., deutet den Werth der Todesleistung Christi zur Befreiung der Menschen bald als eine der Ehre Gottes schuldicke Genugthuung, bald auch als die stellvertretende Strafleistung, also unter Gesichtspunkten, welche kaum von Andern als von Anselmus von Canterbury und von Petrus Lombardus entlehnt waren. Nur darf man nicht erwarten, daß das Beweisverfahren, in welchem namentlich der erstere Gedanke von Anselmus ausgeführt war, in der rhetorischen Darstellung der Schrift des Nikolaos *περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς* Aufnahme gefunden hat. Indessen setzt sich aus zwei Stellen dieser Schrift (I, 78 ff. IV, 18 ff.) der Gedankengang zusammen, daß die Menschen aus sich weder ihre Schuld gegen Gott zu tilgen, noch dessen verletzte Ehre wiederherzustellen vermochten. Den Menschen fehlte die Kraft dazu; Gott, der die Kraft besitzt, hatte an sich nicht jene Verpflichtung der Menschen; deshalb diente zu jener Leistung an Gott derjenige, in welchem beide Naturen zusammentrafen¹⁷⁾. Geschlossener aber ist folgende Gedankenreihe (I, 57—59), welche Gaß unbeachtet gelassen hat: „Wir sind gerechtesprochen worden, indem wir erstens von dem Gefängniß und der Anklage befreit wurden, da der, welcher kein Unrecht begangen hatte, uns vertheidigt hatte durch seinen Tod am Kreuze, in welchem er die Strafe erlegte für das, was wir verbrochen hatten, zweitens sind wir als Gottes Freunde und als Gerechte dargestellt worden wegen jenes Todes. Denn nicht allein ausgelöst und mit dem Vater versöhnt hat (uns) der Heiland, indem er starb, sondern hat uns auch die Fähigkeit verliehen, Kinder Gottes zu werden, jenes indem er mit sich unsere Natur verband durch das Fleisch, das er vernichtete, dieses, indem er jeden von uns mit seinem Fleisch verbindet durch

¹⁷⁾ Vgl. Gaß, die Mystik des Nikolaos Kabasilas S. 77. — Gaß a. a. D. findet mit Ullmann, die Dogmatik der griechischen Kirche im 12. Jahrh. (Stud. u. Kr. 1833. Heft 3. S. 736 ff.) auch bei Nikolaos von Methone Anklänge an die Theorie Anselms, die jedoch Ullmann auf den Punkt beschränkt, daß die Nothwendigkeit der Gottmenschheit im Verhältniß zur Erlösung nachgewiesen wird, während der Grieche nicht an eine Genugthuung für Gott, sondern an die Erlösung aus der Herrschaft des Todes denkt. Diese Theorie aber hat geschichtlich keine Anlehnung an Anselmus, sondern stammt aus einer dem Athanasius zugeschriebenen Schrift *de incarnatione verbi dei ab*; vgl. Baur a. a. D. S. 94 f.

die Kraft der Sacramente.“ Der Ausgang dieses Satzes lautet ja durchaus katholisch. Aber die Gerechtmachung der Einzelnen durch die Sacramente wird hier begründet auf die an die Strafleistung im Tode Christi unmittelbar geknüpfte Gerechtsprechung und Versöhnung der Gemeinde mit Gott. Zwar ist die Vermittelung des Gedankens nicht deutlich und zweifellos, weil sie nicht dialektisch geordnet ist; allein es spricht sich in der Auffassung der Sache durch den Byzantiner eine Tendenz aus, welche die mittelalterliche Lehrentwicklung überfliegt.

Indessen es kommt mir bei der historischen Vorbereitung der eigenen Untersuchung nicht auf solche zufälligen und rhetorischen und doch nicht selbständig durchdachten Formeln an, wenn sie auch einen Schein von reiferer Gestaltung haben, sondern auf die wirklich methodisch ausgeführten und auf eine Erkenntniß der Nothwendigkeit gerichteten Gedankenverbindungen, welche dem bezeichneten Probleme folgen. Solche haben aber nur die Theologen des Abendlandes gebildet. Gerade die Lehren von Versöhnung und Rechtfertigung haben nur in diesem Theile der Kirche ihre Entwicklung gefunden. Daran mag man erkennen, was auch durch alles Andere bestätigt wird, daß das abendländische Christenthum überhaupt einen Gradunterschied gegen das morgenländische einnimmt, und daß die gesellschaftliche Trennung zwischen beiden Gruppen ihren Grund nicht bloß in der Politik hat.

Erstes Capitel.

Die Idee der Versöhnung durch Christus bei Anselm und bei Abälard.

4. Indem die abendländischen Theologen das Problem der Versöhnung in das Gebiet rechtlicher und ethischer Betrachtung erhoben, fand ihre Gedankenbewegung kein Hinderniß an einer feststehenden kirchlichen Entscheidung. Deshalb erfolgten nach einander verschiedene ja entgegengesetzte Lösungsversuche, deren keiner jedoch während des Mittelalters die Sanction durch die Auctorität der Kirche gewann. Vielmehr ist auch auf der Höhe der theologischen Entwicklung jener Zeit Thomas von Aquinum Zeuge dafür, daß man die entgegengesetzten Hypothesen der Vorgänger neben einander in der Kirche gelten ließ. Diese Thatsache ist nicht ohne Bedeutung für das Verständniß der einzelnen dem Mittelalter angehörenden Theorien, wenn man dagegen hält, daß dieselben, so wie sie im Zeitalter der Reformation mit gewissen Modificationen fortgepflanzt werden, sogleich im Sinne des ausschließenden Widerspruchs aufgefaßt werden und eine trennende Wirkung auf die Kirche ausüben. Die entgegengesetzte Lage der auf den Versöhnungsbegriff gerichteten Theorien im Mittelalter ist also dadurch bedingt, daß man auch von den möglichst verschiedenen Versuchen dieser Lehrbildung mehr den Eindruck hatte, daß sie sich gegenseitig ergänzten, oder daß sie nur wie Spielarten von einander abständen. Das heißt, das Problem gilt damals noch ausschließlich als Sache der Schule in der Kirche. Denkt man daran, daß seit der Reformation dieselben Theorien, welche vorher neben einander überliefert werden durften, in Widerstreit zu einander gesetzt wurden, daß um die Methode der Versöhnung zwischen Gott und Menschen der unversöhnliche Kampf von Kirche gegen Kirche, von Kirche gegen Schule, von

Schule gegen Kirche entbrannt ist, so darf man immerhin über den friedlichen Verlauf dieser Gedankenentwicklung in der mittelaltrigen Kirche theilnehmende Freude hegen; aber man mag sich davor bewahren, in dem nachher erfolgenden Widerstreit der Meinungen an sich einen Fehler zu erkennen. Denn dieser Wechsel des Interesses an der Lehre weist nur darauf hin, daß erst mit der Reformation das lebhafteste Gefühl für den Werth der Lehre sich erhebt, daß in ihr die Entscheidung liege dafür, ob das Christenthum zur Kirche oder zur Secte oder zur Schule bestimmt sei, ob es eine öffentliche allgemeine zugleich religiöse und sittliche Lebensordnung begründe oder nicht. Die mittelaltrigen Versuche der Bildung dieser Lehre sind also unberührt durch derartige Interessen. Daran hat man nun den Maasstab sowohl dafür, daß die abweichenden, ja entgegengesetzten Hypothesen sich zur gegenseitigen Ergänzung anziehen, als auch dafür, daß die ersten Versuche den Anschein der Zufälligkeit haben, und auch die späteren, welche im Zusammenhange mit der Entwicklung theologischer Systeme stehen, diesen Anschein nicht völlig abstreifen. Insbesondere aber erscheint es als geboten, die gerade nach entgegengesetzter Richtung sich bewegenden ersten Gedankenbildungen von Anselm und Abälard durch directe Vergleichung zusammenzunehmen. Ohne dieses Verfahren nämlich würde die Bedeutung ihrer Ansichten für die Theologie des Mittelalters nicht richtig erkannt werden, und würde ferner die hergebrachte geschichtswidrige Ueberschätzung der Theorie Anselm's die fortgesetzte Nahrung empfangen, welche ihr zu entziehen ich für gerecht halte. Denn die modern=pietistische Richtung in der Theologie, welche in diesem Jahrhundert gegen den Rationalismus reagirt, hat der Theorie Anselm's eine Vorliebe gewidmet, welche nicht zweckgemäß ist, und hat ihr so den Schein eines allgemeingültigen Modells zugewendet, wofür sie weder im Mittelalter noch im Zeitalter der reformatorischen Orthodorie gehalten worden ist ¹⁾. Und Baur hat sowohl durch die Darstellung dieser Theorie selbst, als durch

1) Der Erste, bei dem ich die unumwundene Identification der Anselmischen und der protestantischen Auffassung der Idee der Genugthuung finde, ist Steinbart, System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums (2. Aufl. 1780) S. 144, — ein Mann, der sonst nicht zu den Auctoritäten der gläubigen Theologie gehört, und dessen Gelehrsamkeit auch nicht musterhaft ist.

die Gruppierung der anderen analogen Versuche der mittelalterlichen Theologen dieser Meinung Vorschub geleistet. Soll nun aber die Orientierung an der Geschichte der Versöhnungslehre nicht von vornherein auf eine parteiische Bahn gerathen, so darf man zunächst nicht übersehen, daß im Mittelalter selbst durch die Auctorität von Petrus Lombardus Abälard vor Anselm bevorzugt worden ist. Ferner aber erhellt die Zusammengehörigkeit Beider in der vorliegenden Frage, abgesehen von ihrer relativen Gleichzeitigkeit²⁾, sowohl aus ihrer übereinstimmenden Opposition gegen die Theorie von der Loskaufung der Menschen von der Gewalt des Teufels (s. o. S. 6), als auch aus der zunächst direct entgegengesetzten Behandlung der Sache, welche jedoch die Fäden positiver Wechselbeziehung nicht ausschließt. Denn Anselm entwickelt den Gedanken einer Versöhnung Gottes durch den Tod Christi mit Rechtsbegriffen, Abälard den Gedanken einer Versöhnung der Menschen mit Gott in Hinsicht der gegenseitigen sittlichen Gesinnung. Aber Anselm führt dennoch die Messung des Verhältnisses zwischen den Menschen und Gott auf das Gebiet der sittlichen Beurtheilung hinüber, und Abälard unterläßt nicht, in dem Acte der Versöhnung der Menschen auch eine bedeutungsvolle Beziehung des Handelns Christi auf Gott hin nachzuweisen. Hat nun Anselm ein Uebergewicht über Abälard durch die kunstmäßige Ausführung seiner Theorie, so überbietet dieser seinen ältern Zeitgenossen, indem er das Problem in ein höheres Gebiet erhebt, als das des Rechtes ist, und fruchtbare Gesichtspunkte andeutet, welche jener positiv nicht erreicht. Endlich darf noch im Voraus daran erinnert werden, daß der Eine nicht direct, der Andere wie zufällig zur Darstellung ihrer Theorien von der Versöhnung gelangt, nämlich Anselm in der Beantwortung der Frage, *cur deus homo*, Abälard in der Erklärung des paulinischen Briefes an die Römer. Aber daran knüpft sich wiederum der charakteristische Gegensatz, daß die Lehre des Anselm im Grunde gar kein Verhältniß zu der heiligen Schrift hat, sondern mit Absicht rein rational gehalten ist³⁾, daß hinge-

2) Anselm geb. 1033. † 1109. Abälard geb. 1079. † 1142.

3) *Cur deus homo* II, 22: Sic probas deum fieri hominem ex necessitate, ut etiam si removeantur pauca, quae de nostris libris posuisti, (ut quod de tribus personis dei et de Adam tetigisti) non solum Judaeis sed etiam paganis sola ratione satisfacias.

gen gewisse Beziehungen der Lehre Abälards direct paulinisches oder biblisches Gepräge an sich tragen.

Anselm entwickelt den überlieferten Gedanken von der Erlösung zu dem Gedanken der Versöhnung oder rechtlichen Befriedigung Gottes. Er widerlegt die patristische Beziehung des Todes Christi als Lösegeldes auf den Teufel, da diesem und der sündigen Menschheit kein Recht außerhalb der Gewalt und dem Willen Gottes zustehe (I, 7. S. o. S. 6). Während nun schon Gregor von Nazianz die Entrichtung des Lösegeldes durch Christi Tod auf Gott bezogen hatte, jedoch ohne diesen Gedanken klar darzustellen oder seine Nothwendigkeit zu begründen, so stellt Anselm unter den verschiedenen möglichen Beziehungen des Gedankens der Erlösung von den Sünden, von der Hölle, von der Macht des Teufels, von dem Zorne Gottes oder seinem Willen, die Sünder zu strafen, den letztern Gesichtspunkt als den entscheidenden auf (I, 6), und führt in dieser Richtung aus, daß Gott mit dem sündigen Menschengeschlecht versöhnt, daß sein auf dessen Bestrafung und Verdammung ausgehender Wille in den der Gnade umgestimmt sei durch die von dem Gottmenschen Christus ihm geleistete Genugthuung ⁴⁾. Die methodische Darstellung dieses Gedankens erfolgt in der Weise, daß die Nothwendigkeit einer solchen Genugthuung im Allgemeinen aus der Ehre, im Besondern aus der Gerechtigkeit Gottes begründet, die Möglichkeit derselben in der persönlichen Eigenthümlichkeit des Gottmenschen, die Wirklichkeit derselben in dem Verhältniß seines Todes zu dem Werthe seiner Person und der Freiwilligkeit seines Leidens nachgewiesen wird.

In dem Attribute der Ehre Gottes ist es ausgedrückt, daß der göttliche Wille und Selbstzweck dem Willen der vernünftigen Creaturen unbedingt übergeordnet ist. Die Ehre Gottes verbürgt die Ordnung in der Welt, welche in die Bestimmung ausmündet, daß die vernünftigen Creaturen die Seligkeit in der Liebe und

⁴⁾ Nur damit die Liebhaber Anselm's nichts vermiffen dürfen, erwähne ich hier die Behauptung, welche für die Theorie von der Genugthuung völlig indifferent ist, nämlich daß die Menschen überhaupt zum Ersatz der gefallenen Engel geschaffen sein sollen, und daß, nachdem auch sie in Sünde fielen, nicht bloß so viele erwählt und durch die Genugthuung erlöst werden, als Engel gefallen sind, sondern auch noch einige mehr (I, 16—18). Diese Annahme ist im Wesentlichen Augustin (de civ. dei XXII, 1; Enchiridion cap. 29) nachgesprochen; bloß der letzte Satz ist Augustin fremd.

in der Anschauung Gottes genießen sollen. Die Ehre Gottes würde demnach von den Menschen als ihr absoluter Zweck pflichtmäßig dadurch anerkannt werden, daß sie alle Gebote und Forderungen Gottes erfüllen. Hingegen die Sünde, als das Gegentheil der Gott schuldigen Leistungen, enthält eine Beeinträchtigung der Ehre Gottes. Wie nun auf jenem Wege der Pflichtübung das Seligkeitsziel erreicht werden würde, so folgt, im Verhältniß zu der allgemeinen Sünde des Menschengeschlechts, aus der Ehre Gottes die Nothwendigkeit, daß dasselbe durch Entziehung der Seligkeit, durch Verdammniß bestraft werde. Denn an der Erfahrung der Strafe würden die Menschen, wenn auch unfreiwillig anerkennen, daß sie dem göttlichen Willen und Zweck durchaus unterworfen seien. Hingegen gestattet die Ehre Gottes nicht, daß derselbe nach seiner Barmherzigkeit den Sündern vergebe, da hiedurch nicht nur der Ungerechte dem Gerechten gleichgestellt, und die Ordnung des göttlichen Reiches aufgehoben, sondern sogar die Ungerechtigkeit Gott gleichgestellt werden würde, indem sie, wie Gott, von der Geltung des Gesetzes eximirt wäre. Unter diesen Bedingungen des der Ehre entsprechenden Waltens Gottes würde also die Thatsache der menschlichen Gesamtsünde die Vollziehung des göttlichen Weltplans vereiteln, wenn nicht durch ein anderes Mittel zugleich die Strafvernichtung der Menschen überflüssig gemacht, und der Ehre Gottes in Beziehung auf die Sünden genuggethan würde.

Dieses Mittel muß nach der Regel der Gerechtigkeit Gottes bemessen sein, daß „der Mensch durchaus nichts von Gott empfangen soll oder kann, was ihm zu verleihen Gott beschloffen hat, wenn er nicht Gott das ganz wiedergiebt, was er ihm entzogen hat, damit wie durch ihn Gott in Verlust gerieth, er ebenso durch ihn Ersatz gewönne“ (I, 23). Also, indem die Menschen als Sünder Gottes Ehre verletzt hatten, so kommt es auf deren Wiederherstellung an, wenn eine Entbindung von der Strafe der Verdammniß erreicht werden soll. Zu jenem Zweck genügt es aber nicht, daß die Sünder aufhören, die Ehre Gottes zu verletzen und daß sie fortan ihre Schuldigkeit gegen Gott in vollem Umfange erfüllen. Denn die Entrichtung des pflichtmäßigen Dienstes versteht sich im Verhältniß zur Ehre Gottes von selbst, kann also Gott nicht entschädigen für das frühere Ausfallen dieses Dienstes. Dazu dient vielmehr nur eine über den Umfang

der Pflicht hinausgehende Gott gefällige Leistung, etwas, was Gott ordnungsmäßig nicht hätte fordern können, wenn die Verletzung seiner Ehre durch die Sünde nicht eintrat. Zu dieser von Gottes Gerechtigkeit vorgeschriebenen Genugthuung ist aber das sündhafte Menschengeschlecht unfähig. Denn alle guten Werke, durch die man etwa für die begangene Sünde genug zu thun wünschte, gehören in den der Ehre Gottes schuldigen Dienst. Ferner da man auch um die Erhaltung der ganzen Welt nicht die kleinste Sünde begehen darf, da also schon die kleinste Sünde, geschweige denn die ganze Masse der Sünden, von demselben Werthe wie die Welt ist, da also auch die Genugthuung für die Sünde den Werth der Welt übersteigen muß, so ist der Mensch, auch abgesehen von seiner Sünde, zu solcher Leistung außer Stande. Diese Unfähigkeit ist nun keinesweges ein Grund dafür, daß Gott auf die Genugthuung für die menschliche Sünde verzichte. Im Verhältniß zu der aufrecht erhaltenen Absicht, die sündigen Menschen der Seligkeit zuzuführen, ist die Genugthuung für Gott nothwendig aus seiner Ehre im Allgemeinen, aus seiner Gerechtigkeit im Besondern.

Da nun also die Genugthuung an die Ehre Gottes von den Menschen aus nicht geleistet werden kann, so begründet Gott ihre Möglichkeit von sich aus, in der Person des Gottmenschen. Soll nämlich der Werth der Genugthuung den Werth der ganzen Welt, also alles dessen übersteigen, was nicht Gott ist, so muß die Genugthuung von Einem geleistet werden, der selbst größer ist als die Welt. Größer als Alles, was nicht Gott ist, ist aber nur Gott; also kann nur Gott selbst die Genugthuung leisten. Da aber eigentlich der Mensch dieselbe leisten soll, so kann sie nur von Gott als Mensch ausgeführt werden, oder von demjenigen, welcher zugleich vollkommener Gott und vollkommener Mensch ist, ohne daß in der Eigenthümlichkeit dieser Person beide Naturen vermischt und verändert würden. Dies ist nun der Fall in dem menschengewordenen Worte Gottes 5).

5) Die Frage cur deus homo war eigentlich schon von Augustin aufgeworfen, aber nicht aus der göttlichen Forderung einer Genugthuung zum Zweck der Befeligung der Sünder, sondern aus diesem Zwecke unmittelbar beantwortet worden. Vgl. De civitate dei IX, 15: Si omnes homines, quamdiu mortales sunt, etiam miseri sint necesse est, quaerendus est medius, qui non solum homo, verum etiam deus sit, ut homi-

Die That, in welcher der Gottmensch die Genugthuung verwirklicht, muß einmal eine freiwillige, dann eine nicht unter den Umfang der Pflicht gehörende, endlich eine solche sein, in welcher der volle Werth der die ganze Welt überbietenden Persönlichkeit enthalten ist. Diesen Forderungen entspricht nun das Todesleiden zur Ehre Gottes, welches Christus übernommen hat. Denn es war freiwillig und nicht durch die Pflicht auferlegt. Zu allem positiven Gehorsam nämlich war Christus als vernünftiges Wesen gegen Gott verpflichtet, nicht aber zum Sterben, da er als sündloser Mensch nicht dem Tode verfallen war. Sein Todesleiden aber ist dem Gewichte der Sünde mehr als äquivalent. Denn da die Verletzung des Lebens des Gottmenschen eine größere Sünde ist, als alle nur denkbare Sünde, so ist die um Gottes willen vollzogene Hingabe dieses Lebens in den Tod eine Leistung, welche die Sünden aller Menschen überwiegt. In ihr also ist die zur Ehre Gottes nothwendige Genugthuung für die Sünden der Menschen enthalten, deren wegen Gott aus seiner Barmherzigkeit dieselben vergiebt, und die Menschen zu ihrem der Ehre Gottes entsprechenden Ziele der Seligkeit gelangen läßt.

Die unmittelbare Wirkung der Todesleistung Christi ist also auf Gott beschränkt. Die Genugthuung für die Sünde des Menschengeschlechts, indem sie den Grund beseitigt, welcher Gott an der für ihn nothwendigen Vollendung der Menschheit (II, 4) verhindert hatte, bietet die Bedingung dar, unter welcher demnächst die Ehre Gottes als das Motiv für die Befeligung der Menschen wieder wirksam wird. Jedoch eröffnet sich von hier die Aussicht auf die Erreichung dieses Zieles nicht ohne weitere Bedingung. Dies ist im Allgemeinen klar durch die Betrachtung, daß, wenn die Menschen fortfahren würden, zu sündigen, die für sie gelei-

nes ex mortali miseria ad beatam immortalitatem huius medii beata mortalitas interveniendo perducatur. — Bei Augustin finden sich die Elemente zu den verschiedensten Theorien über die Versöhnung, aber meistens so in einander verschlungen und so wenig gegen einander abgegränzt, daß sie eben nur stofflich und nicht formell mit den seit dem Beginne des Mittelalters laufenden theologischen Bestrebungen vergleichbar sind. Deshalb habe ich absichtlich darauf verzichtet, ihre Darstellung in meine Aufgabe aufzunehmen. Wenn nicht überhaupt eine Gesamtdarstellung der Theologie Augustin's dringend nöthig wäre, so möchte ich besonders daran erinnern, daß seine Ideen zur Versöhnungslehre durch Baur nichts weniger als eine genügende Beachtung gefunden haben.

stete Genugthuung Gott doch nicht bestimmen könnte, ihnen ihre Verletzung seiner Ehre zu vergeben. Also muß die That Christi, welche nach der Seite Gottes hin Genugthuung ist, auch nach der Seite der Menschen hin eine Wirkung üben, ohne welche die Genugthuung für sie nicht gilt. Dies geschieht, indem das Leiden Christi den Menschen das Beispiel gewährt, unter allen sie treffenden Uebeln an der Gott schuldigen Gerechtigkeit festzuhalten, insbesondere das eigene Leben Gott zurückzugeben, wenn es die Gelegenheit fordert. Ist nun vorauszusetzen, daß nicht alle Menschen dieses Beispiel nehmen, so verengert sich die Geltung der Genugthuung für das ganze Geschlecht der Menschen auf diejenigen, welche Christus nachahmen, oder welche nach der Vergleichung bei Marc. 3, 35 seine Aeltern und seine Geschwister sind (II, 19).

5. Indem ich mir vorbehalte, auf eine eigenthümliche Gedankensreihe zurückzukommen, welche mit diesem Schlusse der Abhandlung Anselm's verflochten ist, wende ich mich zur Erklärung des Begriffs der Genugthuung im Verhältniß zu den beiden leitenden Begriffen der Ehre und der Gerechtigkeit Gottes. Die Ehre Gottes ist in der Art der Ausdruck für den absoluten Zweck der Menschen, daß deren Bestimmung zur Seligkeit, zur Liebe und zum Genusse Gottes darin eingeschlossen ist. Deshalb verhält sich die Ehre Gottes nicht, wie es zuerst erscheint, ganz gleich zur Befeligung der gehorsamen wie zur Verdammung der ungehorsamen Menschen. Sondern unter jenem Gesichtspunkte ist es aus dem Wesen Gottes nothwendig, daß er die Bestimmung der Menschen, die er durch die ursprüngliche Erschaffung ins Werk gesetzt hat, auch an den Sündern durchführe, und wenn es nicht anders möglich ist, durch die von sich aus zu veranstaltende Genugthuung. Allerdings ist Gott in der Art frei, daß er keinem Gesetze unterworfen ist, sondern daß alles recht und schicklich ist, was er will. Aber die Freiheit hat ihre Beziehung auf das Schickliche, und nichts Unschickliches wird dadurch recht, daß es Gott wollen würde. Es liegt hienach durchaus im Gesichtskreise Anselm's, daß der Gedanke von Gottes Ehre, als der absolute Zweck nur so die Ordnung der moralischen Welt verbürgt, wie das bestimmte Ziel, die Seligkeit im Genusse Gottes ihm und den Menschen gemeinsam ist. Ferner wäre es unter der

Voraussetzung der menschlichen Sünde im Widerspruch mit dem für Gott Schicklichen oder Nothwendigen, also mit der Ehre Gottes, wenn er seine Barmherzigkeit in willkürlicher Weise zur Vergebung der Sünden wirksam machte, weil dadurch die Sünde der Geltung des Gesetzes entzogen und auf die gleiche Höhe mit Gott gestellt würde.

Sofern nun aber die Genugthuung als das einzige Mittel gedacht ist, welches das Bedürfniß der Menschen nach Sündenvergebung mit der Ehre Gottes ausgleiche, ist ihr Begriff nicht direct an der Ehre Gottes, sondern an seiner Gerechtigkeit gemessen. Dieser Begriff jedoch bezeichnet ein engeres und, wie sich zeigen wird, auch anders beschaffenes Verhältniß Gottes zu den Menschen. Wenn Anselm die Regel dieser Gerechtigkeit so ausdrückt, daß der Mensch die von Gott beabsichtigte Gabe nur empfangen kann, nachdem er Gott wiedererstattet, was er ihm entzogen hat, so entspricht dieser Grundsatz lediglich der Sphäre des Privatrechts. Es ist der Grundsatz, nach welchem der Gläubiger einen schlechten Schuldner, der um ein neues Darlehen anhält, behandelt, um sein individuelles Recht an die unbezahlt gebliebene Schuld zu sichern. Nun bildet das Privatrecht die Ordnung des Austausch von Sachen oder von persönlichen Leistungen an Sachen, sofern dieselben als Mittel der gegenseitigen Einzelzwecke dienen, und die Träger dieser Einzelzwecke sind in der Form des Vertrages, in welcher das Privatrecht zur Geltung kommt, durchaus coordinirt. Hier trifft man also bei Anselm auf logisch unvereinbare Bestimmungen. Das Verhältniß der Menschen zu Gott kann nicht zugleich bestimmt sein durch die Ehre Gottes, in der Gott als der Träger des absoluten Zweckes den Menschen übergeordnet ist, und zugleich durch die Gerechtigkeit Gottes, durch welche eine rechtliche Coordination zwischen den Menschen und Gott bezeichnet ist. Folgt aus der Ehre Gottes nur dies, daß die Sündenvergebung nicht ohne weitere Bedingung von Gott den Menschen ertheilt werden kann, folgt hingegen die positive Bedingung der Genugthuung, als des einzigen möglichen Mittels zu jenem Zwecke, nur aus dem ganz disparaten Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit, ist es also denkbar, daß im Verhältniß zu dem Begriff der Ehre Gottes noch eine andere Bedingung der Sündenvergebung als die bezeichnete gefunden werde, so ist Anselm's Theorie schon hiedurch als verfehlt erwiesen.

Jedoch darf hiedurch die begonnene Erklärung des Sinnes der Theorie nicht als erledigt gelten. Denn indem Anselm den aufgewiesenen Widerspruch der Folgerung aus Gottes Gerechtigkeit mit dem Begriff der göttlichen Ehre nicht erkannt hat, so ist es bemerkenswerth, wie das von ihm geltend gemachte Verhältniß des Privatrechtes zwischen Gott und den Menschen unter dem vorherrschenden Gesichtspunkte der göttlichen Ehre modificirt wird. Denn eben der Werth dieses persönlichen Attributes, und nicht eine streitige Sache oder einzelne Leistung ist der Gegenstand, auf welchen jene Regel des Privatrechtes angewendet wird. Also wird die Herstellung der verletzten Ehre Gottes in die Analogie mit einer Privatklage wegen Injurien gestellt, oder auf die Methode zurückgeführt werden, in welcher die vielleicht durch eine Klage erreichbare Satisfaction durch das gegenseitige Einverständniß der Parteien festgestellt und auf Grund dessen geleistet wird. Hieran jedoch bestätigt sich nur, daß durch die aufgestellte Regel der Gerechtigkeit und die daraus abgeleitete Nothwendigkeit der Satisfaction Gott in die rechtliche Coordination mit dem Menschen herabgezogen wird. Denn nur einer in ihrer Ehre gekränkten Privatperson gegenüber, welcher man nicht regelmäßig und bestimmt verpflichtet ist, ist eine Satisfaction denkbar, sei es durch Entrichtung eines Geldwerthes, sei es durch freiwillige Abbitte und Verurtheilung der begangenen Beleidigung, sei es durch Einsetzung des eigenen Lebens für dieselbe. Hingegen die Beleidigung der Majestät des Fürsten, dem man zu allseitigem Gehorsam verpflichtet ist, kann nicht durch Genugthuung ausgeglichen werden, sondern zieht als öffentliches Vergehen nothwendig Strafe nach sich. Zudem nun Anselm in erster Linie Gott als den Träger des absoluten Zweckes den Menschen überordnet, und deren allseitige Verpflichtung zum Gehorsam, und im andern Falle zur Strafe behauptet, so durfte er nicht blos schließen, daß die Sünder zu keiner Genugthuung gegen Gott befähigt seien, sondern auch, daß der Gedanke von Genugthuung überhaupt in dem gesetzten Verhältniß unstatthaft sei. Zudem er jedoch durch den ganz verschiedenartigen Begriff der Gerechtigkeit Gottes die Nothwendigkeit der Genugthuung begründete, hat er allerdings folgerichtig daran gedacht, daß, wenn die Menschen zu jener Leistung nicht fähig seien, dann ein Anderer dieselbe übernehmen könne. Denn wenn für die Beleidigung einer Privatperson durch

gegenseitiges Einverständnis Genugthuung festgestellt wird, so unterliegt es auch der Willkür der Parteien, welche Convention sie über die Art und die Form der Genugthuung schließen. In diesem Sinne kann es der Beleidigte zulassen, daß für den Beleidiger auch ein Dritter die Abbitte leiste oder das Leben im Zweikampfe gegen ihn einsetze. Ist also die Genugthuung an Gott in dem vorausgesetzten Privatrechtsverhältniß zwischen den Menschen und ihm überhaupt zureichend begründet, so ist auch die Uebernahme der Genugthuung durch Christus ganz rational. Ist hingegen der Begriff der Gerechtigkeit Gottes im Widerspruch mit dem Begriff seiner Ehre, so ist schon die Lösung des Problems durch den Begriff der Satisfaction überhaupt irrational.

Die Genugthuung des Gottmenschen besteht nach Anselm in der freien, über die eigene Verpflichtung hinausgehenden Hingebung seines Lebens in den Tod, als eines Gutes, welches den an allen Sünden haftenden Schaden aufwiegt, weil sie ihn an Werth überwiegt. Hiemit soll eine durchaus persönliche, keine sachliche Leistung bezeichnet sein. Deshalb entzieht sich der Gedanke Anselm's der Analogie mit dem Wergelde, das in dem germanischen Criminalrechte seiner Zeit als Mittel der Sühnung eines Mordes gilt, eine Institution, von welcher aus man gelegentlich gemeint hat, die vorliegende Theorie verstehen zu dürfen. Nun ergibt sich aber, daß wenn die Hingebung des Lebens in den Tod als eine nicht pflichtmäßige Leistung Christi gedacht werden soll, sie nicht als persönliche, sondern nur als sachliche Leistung gedacht werden kann, — daß aber, wenn sie als persönliche gedacht wird, sie als pflichtmäßige gedacht werden muß. Man darf nämlich nicht blos bei dem oberflächlichen Eindrucke der Gleichung stehen bleiben, daß alle Menschen durch ihre Sünden dem Tode pflichtmäßig verfallen waren, Christus aber als der Sündlose nicht; daß deshalb sein freiwilliges Sterben dem pflichtmäßigen Sterben der Sünder äquivalent und darum der Act der nothwendigen Genugthuung sei. Denn der Tod ist für die Sünder *ad interitum*, für Christus aber *ad honorem dei* (II, 11). Christus war zum Sterben nicht verpflichtet in der Weise der Sünder, d. h. er hatte als der Sündlose natürlich kein persönliches Verhältniß zum Tode *ad interitum*, als der Strafe der Sünde, wie die Sünder in dem Bewußtsein ihrer Schuld die Gewähr haben, daß die Erfahrung des Todes eine persönliche

Leistung der Strafe für sie ist. Hat also der Tod als Strafe den Werth einer persönlichen Leistung, und war Christus in dieser Beziehung nicht zu demselben verpflichtet, konnte also namentlich seine Absicht zu sterben nicht durch diesen Gedanken vom Tode bestimmt sein, so war auch sein Sterben keine persönliche, sondern nur eine sachliche Leistung, und die Aequivalenz derselben mit der Strafe der Sünder ist nur eine sachliche. Ist hingegen umgekehrt das Sterben Christi *ad honorem dei*, und hat seine Leistung in dieser Absicht die Gewähr ihrer Freiwilligkeit und Persönlichkeit, so reicht sie nicht als *opus supererogationis* über den Umfang seiner Verpflichtung gegen Gott hinaus. Denn zur Ehre Gottes ist, auch nach Anselm's Annahme, der Gottmensch stetig verpflichtet, und da er als der Sündlose nur nicht dem Tode als der Sündenstrafe verfallen war, so kommt es nur auf die richtige Begrenzung der Pflicht Christi durch seinen eigenthümlichen Beruf an, um die Nothwendigkeit auch seines Sterbens zur Ehre Gottes zu verstehen. Sind also die Prämissen des Begriffs der Genugthuung, nämlich die Ehre und die Gerechtigkeit Gottes im Widerspruche zu einander, so sind auch die Merkmale, in denen das Sterben Christi als der wirkliche Act der Genugthuung erkannt werden soll, nämlich die persönliche Freiwilligkeit und die Exemption von Pflichtbegriff mit einander unvereinbar.

Diese Beurtheilung der Theorie Anselm's erfährt nun eine bedeutsame Unterstützung durch Anselm selbst. Denn gegen den Schluß seines Buches (II, 19), wo er die Wirkung des Todes Christi auf das Heil der Menschen darzulegen unternimmt, vertauscht er den Begriff der Genugthuung mit dem ganz verschiedenartigen Begriffe des Verdienstes. In der Consequenz der Lehre von der Genugthuung durch Christus läge der Gedanke, daß nachdem diese Bedingung der Sündenvergebung erfüllt war, Gott um seiner Ehre willen diejenigen Menschen, welche sich an Christi Hingebung zu Gott ein Beispiel nehmen, auf den Weg zur Seligkeit führe. Anstatt dessen spricht jedoch Anselm den Gedanken aus, daß es für Gott gerecht sei, das große und freiwillige Geschenk Christi durch eine Belohnung zu erwidern, daß aber Christus, indem er in seiner Gottheit nichts bedürfe, diese Frucht und Belohnung seines Todes den Menschen zuwende, zu deren Heil er Mensch geworden sei, und welche nicht seine Nachahmer sein könnten, wenn sie nicht im Voraus an seinem Ver-

die nſte Antheil hätten. Dieſe Darſtellung wird nicht im Sinne Anſelm's verſtanden, wenn man als ſeine Meinung annimmt, daſ der Tod Chriſti als Genugthuung die Sünden im Allgemeinen getilgt habe, aber als Verdienſt Gott beſtimme, den Einzelnen die geſchehene Sundentilgung zuzurechnen 6). Denn es iſt von der Geſamtheit der Nachahmer oder Verwandten Chriſti die Rede, welche nur als Theilnehmer ſeines Verdienſtes ſein Beiſpiel nehmen können, und es iſt in dieſem Zuſammenhange gar nicht mehr von Genugthuung und von Ehre Gottes die Rede. Durch den Begriff des Verdienſtes wird nun die Bedeutung Chriſti für die zu beſeligende Menſchheit verſtärkt, und eine intimere Beziehung zwiſchen ihr und Chriſtus angedeutet, als aus der Satisfactionſlehre folgen würde. In dieſer iſt es nämlich begründet, daſ der Tod Chriſti als Act der Genugthuung nur Gott angeht, hingegen die Menſchen nur als Act des Beiſpiels. Damit die Genugthuung an Gott für die Menſchen gültig ſei, bedarf es nicht des Bewuſtſeins der Menſchen von dieſer Bedeutung des Todes Chriſti, ſondern nur ihrer Nachahmung der in ihm vollzogenen Hingebung an Gott. Die Sündenvergebung von Seiten Gottes, welche der geleifteten Genugthuung folgt, erfolgt nicht durch den Träger der Genugthuung ſelbſt, ſondern, ſo zu ſagen, neben demſelben her. Allein indem Chriſti Leiſtung als Verdienſt gedeutet wird, wird er auch als der directe Mittler der Sündenvergebung für die Menſchen nachgewieſen. Die vielen Einzelnen, welche ſich an ihm das Beiſpiel nehmen, werden nämlich unter dem Geſammtitel ſeiner Geiſtesverwandten ſo als Ganzes zuſammengefaſt, wie ſie durch ihre Anerkennung des Verdienſtes Chriſti gegen Gott Theilnehmer an demſelben werden. Sie würden gar nicht als ſeine Nachahmer gelten können, wenn ſie nicht im Voraus von ihm die Sündenvergebung haben, die er für ſie verdient hat. Der Abſtand dieſer beiden Gedankenreihen beruht nämlich darin, daſ die Genugthuung Chriſti nur die Bedingung bezeichnet, unter der das urſprüngliche Motiv der Befeligung der Menſchen, die Ehre Gottes, auch an den Sndern wieder wirksam wird, daſ hingegen in dem Verdienſte Chriſti die Bedingung der Sündenvergebung ſelbſt als das Motiv derſelben für Gott aufgefaſt iſt. Iſt alſo der Sinn der lehtern Gedankenreihe, daſ

6) Haſſe, Anſelm von Canterbury, II. S. 606.

die Absicht der Sündenvergebung in Gott nur durch die Leistung Christi hervorgerufen ist, so folgt, daß diese Absicht auch nur so an den Menschen wirksam werden kann, wie diese jenes für Gott geltende Motiv als solches anerkennen. Es ist hier nicht der Ort, den Begriff des Verdienstes in dieser Anwendung vollständig zu beurtheilen; aber es ist nicht zweifelhaft, daß derselbe in der vorliegenden Gedankenreihe Anselm's dazu dient, die Frage aus der rechtlichen Betrachtungsweise in die sittliche überzuleiten 7), und zugleich den Werth des Todes Christi für die Gemeinde mehr hervorzuheben, als es sonst möglich war. Und in dem Gefühl davon wird der Grund liegen, aus welchem Anselm seiner Lehre von der Genugthuung Christi die Spitze abbrach, und sie dadurch selbst indirect als nicht zweckgemäß bezeichnete. Sollte demnach Anselm's Collocutor Boso darin Recht haben, daß die Nachweisung der Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes durch Anselm die Vernunftansprüche der Juden und der Heiden befriedige, so dürfen wir diesem Urtheil gegenüberstellen, daß die Erklärung des Todes Christi als Act der für Gott nothwendigen Genugthuung ebensowenig der christlichen Vernunft, wie dem eigenen Gefühle Anselm's von dem Werthe des Todes Christi für die Gemeinde entspricht.

6. Da schon Anselm von dem Gedanken der Versöhnung Gottes zu der davon abhängenden Befeligung der Menschen in der Weise fortschreitet, daß er die rechtliche Betrachtungsweise mit der sittlichen vertauscht, so wird es um so weniger auffallen, daß Abälard 8), der vorherrschend auf die Rechtfertigung und Versöhnung der Menschen gerichtet ist, sich durchaus in ethischen Begriffen bewegt. Er fragt nicht in erster Linie danach, wie die Ehre und die Gerechtigkeit Gottes im Verhältniß zum Zwecke der Befeligung und zur Thatsache der Sünde des menschlichen Geschlechtes ausgeglichen werden können, sondern danach, wie der Gottmensch durch sein vollkommenes Leben und seinen Tod die Rechtfertigung und Versöhnung der Glaubenden bewirkt habe, welche als Sünder diesen Erfolg nicht durch vorausgehende Ver-

7) In dieser Hinsicht verweise ich auf die im folgenden Capitel erfolgende Erklärung des Begriffes Verdienst.

8) *Commentariorum super S. Pauli epistolam ad Romanos libri V. (Petri Abaelardi et Heloisae Opera. Paris 1616. 4.)*

dienste hervorrufen konnten. Denn zur Fassung dieses Gedankens wird er durch den Text Röm. 3, 22—26 angeleitet. Weil nun ferner Abälard den Mittelbegriff der Gottmenschheit nicht erst, wie Anselm sucht, sondern ihn in der Anerkennung Christi besitzt, weil er demgemäß die christliche Vorstellung ausspricht, und nicht einen rationalen Zusammenhang erfindet, so sind auch die Grenzen des problematischen Verhältnisses von ihm anders bestimmt, als von dem Vorgänger. Anstatt der Ehre und der juristischen Wahrung des Rechtes Gottes an die Menschen steht ihm die Liebe und die ethische Gerechtigkeit Gottes fest, und anstatt das ganze Menschengeschlecht, das seine Bestimmung zur Seligkeit durch die Sünde verfehlt, ins Auge zu fassen, beschränkt er im Voraus seinen Blick auf „uns“, welche zur Seligkeit von Gott erwählt sind, und welche vorher oder nachher an die Vergebung durch den Gottmenschen glauben. Indem er so nach dem bedingten Erfolge des göttlichen Heilverfahrens die leitende Gnadenabsicht abmisst, gewinnt er ein Gleichgewicht des vermittelnden Zusammenhanges, dessen Mangel in der Theorie Anselm's sich in dem schroffen Wechsel zwischen den Gesichtspunkten der Genugthuung und des Verdienstes Christi rächt.

Den oben bezeichneten Text des Paulus erklärt Abälard umschreibend in folgender Gedankenreihe (p. 548. 549.): Da niemand durch die Erfüllung des Ceremonialgesetzes vor Gott gerecht werden kann, so hat Gott durch seine Verbindung mit der menschlichen Natur in Christus und durch die Hingebung desselben in Leiden und Tod die höchste Liebe uns erwiesen, und in denen, welche diese Vergebungsthat im Glauben anerkennen oder vorher erwartet haben, einen Grad der Liebe zu sich und zum Nächsten erweckt, welcher ein unauflösliches Band mit Gott bildet, und der Grund für die Vergebung der vorher begangenen Sünden ist ⁹⁾. Abälard hat nun freilich die Frage aufgeworfen,

⁹⁾ Vgl. Augustinus de catechizandis rudibus cap. 4: Quae maior causa est adventus domini, nisi ut ostenderet deus dilectionem suam in nobis, quia cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. Hoc autem ideo, ut et nos invicem diligamus, et, quemadmodum ille pro nobis animam posuit, sic et nos pro fratribus animam ponamus, et ipsum deum, quoniam prior dilexit nos et filio suo unico non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum, si amare pigebat, saltem nunc redamare non pigeat. Nulla est enim maior ad amorem invitatio, quam praevēnīre amando. — Für die nachfolgenden Sünden gilt nun auch bei

nach welcher Nothwendigkeit Gott diesen Weg der Menschwerdung und des Todes Christi zu unserer Versöhnung eingeschlagen, warum er diese größere Gnade uns erwiesen habe, da er, wie es scheint, mit einem geringern Maaße von Gnade, ohne solche Vermittelung uns die Sünden habe vergeben können (p. 550. 552). Aber die Lösung dieser und anderer damit zusammenhängender Fragen, die natürlich in dem Commentar nicht erfolgen konnte, finden wir in keiner der uns überlieferten Schriften. Nur das darf noch erwähnt werden, daß er beiläufig den Gedanken der Erlösung aus der Macht des Teufels durch den Tod Christi nicht bloß dadurch widerlegt, daß derselbe kein Recht an die Menschen erworben habe, das durch einen Ersatz hätte geachtet werden müssen, sondern auch dadurch, daß die Erlösung durch Christus den Erwählten gelte, die als solche überhaupt nie in der Macht des Teufels gewesen seien. Handelt es sich also bei der Rechtfertigung und Versöhnung durch Christus nur um diese Klasse der Menschen, so läßt Abälard die bezeichnete Wirkung der höchsten Liebe Gottes bedingt sein durch die freie Gegenliebe der einzelnen Gläubigen. Würde nun Abälard auch eine für Gott geltende Nothwendigkeit des eingeschlagenen Verfahrens der Versöhnung der Menschen nachgewiesen haben, so würde man vielleicht eine Schwäche des Zusammenhanges darin erkennen können, daß doch die Wirkung der Liebe Gottes in die freie und zufällige Erwiderung durch die Liebe der Menschen gestellt bleibt. Jedoch in dieser Beziehung steht Abälard's Ansicht nicht ungünstiger als die von Anselm. Denn sofern die von Christus an Gott geleistete Satisfaction nur für diejenigen gilt, die sich an der freien Hingebung Christi zu Gott ein Beispiel nehmen, so rech- net auch Anselm für die Vollziehung der neubegründeten Seligkeit der Menschen auf deren freie unberechenbare Entscheidung. Der Schein der Verschiedenartigkeit Beider in dieser Hinsicht rührt nur daher, daß der bezeichnete Punkt bei Anselm hinter

Abälard die kirchliche Regel, daß sie durch poenitentia und satisfactio gedeckt werden, indem die eventuellen Folgen der Höllestrafen durch jene, die Reinigungsstrafen des purgatorium durch diese abgewendet werden. Die hierauf bezügliche Aeußerung Abälard's (p. 558) hat Baur a. a. D. S. 195. 196 gründlich mißverstanden, indem er den vorliegenden disciplinaren Sinn von satisfactio mit dem Gebrauch des Begriffs durch Anselm meint vergleichen zu sollen.

seiner ausführlichen Gott allein angehenden Satisfactionstheorie zurücktritt, während er neben Abälard's einfacher Behauptung der Liebe Gottes sogleich in die Augen fällt. Allein gerade Abälard legt uns nahe, in seinem Sinn die freie Entscheidung für die Aneignung der Versöhnungsthat unter den Gesichtspunkt zu stellen, den er zur Widerlegung der Combination der Erlösung mit einem vorgeblichen Rechte des Teufels gebraucht, nämlich daß Christus allein die Erwählten befreit hat. Hiemit ist wenigstens das religiöse Urtheil angedeutet, daß die zu versöhnenden Menschen auch mit der Freiheit ihres Liebesentschlusses von vornherein dem göttlichen Rathschlusse des Heiles untergeordnet sind.

Hiezu kommt aber noch folgende Gedankenreihe (p. 590), die Abälard an die Gegenüberstellung von Christus und Adam anknüpft: „Gott hat durch die Menschwerdung seines Sohnes bewirkt, daß durch ihn nicht nur seine Barmherzigkeit, sondern auch seine Gerechtigkeit den Sündern zu Hülfe käme, und daß durch dessen Gerechtigkeit ergänzt werde, was durch unsere Vergehen gehemmt ist. Als nämlich Gott seinen Sohn zum Menschen machte, hat er ihn unter das allen Menschen gemeinsame Gesetz gestellt. Derselbe mußte also nach göttlichem Gebote den Nächsten wie sich selbst lieben, und an uns seine Liebesgnade üben, theils durch Unterweisung theils durch Fürbitte für uns. Durch göttliches Gebot also wurde er genöthigt, für uns (die Sünder), und hauptsächlich für die zu beten, welche durch die Liebe ihm anhängen. Die höchste Gerechtigkeit Gottes aber forderte es, daß in Nichts sein Gebet eine Abweisung erfuhr, da seine Gottheit ihm nichts zuließ als was er wollen oder thun mußte¹⁰⁾. . . . Was in unseren Verdiensten nicht war, hat er aus den seinigen ergänzt. Und wie er einzig an Heiligkeit war, so war er auch einzig in der Förderung des Heiles Anderer.“ — Diese Erörterung begründet zunächst, daß indem die Liebe Gottes durch die Erweckung der Gegenliebe in den Menschen der Grund ihrer Rechtfertigung ist, die Gerechtigkeit Gottes nicht unwirksam wird für die Begnadigten. Denn sofern die aus der Liebe zu Gott entspringenden Leistungen derselben unvollkommen sind, also der Ge-

¹⁰⁾ Der Gedanke kommt in anderer Anwendung bei Tertullian (de poenit. 10.) vor, um zu erklären, daß die Fürbitte der mit Christus geeinigten Gemeinde dazu dient, einen Excommunicirten mit der Gemeinde wieder zu versöhnen.

rechtigkeit Gottes nicht genügen, so werden sie durch Christi Verdienst für das Urtheil Gottes ergänzt. Das heißt, der Werth der versöhnenden Leistungen Christi beschränkt sich nicht darauf, daß er werthvolle Gegenleistungen der Erwählten veranlaßt, sondern er bewährt seine übergreifende Macht darin, daß er die ganze Dauer der Gegenleistung begleitet, und durch seine Ergänzung derselben deren Werth für Gott möglich macht. Das ist viel mehr, als was Anselm in dem Begriff der Genugthuung an Gott ausgedrückt hat. Der Begriff der Gerechtigkeit Gottes, der diesen Zusammenhang beherrscht, ist nun auch ethisch und nicht juristisch geartet, steht nicht im Gegensatz zur Gnade, sondern ist ihr untergeordnet, deßhalb auch nicht der Vermittlung mit der Gnade (Ehre) Gottes bedürftig, welche Anselm durch den Begriff der Genugthuung Christi leistet. Dieser Gedanke liegt aber deßhalb außer dem Gesichtskreise Abälard's, weil derselbe kein Hinderniß dagegen wahrnimmt, daß Gott seine Liebe zur Versöhnung an den von ihm Erwählten bethätigt. Nicht minder wichtig ist ferner der Gedanke, welcher die Bedeutung Christi zur Vermittlung der Versöhnung der Gläubigen über die Rücksicht hinaus ausdehnt, daß Christus in seiner Menschwerdung und seinem Sterben die Liebe Gottes uns gegenüber vertreten hat. Er hat zugleich durch seine nie fehlgehende Fürbitte uns, die mit Gott versöhnt werden sollten, und die wir durch die Liebe mit Christus zusammenhängen, Gott gegenüber vertreten. Er nimmt als der Mittler unserer Versöhnung eine nach beiden Seiten wirkende Doppelstellung ein. Eine solche bezeichnet ja auch Anselm, indem er an der Hingebung des Lebens Christi zur Ehre Gottes sowohl den Werth der Genugthuung an Gott als den des Beispiels für die Menschen anerkennt. Aber das Verhältniß beider Seiten der Doppelstellung zu einander wird von Beiden in entgegengesetzter Weise bestimmt. Für Anselm ist die Gott zugewendete Seite der Leistung Christi der den Menschen zugewendeten übergeordnet. Für Abälard ist die den Menschen zugewendete Liebe Gottes in Christus, in seiner Menschwerdung, seiner Unterweisung und seinem Leiden, der leitende Gedanke, von welchem der Effect der an Gott gerichteten Fürbitte des menschengewordenen Gottes abhängt. Diese Momente haben ferner in Abälard's Gedanken ein harmonischeres Verhältniß zu einander als bei Anselm. In der Dop-

pelstellung Christi nach beiden Seiten faßt Abälard ethische Wirkungen zusammen; Anselm, wenn wir seine eigentliche Absicht auf den Begriff der Genugthuung und nicht sein Ausbiegen in den Begriff des Verdienstes beachten, eine rechtliche Wirkung auf Gott und eine ethische auf die Menschen. Während ferner nach Anselm die Genugthuung an Gott dem ganzen Geschlechte der Sünder gilt, das Beispiel Christi aber nur an seinen „Verwandten“ wirksam wird, so läßt Abälard's Deutung der Doppelwirkung Christi uns nur an den Kreis der Erwählten denken. Endlich ist auch der Vorzug der Ansicht Abälard's vor der Anselm's beachtenswerth, daß jener das ganze Leben, Wirken und Leiden Christi, gerade sofern es durch die Verpflichtung gegen Gottes Gebot zusammengefaßt ist, für die Begründung des Gedankens der Versöhnung verwerthet, dieser hingegen das opus supererogationis des nicht pflichtmäßigen Sterbens allein für die Genugthuung und für das Beispiel in Anschlag bringt.

Allerdings sind alle Aufstellungen Abälard's, so wie sie vorliegen, nur Behauptungen, nur schwach bewiesen durch exegetische Gründe, nicht begründet in nothwendigen Voraussetzungen über Gottes Wesen und Willen und über Wesen, Bestimmung und thatsächliche Beschaffenheit der Menschen. In formaler Hinsicht stehen also seine Sätze hinter der Theorie Anselm's zurück, wenn auch Abälard die Fähigkeit besaß, den kunstvollen dialektischen Beweis für seine Auffassung der Sache zu liefern. Allein indem Anselm von seinem ausgeführten Begriff von der Genugthuung Christi auf den von dessen Verdienst ausbog, ohne den letztern genauer zu bestimmen oder zu beweisen, so scheint mir das Urtheil nicht umgangen werden zu können, daß er sein kunstmäßiges Werk, noch ehe es vollendet war, als unzureichend bezeichnet hat. Dann aber stehen seine Andeutungen über das Verdienst Christi und dessen Wirkungen, deren Sinn ich oben (S. 35) festgestellt habe, den Erörterungen Abälard's höchstens gleich, insofern auch jener hiermit das Heilswerk Christi in das Gebiet sittlicher Beziehungen gestellt hat. Allein es wird nicht der vollständigen Bestimmung des Begriffs Verdienst bedürfen, damit es klar sei, daß die Liebe Gottes ein reicheres sittliches Motiv für die Befeligung der Menschen darstellt, als das Verdienst Christi. Ebenso verbürgt die Fürbitte, deren Erfolg bei Gott durch die göttliche Art Christi begründet ist, das Heil der

Menschen in einem ganz andern Grade von Sicherheit, als ein Verdienst, welches sich Gott als solches gefallen läßt. Läßt man es endlich vorläufig dahin gestellt sein, daß Beide die Aneignung des heilsamen Wirkens Christi in der katholischen Weise bestimmen, daß die praktische Liebe oder die Nachahmung der Gerechtigkeit Christi dazu dienen soll, so scheint es, daß der Vorzug des vorbildlichen Charakters der Ansicht des Abälard und nicht der des Anselm zuzuschreiben ist.

Zweites Capitel.

Die Ideen der Genugthuung und des Verdienstes Christi bei Thomas von Aquinum und Johannes Duns Scotus.

7. Der eigenthümliche Ertrag der mittelalttrigen Theologie für das Problem der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen liegt nur in Einer Beziehung in der durch Anselm und Abälard mit Bewußtsein eingeschlagenen Richtung. Nämlich der Erfolg der Todesleistung Christi an den Menschen, den Beide im Wesentlichen übereinstimmend als die Gegenliebe und als die Nachahmung seiner Hingebung an Gott bezeichnen, wird in der katholischen Lehre von der *justificatio* mit der Absicht dargestellt, daß die Ansprüche der sittlichen Freiheit und Selbstthätigkeit der Menschen bei der göttlichen Gnadenwirkung gewahrt werden. Hingegen in der Richtung des Begriffs der Versöhnung auf Gott gewinnt der Gedanke des Verdienstes Christi, den Anselm und Abälard nur beiläufig gebraucht hatten, die Oberhand. Anselm war sich der Verschiedenartigkeit desselben von dem Begriffe der Genugthuung offenbar nicht klar bewußt, indem er diesen mit jenem vertauschte, jedoch wies der Bruch mit den eigenen Prämissen an dem entscheidenden Punkte der Theorie Anselm's auf ein Gefühl desselben davon hin, daß der Begriff des Verdienstes mehr zu leisten vermöge als der von der Genugthuung Christi. Obgleich nun der letztere Begriff auf die Auctorität Anselm's hin von Hugo von S. Victor angenommen wurde ¹⁾, so ist es doch für den Höhenpunkt oder das wissenschaftliche Ziel, welches die scholastische Theologie durch Duns erreicht, sehr bedeutungsvoll, daß Petrus Lombardus in dem leitenden Lehrbuch der Sentenzen den Tod Christi unter alle

¹⁾ Vgl. Baur a. a. D. S. 207.

möglichen Categoricen stellt, nur nicht unter die der Genugthung an Gott, daß er hingegen dem Begriff des Verdienstes das Hauptgewicht verleiht. Dies Verfahren richtet sich freilich danach, daß Anselm nicht zu den Vätern der kirchlichen Lehre gerechnet werden konnte, und schließt deßhalb gewiß nicht die Absicht des Widerspruchs gegen dessen Theorie in sich. Allein wenn auch durch die Geltung des Lehrbuchs des Lombarden der Gebrauch des Satisfactionsbegriffs nicht unterdrückt wurde, so wurde doch der des Begriffs vom Verdienst Christi begünstigt. Es ist ohne Zweifel eine Folge dieser Thatsache, daß Thomas sich auf die Unterscheidung beider Begriffe hingewiesen sah. Duns aber, indem er dieselbe methodisch vollendete, hat sich für den des Verdienstes gegen den der Genugthung entschieden, welcher noch bei Thomas das Uebergewicht hat. Wegen jenes Successionsverhältnisses empfiehlt es sich, die Lehren beider Männer zusammenzunehmen.

Gerade die Stellung, welche der Lombarde zu dem Problem einnahm, sicherte der Behandlung desselben die möglichste wissenschaftliche Freiheit (s. o. S. 23). Er stellt im dritten Buche der Sentenzen dist. XVIII. XIX. neben den Gesichtspunkt des Verdienstes, durch das Christus die Gnade für uns erworben hat, auch noch den Gedanken von der Erlösung von der Gewalt des Teufels. Dieser Titel war ihm durch das Zeugniß des gesammten christlichen Alterthums empfohlen, jener durch die Auctoritäten des Augustinus und des Ambrosius. In der Darstellung des Handels mit dem Teufel scheut er sich auch nicht, die beabsichtigte Täuschung desselben durch den Tod Christi unumwunden auszusprechen. Allein dies läuft doch nur mit unter. Hauptsächlich ist der Lombarde der Meinung, daß die Erlösung vom Teufel bedingt sei durch die Befreiung von der Sünde; diese aber führt er in Abälard's Weise darauf zurück, daß der Tod Christi als Beweis der Liebe Gottes rechtfertige, indem er die Gegenliebe erweckt, welche die Sünde ausschließt. Dies ist nur die eine Seite von Abälard's Ansicht, welche durch Augustin vorgebildet war, die andere Seite seiner Ansicht aber hat in der kirchlichen Ueberslieferung nicht fortgewirkt. In directem Anschlusse an Augustin (de trinitate XIII, 11. 16.) wird ferner die Vorstellung abgelehnt, als ob Christus durch sein Sterben den Zorn des Vaters gestillt habe, der erst hiedurch dazu bestimmt worden sei

uns zu lieben. Vielmehr habe uns Gott im Voraus von Ewigkeit geliebt, und wenn die Sünden Gott feindlich waren, so war es der zweckmäßige Weg, diese Feindschaft zu vergeben, indem Christus die Sünden vor Gott zudeckt, und die Sünder durch Gerechtmachung zu versöhnen. Daneben aber spielt der Lombarde auch noch darauf an, theils daß Christus im Tode das genügende Opfer für unsere Versöhnung gewesen sei, theils daß er die Strafe unserer Sünde an sich erfahren habe; freilich ohne eine Auskunft über die Art dieser Zusammenhänge anzuknüpfen. Die Stellung Christi als des Mittlers führt er darauf zurück, daß Christus menschlicher Natur war; indessen hat das nur den Sinn, daß das Leiden und Sterben nicht von der göttlichen Natur in Christus ausgefagt werden konnte. Uebrigens hebt er hervor, daß Christus durch seine Gerechtigkeit ebenso Gott nahestehe, wie durch sein Leiden und Sterben den Menschen, und behauptet, daß durch ihn die Versöhnung der Menschen mit Gott nicht vollziehbar gewesen sei, wenn nicht in ihm die Verbindung zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur bestanden hätte. Der Lombarde behauptet hierin die von Anselm eingeschlagene Richtung, weil er Augustin nachgeht. Denn er weicht wiederum von jenem ab, um mit Augustin (*de trin.* XIII. 10.) übereinstimmend zu behaupten, daß für Gott auch eine andere Art unserer Befreiung von der Sünde möglich gewesen wäre, als durch den Tod Christi, daß aber eine passendere Art, als diese nicht anzunehmen sei (*dist.* XX.). Er gebraucht diesen Grundsatz zwar nur, um wieder den Handel mit dem Teufel zu beleuchten, daß derselbe nicht bloß durch die Macht, sondern durch die Gerechtigkeit Gottes geordnet und entschieden worden sei; allein jener Gedanke hat eine weitergreifende Wirkung für die Entwicklung der Lehre im Mittelalter.

Mit dem Lombarden erkennt auch Thomas von Aquinum alle jene Gesichtspunkte zur Deutung des Todes Christi an, und außer ihnen den von der Genugthuung. Aber durch ihre Gruppierung unterscheidet er ihre Wichtigkeit, und insbesondere führt er einige auf den Gedanken anderer zurück. In erster Linie gilt ihm das Leiden Christi im Verhältniß zu Gott als Verdienst, als Genugthuung, als Opfer, als Lösepreis (*Summa theologiae Pars III. Qu. 48. art. 1—4.*). Daneben berücksichtigt er das Verhältniß des Todes Christi zu den Menschen und zum

Teufel. In Hinsicht der Wirkung auf die Menschen wiederholt er den Satz Abälard's und des Lombarden, daß der Tod Christi die Menschen zur Liebe erweckt habe, welche die Sündenvergebung erwirkt, zugleich aber macht er diese Wirkung davon abhängig, daß der Tod Christi der Lösepreis für Gott sei (Qu. 49. art. 1.). Die Wirkung auf den Teufel aber bezeichnet er mit dem Lombarden als die indirecte Folge der an den Tod Christi geknüpften Sündenvergebung (art. 2.), ohne daß er, wie jener noch that, der mythisch-dramatischen Auslegung des Gedankens weiter nachgeht. Ferner aber reducirt er den Gedanken des Lösepreises auf den der Genugthuung an Gott, und den des Opfers auf den Begriff des Verdienstes. In Hinsicht der redemptio sagt er nämlich, daß sofern das Leiden Christi Genugthuung für die Sünden und die Strafe des menschlichen Geschlechtes war, es gleichsam der Preis war, durch welchen wir von jener doppelten Verschuldung befreit worden sind (Qu. 48. art. 4.). Die Opferqualität Christi aber, in welcher Gottes Haß gegen die Sünder beruhigt und er mit den Menschen versöhnt wird, haftet an der Freiwilligkeit der Liebe und des Gehorsams Christi, diese jedoch gelten als die specifischen Merkmale seines Verdienstes gegen Gott (Qu. 47. art. 2. Qu. 48. art. 3. Qu. 49. art. 4.). Also handelt es sich schließlich für Thomas nur um die beiden Titel der Genugthuung und des Verdienstes Christi.

8. Die Anwendung dieser Begriffe auf das Verhältniß der Todesleistung Christi zu Gott hängt ganz wesentlich ab von der allgemeinen Bestimmung des Gottesbegriffs. So sehr dies scheint sich von selbst zu verstehen, ist doch dieser Grundsatz bei den anerkannten Meistern der historisch-kritischen Analyse theologischer Systeme, bei Baur und bei Schneckenburger keineswegs in Gebrauch. Baur's „Geschichte der christlichen Lehre von der Versöhnung“ würde, abgesehen von ihrem nihilistischen Ausgang, lehrreicher sein, als sie ist, wenn die Darstellung von der durchgehenden Aufmerksamkeit auf die Entwicklung oder den Wechsel in der Lehre von Gott begleitet wäre. Die Leistungen Schneckenburger's für das Verständniß des lutherischen und des reformirten Lehrbegriffs, welche übrigens ungleich mehr historischen Sinn und eine liebevollere Hingebung an den Stoff der Forschung verrathen, als alle dogmengeschichtlichen Arbeiten Baur's,

leiden doch an dem Fehler, den in dieser Hinsicht auch Baur ²⁾ theilt, daß die Wurzel der Systeme nur in subjectiven Dispositionen, Bedürfnissen und Strebungen nachgewiesen wird. Während Schweizer wenigstens für das reformirte System das Princip in der deterministischen Verwendung der Gottesidee anerkannt wissen will, soll dieses Element der reformirten Theologie nach Schneckenburger nur den Werth einer Hülfsvorstellung haben, durch die der praktische Drang der reformirten Subjectivität sich vor der Abirrung in ein falsches Freiheitsgefühl bewahrt; nach Baur sogar eine Verunreinigung und Schwächung des gemeinsamen protestantischen Princips der Subjectivität bedeuten. Noch deutlicher bewährt sich die Methode Schneckenburger's in der Beurtheilung des Socinianismus, indem er dessen Gottesidee nur als Abspiegelung des moralischen Standpunktes dieses Systems erklärt, in welchem der menschliche Wille das Höchste sei ³⁾. Der scharfsinnige Mann hat ohne Zweifel diese Methode ergriffen, um den Unterschied der theologischen Systeme, welche religiöse Parteien begründen, von der Bildung der philosophischen Erkenntniß zu sichern, und die in seiner Zeit sich vordrängende intellectualistische Mißdeutung der theologischen Aufgabe, die Vermischung derselben mit der philosophischen, abzuwehren. Unwillkürlich aber hat er dadurch derjenigen Ansicht von der Religion in die Hände gearbeitet, welche Feuerbach vertritt, daß die Gottesidee überhaupt nur die phantastische Abspiegelung des menschlich subjectiven Selbstbewußtseins und menschlich subjectiver Bedürfnisse sei. Soll nun aber dieser Schein vermieden, soll ferner die Geschichte der Theologie und der theologisch unterschiedenen Richtungen und Parteien in der Kirche nicht aufgelöst werden in eine nicht zusammenhängende, atomistische Aufeinanderfolge von Anläufen, die nur subjectiv begründet und normirt sind; soll vielmehr in dem Verständniß der Geschichte der Theologie eine Bürgschaft dafür geleistet werden, daß ihre einzelnen systematischen Produkte, namentlich sofern sie Parteien begründen, sich dem Zwecke und der Entwicklung des religiösen Gemeinwesens

²⁾ Ueber Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reformirten Kirche. Theol. Jahrb. 1847, S. 309—390. „Das Princip des Protestantismus ist die Selbstgewißheit des in seinem Seligkeitsinteresse befriedigten Subjects“ (S. 376.).

³⁾ Vorlesungen über die kleineren protestantischen Kirchenparteien S. 40.

unterordnen, so muß auf die Tradition der Gottesidee, die ja nicht nothwendig eine eventuelle Umbildung derselben ausschließt, als auf den entscheidenden Factor gerechnet werden, der von vorn herein mit den jeweiligen subjectiven Bedürfnissen oder Dispositionen in Rapport stehen wird, wenn diese als wirksam sich aufdrängen. Die geschichtlich vorliegenden Gestaltungen der theologischen Erkenntniß werden dadurch in ihrem Unterschiede von der philosophischen Erkenntniß geschützt, daß das ihnen zu Grunde liegende religiöse Bedürfniß beachtet wird. Aber zugleich wird den Producten des theologischen Erkennens ihr Anspruch an objective Wahrheit gesichert, und das Zusammentreffen der historischen Beurtheilung theologischer Systeme mit der Feuerbach'schen Mißdeutung der Religion abgewehrt, indem festgestellt wird, daß man sich nirgendwo einer subjectiv religiösen Disposition als wirksam zum eigenthümlichen theologischen Erkennen bewußt wird, außer unter der Form gebenden und Maaß und Ziel setzenden Einwirkung der von vorn herein feststehenden, in der christlichen Gemeinde überlieferten Gottesidee.

So wirkt freilich z. B. in allen Formen der Versöhnungslehre das gemeinsam christliche subjective Bedürfniß nach Gewißheit der Sündenvergebung oder auch der Heiligung; allein es wäre vollkommen widersinnig, wenn man deshalb dieses Bedürfniß, durch dessen Gefühl die subjective Ueberzeugung von dem Werthe der Versöhnung bedingt ist, als den zureichenden Grund jener Lehre und der in ihrer Wahrheit ausgedrückten Befriedigung jenes Bedürfnisses bezeichnen würde. Die Verwechslung von Bedingung und Grund, deren Sophistik jedem klar ist, wo es sich um das Verhältniß zwischen dem Bedürfniß nach Erhaltung des natürlichen Lebens und den Mitteln oder dem Grunde seiner Befriedigung handelt, ist auch sophistisch, indem sie auf diese Beziehungen des geistigen Lebens angewendet wird. Den Grund zu der Form der christlichen Versöhnungslehre bildet die in der christlichen Gemeinde geltende Ueberlieferung derjenigen Gottesidee, in welcher die göttliche Absicht auf Sündenvergebung oder auch auf Heiligung der Gläubigen zusammen mit dem bestimmten Mittel derselben, nämlich mindestens der eigenthümlichen Persönlichkeit Christi und ihres Doppelverhältnisses zu Gott und zu den Menschen gesetzt ist. Man wird sich freilich bewähren lassen, daß die speciell theologische Deutung

des Inhaltes jener Absicht Gottes und des Maassstabes, nach welchem ihr das Mittel der Person und der Leistungen Christi dient, modificirt wird, je nachdem das Gefühl vom Unwerthe der Sünde abwechselnd als leichter oder als schwerer erscheint. Allein dieser Wechsel tritt geschichtlich niemals so auf, daß er deutlich als der vorausgehende Grund der Abwandlung der Gottesidee erkennbar ist; vielmehr kann auch umgekehrt angenommen werden, daß das Gefühl vom größern oder geringern Unwerth der Sünde dem Maassstabe des höhern oder niedrigeren Werthes der göttlichen Auctorität folgt. Dies aber wird jedenfalls als die Regel gelten müssen, wo jenes subjective Gefühl zu einem so bestimmten Bewußtsein kommt, daß es überhaupt ausgesprochen werden kann. Um so mehr darf behauptet werden, daß für eine theologische Gedankenreihe zwar eine eigenthümliche Disposition im theologischen Subject die genetische Veranlassung bilden mag, daß aber stets der bestimmte Gottesbegriff den leitenden Grund und Maassstab der wirklich gestalteten Erkenntniß in sich schließt.

Die Lehren des Thomas und des Duns von Gott sind demnach auch die Maassstäbe für ihre Lehren von der Veröhnung. Beide fußen auf der Tradition des falschen Dionysius Areopagita, und Beide modificiren dieselbe durch den auf den aristotelischen Zweckbegriff gegründeten Begriff des relativen Willens⁴⁾. Indem die Abstraction von der Welt, welche für den Areopagiten als der richtige Gedanke von Gott gilt, das Gefüge der Lehren von Gott beherrscht, wird die absolute Transcendenz Gottes über die Welt gesichert, aber in wesentlich negativer Weise. Indem ferner das bestimmungslose Wesen, welches in sich gleichgültig gegen die Welt sein müßte, zugleich als der Geist gesetzt wird, der sich selbst und in sich alles mögliche Andere erkennt, und als der Wille, der Anderes aus dem Nichts hervorgehen läßt, so wird die Welt, ihr Bestand und ihre Ordnung aus Gott abgeleitet. Indem nun aber diese der Welt zugewendete Seite des Gottesbegriffes von der grundsätzlichen Transcendenz beherrscht bleibt, so ergiebt sich bei beiden Scholastikern, daß das Verhältniß Gottes zur Welt und zu allem, was in derselben von Gott aus angeordnet wird, das Gepräge der Zufälligkeit trägt. In

⁴⁾ Vgl. die Darstellung in meinen Geschichtlichen Studien zur christlichen Lehre von Gott, Erster Artikel. Jahrb. für deutsche Theol. Bd. X. (1865) S. 277—318.

der Ausführung dieses Gedankens unterscheiden sie sich aber von einander durch den Grad der Entschiedenheit und des Umfanges, in welchem die Zufälligkeit der Weltleitung behauptet wird.

Thomas ordnet den Umfang und den Zusammenhang der Zwecke, deren Verwirklichung die Welt ist, dem Selbstzweck Gottes unter, der das ursprüngliche Object seiner Willensbewegung sein muß (Summa theol. P. I, Qu. 19. art. 1. 2). Sich selbst will Gott als den letzten Zweck, das Andere aber als Mittel zum Zweck. Deshalb aber ist der gesammte Bestand und Verlauf der Welt, den Gott will, nichts für ihn Nothwendiges. Denn die Mittel zum Zweck sind nur dann nothwendige Willensobjecte, wenn sich zeigt, daß man keine andere Wahl hat, daß ohne die bestimmten Mittel der Zweck nicht sein kann (art. 3). Es ist aber für Thomas gar kein Gegenstand der Untersuchung, ob vielleicht im Verlauf der Welt solche *conditiones sine quibus non* erkannt werden müssen, denn es steht ihm von vornherein fest, daß Gott, welcher vollkommen wäre auch ohne Welt, dessen Selbstzweck alle in der Welt angelegten Zwecke unverhältnißmäßig übersteigt (Qu. 25. art. 5), dem keine Vollkommenheit aus der Welt zuwächst, nichts in der Welt und in ihrem Verlaufe vollbringt, was für ihn nothwendig und nicht zufällig wäre. Die absolute Freiheit Gottes soll sich dadurch bewähren, daß er im Stande ist, Anderes zu machen als was er macht, und diese (negative) Unabhängigkeit Gottes gegen die Welt ist der oberste Gesichtspunkt, der zu Ehren des Areopagiten aufrecht erhalten werden sollte. Daher bleibt sowohl der Menschwerdung des Logos als auch der Versöhnung durch den Tod des Gottmenschen die Bedeutung von nur relativ nothwendigen Ereignissen in dem Lauf der Welt. Es ist nur ein täuschender Schein ⁵⁾, daß Thomas die Menschwerdung Gottes von dem Bereiche der göttlichen Willkür ausschließen soll. Denn freilich bezeichnet er diesen Act als passend für Gott (*conveniens*), so wie das Denken für die vernünftige Creatur paßt. Für die höchste Güte Gottes sei es passend, daß er sich auf die höchste Weise

⁵⁾ Dem sich Baur hingegeben hat (Versöhnungslehre S. 267. Trinitätslehre II, S. 789), weil er überhaupt die von dem Typus des Areopagiten abgewandte, auf die freie Willkür hinauslaufende Seite des Gottesbegriffs des Thomas ignorirt. Vgl. Jahrb. für deutsche Theol. X. S. 297 f.

mit der Creatur vereinige (P. III, Qu. 1. art. 1). Allein er beschränkt die Bestimmung der Menschwerdung Gottes auf die Aufhebung der Sünde, die Sünde aber ist das Zufällige in der Welt, also kann auch das Mittel zu dessen Aufhebung von Gott aus nur zufällig sein. In diesem Sinne leugnet er also auch, daß die Menschwerdung zur Aufhebung der Sünde nothwendig sei als *conditio sine qua non*, und gesteht ihr in dieser Beziehung nur die Zweckmäßigkeit des Mittels zu, *per quod melius et convenientius pervenitur ad finem* (art. 2). In der Frage endlich, ob die Menschwerdung auch eingetreten wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, entscheidet sich Thomas auf Grund der heil. Schrift gegen diese Hypothese, und indem er zugiebt, daß Gott die Macht gehabt habe, auch ohne das Eintreten der Sünde Mensch zu werden, so schließt er gerade damit aus, daß dieses Verhältniß in dem Wesen Gottes nothwendig gegründet sei (art. 3). Demgemäß entscheidet Thomas auch, daß die Leistung der Genugthuung an Gott durch den Tod Christi nur den Werth des passendsten, nicht aber den des ausschließlich nothwendigen Verfahrens habe, da die Gerechtigkeit Gottes selbst, im Verhältniß zu welcher die Genugthuung Christi nothwendig ist, keine unveränderliche Wesensbestimmung Gottes ist, sondern von seinem freien Willen abhängig ist. Ein Richter freilich, welcher die gegen einen Andern begangene Schuld zu bestrafen hat, kann nicht in gerechter Weise eine Schuld ohne Strafe vergeben. Aber Gott hat keinen Vorgesetzten, sondern er selbst ist das höchste und allgemeine Gut des ganzen Universum; deshalb würde er kein Unrecht begehen, wenn er eine gegen ihn selbst begangene Schuld vergäbe, wie ein Mensch, wenn er die gegen sich begangene Schuld ohne Genugthuung vergiebt, barmherzig handelt, aber nicht ungerecht (Qu. 46. art. 1. 2).

Man erkennt aus dieser Beurtheilung der Satisfaction Christi, daß indem Thomas zwar wörtlich dem Tode Christi auch den Werth einer Strafe beilegt, und in ihm das Gesetz des alten Bundes erfüllt sieht (Qu. 47. art. 2. 3), er dies nur in oberflächlicher und gleichgültiger Weise thut, und weit von dem Sinne entfernt ist, in welchem die Reformatoren Beides behaupten. Denn durch den Satz, daß Gottes Selbstzweck alle Ordnungen in der Welt unverhältnißmäßig überschreitet, wird die Annahme der Reformatoren ausgeschlossen, daß die öffentliche Ordnung des

Sittengesetzes, zu deren Ehre Christus die von den Menschen verdiente Strafe erdulden und die ihnen obliegende Erfüllung des Gesetzes leisten mußte, — daß also diese öffentliche Ordnung des Sittengesetzes ebenso dem Wesen Gottes, wie der Bestimmung der Menschen zu Ebenbildern Gottes entspreche. Durch die grundsätzliche Betonung der Willkür Gottes, als des Gesichtspunktes für die Geltung der Genugthuung Christi, setzt sich aber Thomas auch in Widerspruch gegen Anselm, und die gleichnamige Lehre Beider hat deshalb einen ganz verschiedenen Inhalt. Der Gedanke, für welchen sich Thomas entscheidet, daß Gott, da ihm Niemand vorgesetzt ist, die Sünde auch ohne Satisfaction nach seiner Barmherzigkeit vergeben könne, wird in Anselm's Schrift durch Boso ausgesprochen. Anselm gesteht nun zu, daß Gott keinem Gesetze unterworfen, daß vielmehr alles deshalb recht und schicklich ist, weil Gott es will; er verräth hiedurch, daß dieser Gedanke, nach welchem die im Mittelalter folgende Theologie immer stärker gravitirt, schon zu seiner Zeit das Vorurtheil für sich hatte. Allein für den vorliegenden Fall unternimmt er eine Einschränkung des Grundsatzes, welche seinen Sinn aufhebt. Er sagt (*cur d. h. I, 12*), daß man die Willensfreiheit und Güte Gottes nur dann vernunftgemäß auffasse, wenn man sie nicht in Widerspruch mit Gottes Würde setze. Die Freiheit habe ihre Beziehung nur auf das, was nützt und was sich ziemt, und die Güte höre auf, wenn sie etwas Gottes Unwürdiges wirke. Der Satz, daß etwas gerecht sei, weil es Gott will, sei nicht so zu verstehen, als ob gerecht sei, wenn Gott etwas Unpassendes wollen würde. Gott kann z. B. nicht lügen wollen. Also beschränkt sich die Gerechtigkeit des von Gott Gewollten auf das, was nicht überhaupt für Gott unpassend wäre. Dahin rechnet nun Anselm eine willkürliche Vergebung von Sünden; also gilt ihm umgekehrt die Genugthuung als die im Verhältniß zu dem Wesen Gottes nothwendige Bedingung der Sündenvergebung. Gegen diese Gedankenreihe hatte nun schon die Auctorität des Lombarden (*S. 45*) entschieden; noch stärker als durch Thomas wird aber durch Duns der Gedanke von der Willkür Gottes ausgeprägt, und als durchschlagender Grundsatz zur Beurtheilung der Versöhnungslehre gebraucht.

Duns (*Quaestiones in quatuor libros sententiarum*) faßt von vornherein den Begriff von Gott in der Form des zufällig

wirkenden Willens auf. Denn indem er voraussetzt, daß es in der Welt Zufälliges giebt, so würde diese Voraussetzung ungültig, wenn angenommen würde, daß Gott in nothwendiger Weise und bestimmter Richtung wirke. Also wirkt Gott überhaupt nur in zufälliger Weise und deshalb als Wille. Deshalb hat Gott Ideen, vorausgehende Erkenntnisse seiner Wirkungen nur auf Grund seines Wollens, und deshalb denkt er auch das dem wirklichen Verlaufe der Welt Entgegengesetzte als für sich und sein Wirken Mögliches. Einen Grund oder ein Motiv für die Richtung, die nun Gottes Wille wirklich einschlägt, eine Erklärung dafür, warum nicht das der wirklichen Welt Entgegengesetzte ausgeführt worden ist, darf in Gott nicht gesucht werden. Vielmehr ist auch der Inhalt des den Menschen vorgeschriebenen Gesetzes gänzlich von dem willkürlichen Willen Gottes abhängig, und hat keinen nothwendigen Maasstab in Gott selbst. Demgemäß hebt sich auch die dem Thomas widersprechende bejahende Entscheidung des Duns über die Frage, ob Gott auch ohne Eintreten der Sünde Mensch geworden sein würde, nicht über den Spielraum der Willkür Gottes hinaus ⁶⁾, und ist weit entfernt, ein nothwendiges Verhältniß zwischen Gott und dem menschlichen Geschlechte auszudrücken. Endlich dient der von Duns bevorzugte Begriff des Verdienstes dazu, auch die an den Tod Christi geknüpften Versöhnung in das Licht der vollen Willkür Gottes zu stellen. Ja gerade diese höchste folgerechte Steigerung des dem katholischen Mittelalter eigenthümlichen Gottesbegriffs eröffnet die Aussicht auf eine Richtung, die ebensowohl auf die Wahrheit der Gottheit Christi wie auf die Geltung der allgemeinen Idee von der Versöhnung verzichten wird.

9. Der Willkür Gottes, welcher Thomas seine Darstellung der Versöhnungslehre unterordnet, entspricht nun gewissermaßen die Willkür des Thomas selbst, mit welcher er sich zwischen zwei von ihm berührten Auffassungen der Sünde entscheidet, um hiedurch die eine Voraussetzung des Begriffs der Genugthuung durch den Tod Christi festzustellen. „In der Sünde ist zweierlei enthalten, die Abwendung von dem unveränderlichen und unendlichen Gute, und deshalb ist die Sünde von der einen

6) Vgl. Baur Trinitätslehre II, S. 834 f.

Seite unendlich. Andererseits enthält die Sünde die ungeordnete Zuwendung zum veränderlichen Gute, und in dieser Hinsicht ist die Sünde endlich, zumal auch weil die Zuwendung selbst etwas Endliches ist. Denn nicht können die Acte der Creatur als solche unendlich sein" (P. II. Prima, Qu. 87. art. 4). Nun würde freilich unter dem letztern Gesichtspunkt nicht erwiesen werden können, daß die Genugthuung nothwendige Bedingung der Sündenvergebung sei, oder wenigstens nicht, daß es des Gottmenschen bedurfte, um dieselbe zu leisten. Dies wird sich bei Duns zeigen, welcher die Sünde als endliche Größe beurtheilt und die andere Ansicht mit Gründen zurückweist. Allein Thomas entscheidet sich für die Annahme des unendlichen Werthes der Sünde, weil ihm die Wahrheit der Satisfaction durch den Gottmenschen feststand, und die Voraussetzung in einer dieser Folgerung entsprechenden Weise festgestellt werden sollte. Deshalb fällt seine Entscheidung so unsicher aus, daß die Sünde als gegen Gott begangen eine „gewisse“ Unendlichkeit habe, gemäß der Unendlichkeit der göttlichen Majestät, da ja eine Beleidigung um so schwerer ist, je größer derjenige ist, gegen den man sich vergeht (P. III, Qu. 1. art. 2). Die „gewisse“ Unendlichkeit (*quaedam infinitas*) der Sünde erscheint in dieser Festsetzung um so mehr als erschlichen, als dieselbe mit der von Thomas anerkannten Wahrheit nicht ausgeglichen ist, daß die Sünde als Act, d. h. ihrem Wesen nach und jedenfalls in übergeordneter Rücksicht endlich sei. Die von Thomas angenommene Unendlichkeit der Sünde in Hinsicht ihres Werthes oder Unwerthes schließt deshalb auch nicht aus, daß sie als Beleidigung Gottes doch einen endlichen Charakter an sich trägt, oder wenigstens nicht auf den höchsten denkbaren Werth beurtheilt wird. Dies hängt freilich ab von dem indifferenten Verhältnisse, welches zwischen Gott und der sittlichen Weltordnung angenommen wird. Wird nämlich zugestanden, daß Gott die Sünden ohne Weiteres vergeben könne, weil er als das höchste Gut keiner allgemeinen Rechtsordnung unterstellt, und deshalb ebenso berechtigt ist, wie jeder Privatmann, die gegen ihn begangene Schuld zu vergeben (S. 51), so wird der Sünde, auch wie sie gegen den unendlichen Gott verstößt, der Charakter nicht des Verbrechens gegen die öffentliche Ordnung der sittlichen Gemeinschaft, sondern nur der Verletzung von persönlichen Rechten eines höher gestellten Subjects beigelegt,

welche durch das Belieben des Letztern dem Gebiete des öffentlichen Rechtes entzogen werden kann. Die Sünde, welche als Beleidigung Gottes die „gewisse“ Unendlichkeit hat, welche den Begriff des Verbrechen's unverhältnißmäßig überbietet, bleibt als Beleidigung Gottes, die derselbe beliebig übersehen, oder auch durch eine ihm zu erweisende Genugthuung tilgen lassen kann, weit hinter dem Begriffe des Verbrechen's zurück.

Thomas nimmt nun an, daß Gott zum Zwecke der Sündenvergebung das letztere Verfahren als das zweckmäßigere erwählt. Er setzt fest, dem sündhaften Menschengeschlecht Sündenvergebung nur zu verleihen unter der Bedingung, daß ihm Genugthuung für die erfahrene Beleidigung geleistet wird, und zwar wird dieselbe in etwas bestehen, was der Beleidigte ebenso sehr oder mehr liebt, als er die Beleidigung haßt (Qu. 48. art. 2). Nun unterscheidet Thomas zwischen den möglichen Graden der Congruenz einer Genugthuung mit dem Urtheile Gottes. „Soll die Genugthuung vollkommen sein, d. h. sachentsprechend (condigna) durch eine „gewisse“ Ausgleichung zum Ersatz der begangenen Schuld, so reicht eine Leistung eines einfachen Menschen nicht aus, weil die ganze menschliche Natur durch die Sünde verdorben ist, und das Gute einer Person oder Mehrerer den Schaden nicht ausgleichen kann, der durch das ganze Geschlecht herbeigeführt ist. Hierzu dient nur eine Leistung mit unendlicher Wirkung, also wie sie nur der Gottmensch vollbringen kann. Hingegen wenn die Genugthuung in unvollkommener Weise genügend sein soll, nämlich gemäß der Annahme (acceptatio) dessen, der damit zufrieden ist, obgleich sie nicht sachentsprechend wäre, so würde die Genugthuung eines einfachen Menschen zureichen“ (Qu. 1. art. 2). Indem sich nun Thomas in der Weise Anselm's für die Geltung der vollkommenen Art der Satisfaction in der Leistung des Gottmenschen entscheidet, hat er doch der entgegengesetzten Auffassung, in welche nachher Duns eintritt, nicht den Weg verlegt. Thomas verfährt bei dieser Distinction ebenso wie bei der über den unendlichen oder den endlichen Werth der Sünde. Wie er nun durch die Entscheidung für jene Annahme diese keineswegs von vornherein ungültig macht, so läßt die Anerkennung der vollkommenen Satisfaction, die der Gottmensch leisten muß, die doch aber auch nur einen „gewissen“ Ersatz für die Verschuldung gegen Gott in sich schließt, die