

Eduard Böhl

# DOGMATIK

DARSTELLUNG DER CHRISTLICHEN GLAUBENSLEHRE  
AUF REFORMIERT-KIRCHLICHER GRUNDLAGE

*Eduard Böhl, Doktor der Philosophie und Theologie, o. ö.  
Professor an der k. k. evangelisch-theologischen Fakultät  
in Wien.*

---

# INHALTSVERZEICHNIS

---

|  |     |
|--|-----|
| EINFÜHRUNG IN DIE DOGMATIK: EDUARD BÖHL ALS DOGMATIKER         | 13  |
| VORREDE  | 29  |
| EINLEITUNG   | 31  |
| Über den Begriff des Wortes Dogmatik . . . . .                 | 31  |
| Kurze Kritik der Erkenntnisquellen der neueren Dogmatiker . .  | 38  |
| Die Dogmatik . . . . .   | 65  |
| <br>   |     |
| I. THEOLOGIE   | 67  |
| <br>   |     |
| 1. VOM DASEIN GOTTES   | 69  |
| 1.1. Von der Erkennbarkeit Gottes und seines Daseins (§ 1.)    | 69  |
| 1.2. Die natürliche Gotteserkenntnis (§ 2.) . . . . .          | 73  |
| 1.3. Die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes (§ 3.) . .  | 79  |
| <br>   |     |
| 2. VOM WESEN GOTTES  | 85  |
| 2.1. Einleitung (§ 4.) . . . . .                               | 85  |
| <br>   |     |
| 3. DIE GOTTES WESEN BEZEICHNENDEN NAMEN                        | 91  |
| 3.1. Gott als der absolut zu Fürchtende, als Elohim (§ 5.) . . | 91  |
| 3.2. Der Gottesname „Jehova“ (§ 6.) . . . . .                  | 94  |
| 3.3. Der Gottesname „El“ (§ 7.) . . . . .                      | 97  |
| 3.4. Resultat (§ 8.) . . . . .                                 | 100 |
| <br>   |     |
| 4. DIE EIGENSCHAFTEN GOTTES                                    | 101 |
| 4.1. Einleitung (§ 9.) . . . . .                               | 101 |
| <br>   |     |
| 5. DIE MACHTEIGENSCHAFTEN                                      | 107 |
| 5.1. Die Allmacht (§ 10.) . . . . .                            | 107 |
| 5.2. Die Allgegenwart (§ 11.) . . . . .                        | 109 |
| 5.3. Die Allwissenheit Gottes (§ 12.) . . . . .                | 111 |

|        |   |     |
|--------|---|-----|
| 5.4.   | Die Weisheit Gottes (§ 13.) . . . . .   | 114 |
| 6.     | DIE GÖTTLICHEN EIGENSCHAFTEN IM ENGEREN SINNE   | 117 |
| 6.1.   | Die Liebe (§ 14.) . . . . .   | 117 |
| 6.2.   | Die Gerechtigkeit (§ 15.) . . . . .   | 120 |
| 6.3.   | Die Heiligkeit (§ 16.) . . . . .  | 122 |
| 7.     | VON DER DREIEINIGKEIT   | 127 |
| 7.1.   | Einleitung (§ 17.) . . . . .  | 127 |
| 7.2.   | Über den Mangel einiger spekulativer Konstruktionen<br>der Trinitätslehre (§ 18.) . . . . . | 132 |
| 7.3.   | Der Unterschied zwischen ontologischer und ökonomi-<br>scher Trinität (§ 19.) . . . . .     | 134 |
| 7.4.   | Die ökonomische Trinität nach der heiligen Schrift (§ 20.)                                  | 136 |
| 7.5.   | Die Gottheit des Sohnes (§ 21.) . . . . .   | 143 |
| 7.5.1. | Die Ewigkeit . . . . .  | 149 |
| 7.5.2. | Allmacht . . . . .  | 150 |
| 7.5.3. | Die Allgegenwart . . . . .  | 150 |
| 7.5.4. | Allwissenheit . . . . .   | 150 |
| 7.6.   | Die Gottheit des heiligen Geistes (§ 22.) . . . . .   | 152 |
| 7.6.1. | Die Ewigkeit . . . . .  | 153 |
| 7.6.2. | Die Allmacht . . . . .  | 154 |
| 7.6.3. | Die Allgegenwart . . . . .  | 154 |
| 7.6.4. | Die Allwissenheit . . . . .   | 154 |
| 7.7.   | Das Verhältnis der drei Personen der Dreieinigkeit zuein-<br>ander (§ 23.) . . . . .        | 156 |
| 7.8.   | Die kirchliche Lehre von der Trinität (§ 24.) . . . . .                                     | 161 |
| 8.     | DIE GÖTTLICHE TÄTIGKEIT IN BEZIEHUNG AUF DIE WELT   | 165 |
| 8.1.   | Einleitung (§ 25.) . . . . .  | 165 |
| 8.2.   | Von dem Ratschlusse Gottes (§ 26.) . . . . .  | 165 |
| 8.3.   | Die Schöpfung der Welt (§ 27.) . . . . .  | 168 |
| 8.4.   | Die Welterhaltung oder Providenz (§ 28.) . . . . .  | 171 |
| 8.5.   | Das Wunder (§ 29.) . . . . .  | 178 |
| 8.6.   | Von den Engeln (§ 30.) . . . . .  | 180 |
| II.    | ANTHROPOLOGIE ODER DIE LEHRE VOM MENSCHEN   | 185 |
|        | Einleitung (§ 31.) . . . . .  | 187 |

|   |         |
|---|---------|
| 9. DER URSTAND DES MENSCHEN: STATUS ORIGINIS  | 189     |
| 9.1. Die Stellung des Menschen unter den Kreaturen (§ 32.) .                                | 189     |
| 9.2. Das Bild Gottes (§ 33.) . . . . .  | 190     |
| 9.3. Die verschiedenen Bestandteile des menschlichen Wesens<br>(§ 34.) . . . . .            | 196     |
| 9.4. Die Konsequenzen des glückseligen Urstandes (§ 35.) . .                                | 202     |
| 9.5. Das Gebot (§ 36.) . . . . .  | 204     |
| <br>10. VOM FALLE DES MENSCHEN  | <br>207 |
| 10.1. Über den Ursprung der Sünde (§ 37.) . . . . .   | 207     |
| 10.2. Das Wesen der Sünde (§ 38.) . . . . .   | 212     |
| 10.3. Das Geheimnis des Falles (§ 39.) . . . . .  | 214     |
| 10.4. Vom Satan, seinem Fall und seiner Wirkungsweise auf<br>die Menschen (§ 40.) . . . . . | 218     |
| <br>11. VOM MENSCHLICHEN VERDERBEN  | <br>227 |
| 11.1. Die Folgen des Falles im Allgemeinen (§ 41.) . . . . .                                | 227     |
| 11.2. Die Unterarten des Todes (§ 42.) . . . . .  | 229     |
| 11.3. Von der Erbsünde (§ 43.) . . . . .  | 230     |
| 11.4. Von den tätlichen Sünden (§ 44.) . . . . .  | 242     |
| 11.4.1. Das Gewissen . . . . .  | 244     |
| 11.5. Vom Gesetz Gottes (§ 45.) . . . . .   | 246     |
| 11.6. Über das Verhältnis der Sünden zueinander (§ 46.) . . .                               | 252     |
| 11.7. Das Wesen des Menschen nach dem Falle (§ 47.) . . . .                                 | 255     |
| 11.8. Gottes Verhalten zum gefallenem Menschen (§ 48.) . . .                                | 267     |
| 11.9. Vom ersten Nutzen des göttlichen Gesetzes (§ 49.) . . .                               | 272     |
| 11.10. Resultat (§ 50.) . . . . .   | 274     |
| <br><br>III. SOTERIOLOGIE   |         |
| LEHRE VOM ERLÖSER NACH SEINER PERSON UND SEI-<br>NEM WERKE                                  | 279     |
| <br>12. DIE PERSON DES ERLÖSERS   | <br>281 |
| 12.1. Einleitung (§ 51.) . . . . .  | 281     |
| <br>13. DER GÖTTLICHE RATSCHLUSS ZUR ERLÖSUNG DES MENSCHEN<br>UND SEINE ERSTE AUSFÜHRUNG    | <br>283 |
| 13.1. Vom Erlösungsrate Gottes (§ 52.) . . . . .  | 283     |

|                  |  |     |
|------------------|--|-----|
| 13.2.            | Die Ausführung des göttlichen Ratschlusses im Alten Testamente (§ 53.) . . . . . | 293 |
| 13.3.            | Von der Ähnlichkeit des Alten und Neuen Testaments (§ 54.) . . . . .             | 295 |
| 14.              | DER GÖTTLICHE RATSCHLUSS ZU UNSERER ERLÖSUNG IN SEINER SCHLISSLICHEN AUSFÜHRUNG  | 301 |
| 14.1.            | Von der Fleischwerdung des Logos (§ 55.) . . . . .                               | 301 |
| 14.2.            | Von der wahren Menschheit des Erlösers (§ 56.) . . . . .                         | 308 |
| 14.3.            | Von der wahren Gottheit Christi (§ 57.) . . . . .                                | 316 |
| 14.4.            | Die Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur (§ 58.) . . . . .           | 321 |
| 14.5.            | Vom doppelten Stande Jesu Christi (§ 59.) . . . . .                              | 334 |
| 15.              | VOM WERKE DES ERLÖSERS (DE OFFICIO MEDIATORIS)                                   | 347 |
| 15.1.            | Einleitung (§ 60.) . . . . .   | 347 |
| 15.2.            | Das prophetische Amt Christi (§ 61.) . . . . .                                   | 350 |
| 15.3.            | Das hohepriesterliche Amt Christi (§ 62.) . . . . .                              | 355 |
| 15.4.            | Die Genugtuung Christi des Hohenpriesters (§ 63.) . . . . .                      | 358 |
| 15.5.            | Die Interzession Christi (§ 64.) . . . . .                                       | 380 |
| 15.6.            | Das königliche Amt Christi (§ 65.) . . . . .                                     | 387 |
| 15.7.            | Resultat (§ 66.) . . . . .   | 396 |
| IV. SOTERIOLOGIE |  |     |
|                  | DIE LEHRE VON DER ANEIGNUNG DER ERLÖSUNG DURCH DEN HEILIGEN GEIST                | 397 |
| 16.1.            | Einleitung (§ 67.) . . . . .   | 399 |
| 16.2.            | Von den Wirkungen des Heiligen Geistes im Allgemeinen (§ 68.) . . . . .          | 401 |
| 16.3.            | Die Lehre vom Worte Gottes (§ 69.) . . . . .                                     | 404 |
| 16.4.            | Die Berufung (§ 70.) . . . . .   | 415 |
| 16.5.            | Die Rechtfertigung durch den Glauben (§ 71.) . . . . .                           | 430 |
| 16.6.            | Die Verherrlichung (§ 72.) . . . . .   | 440 |
|                  | 16.6.1. Die Heiligung . . . . .  | 440 |
|                  | 16.6.2. Die Verherrlichung im engeren Sinne . . . . .                            | 448 |
| 16.7.            | Der Mensch an und für sich nach der Bekehrung (§ 73.)                            | 449 |
| 16.8.            | Vom tertius usus legis oder von den guten Werken (§ 74.)                         | 457 |
| 16.9.            | Die Erwählungslehre (§ 75.) . . . . .  | 467 |
| 16.10.           | Die Verwerfung (§ 76.) . . . . .   | 476 |

|  |     |
|--|-----|
| 16.11. Von den Sakramenten im Allgemeinen (§ 77.) . . . . .      | 483 |
| 16.12. Beschneidung und Taufe (§ 78.) . . . . .                  | 486 |
| 16.13. Das Passah und das heilige Abendmahl (§ 79.) . . . . .    | 494 |
| 16.14. Von der wahren Kirche (§ 80.) . . . . .                   | 501 |
| 16.15. Von der sichtbar organisierten Kirche (§ 81.) . . . . .   | 508 |
| <br>   |     |
| V. DIE ESCHATOLOGIE . . . . .                                    | 515 |
| 17.1. Einleitung (§ 82.) . . . . .                               | 517 |
| 17.2. Die Fortdauer des Menschen nach dem Tode (§ 83.) . . . . . | 517 |
| 17.3. Die Wiederkunft Christi (§ 84.) . . . . .                  | 520 |
| 17.4. Die Auferstehung der Toten (§ 85.) . . . . .               | 522 |
| 17.5. Das Weltgericht (§ 86.) . . . . .                          | 525 |
| 17.6. Die ewige Seligkeit (§ 87.) . . . . .                      | 530 |
| <br>   |     |
| ANHANG . . . . .   | 533 |
| <br>   |     |
| NAMENSVERZEICHNIS . . . . .                                      | 537 |

---

## VORREDE

---

Seid nicht träge, was ihr tun sollt. Seid brünstig im Geist. Schicket euch in die Zeit – dieses Motto aus Röm. 12,11 eröffne diese Dogmatik. Es ist böse Zeit, warnt der Apostel an einer andren Stelle (Eph. 5,16). Ein Zeitalter, in dem man den Prediger Salomo nicht versteht, dagegen das Evangelium Johannes zu verstehen meint – ein Zeitalter, in dem man an dem Tüttel und Jota des Gesetzes Kritik übt, dagegen das Schwerste im Gesetz dahinten lässt, – ein Zeitalter, in welchem man seine alten theologischen Penaten zerschlägt, um neue dagegen einzutauschen – ein solches Zeitalter ist nicht geeignet, um eine reformierte Dogmatik mit Wärme aufzunehmen. Seit Wytttenbachs und Stapfers einschlägigen Werken in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ist keine reformierte Dogmatik erschienen, und seit den siebziger Jahren desselben Jahrhunderts versiegt jegliche Produktion auf diesem Gebiet, wie Schweizer<sup>32</sup> sagt. Mit noch größerem Rechte dürfte man Heidegger († 1698) den letzten reformierten Dogmatiker nennen.

Alexander Schweizer, der zuerst wieder in historischer und dann kritischer Weise die Hand ans Werk legte, entschuldigt sich in den Vorreden zu seinen bekannten Werken, als ob er nach der Meinung mancher wohl etwas Ungehöriges täte und etwa der Union ein Hindernis bereite!

Wir verstehen Schweizer, können ihm aber auf diesem Wege am allerwenigsten folgen! Ein Kleinod, welches lange im Staub gelegen, bleibt dennoch ein Kleinod – und wer es findet, freut sich dessen und sein Erstes ist, den „Nachbarn“ zu verkünden, was er gefunden.

Zu diesen Nachbarn rechne ich gern diejenigen, welche bei der Besprechung meines kleineren dogmatischen Werkes: „Von der Incarnation des göttlichen Wortes“<sup>33</sup> sich auf das dort angekündigte Erscheinen meiner Dogmatik bezogen haben, um ihr Urteil über jenes Werk abzuschließen. Zu solchen Nachbarn zähle ich aber ganz besonders jene, die, hin und her zerstreut, in der allgemeinen Sprachenverwirrung, die mehr und mehr

---

<sup>32</sup>Vergl. das Vorwort zur Glaubenslehre der ev. ref. Kirche.

<sup>33</sup>In Wien 1884 bei G. P. Faesy erschienen, 134 Seiten.

auf dogmatischem Gebiete um sich gegriffen hat, einen deutlichen Ton ersehnen, damit auch sie wissen, wie sich zum Streit zu rüsten, oder doch wenigstens bestärkt werden in dem Kampfe, der einem jeden obliegt. Für eine Auseinandersetzung mit den wichtigsten Gegnern ist schon deshalb in dieser Vorrede nicht der geeignete Platz, weil solche für die Einleitung selbst vorbehalten ist. Als ermutigende Richtschnur habe ich mir das Wort des Apostels dienen lassen: Liebe Brüder, werdet nicht Kinder an dem Verständnis, sondern an der Bosheit seid Kinder, an dem Verständnis aber seid vollkommen (1. Kor. 14,20).

Wien, im Oktober 1886. E. Böhl.

---

## EINLEITUNG

---

### ÜBER DEN BEGRIFF DES WORTES DOGMATIK

Der Ausdruck „Dogmatik“<sup>34</sup> ist neueren Datums und war zur Zeit der Orthodoxie durchaus nicht üblich. Es ist Willkür, mit Richard Rothe in seiner Schrift: „Zur Dogmatik“ S. 10 den Begriff der Dogmatik aus dem Worte δόγμα abzuleiten, um dann darauf große Schlüsse zu bauen. Δόγμα bedeutet zunächst Lehre, δογματίζειν ist s. v. a. theologisieren, lehren. Rothe aber macht aus den *Dogmen* Lehrsätze, welche die ausdrückliche Sanktion der Kirche haben, und die Dogmatik besteht ihm alsdann aus dem System solcher kirchlichen Dekrete.

Aber mit Recht weist Albert Ritschl darauf hin, dass solche Ausführungen unhistorisch seien, und dass die Theologie der Alten theologia positiva hieß. Dieselbe habe gar nicht etwa in erster Linie eine Darstellung der kirchlichen Dogmen beabsichtigt, sondern wirklich eine direkte, aus der heiligen Schrift geschöpfte und abschließende Erkenntnis der Wahrheit vermitteln wollen.<sup>35</sup>

Die Selbsttätigkeit des Dogmatikers ist also nicht gelegnet oder durch den Titel „Dogmatik“ bereits eingengt. Man würde in das gesetzliche Wesen der römischen Kirche zurückfallen, wenn man sich diese Rothe'sche Definition der Dogmatik ohne Einschränkung gefallen ließe. Wir Protestanten glauben nicht, weil die Kirche es dekretiert.

Unsere älteren Theologen hatten noch den Mut, die Dogmen oder die Glaubenslehre selbständig aus der heiligen Schrift zu schöpfen, und sie getrösteten sich der Hilfe des heiligen Geistes, der sie nicht verlassen werde: Joh. 16,13. Calvin nennt seine Dogmatik institutio, d. h. Unterricht. Diesen Mut haben die neueren Theologen schon seit einem Jahrhundert verloren. Es ist ihnen ergangen wie dem Elymas (Apg. 13,11). Sie suchen

---

<sup>34</sup>Vergl. über seine Abkunft: Schweizer, Christliche Glaubenslehre I, S. 23. Im Allgemeinen s. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, II, S. 2.

<sup>35</sup>Zum Erweis dessen braucht man z. B. nur die ersten Paragraphen des Systema theologicum von Sam. Maresius (edit. 1653) zu lesen.

andere Führer, nachdem sie durch göttliches Verhängnis blind geworden, oder m. a. W. nachdem die Erleuchtung von oben ausblieb. Sie suchen nach einem Ersatz, und ihr Verfahren ist folgendes. Sie gestatten zunächst die Annahme, dass die Dogmatik an den kirchlichen Lehrbegriff gebunden sei. Diesen kirchlichen Lehrbegriff akzeptieren sie als Ausgangspunkt, aber geben zugleich zu verstehen, dass man hierbei nicht stehen bleiben könne; man habe nicht umsonst Fortschritte gemacht, und die Dogmen seien der Verbesserung sehr bedürftig. Schleiermacher gab hier den Ton an; er war wieder der Erste, der im Gegensatz zu dem damals herrschenden Rationalismus die kirchliche Lehre respektierte. Er war nicht so unklug, um die Vergangenheit zu ächten. Aber auch er sah sich außerstande, diese Erbschaft anzutreten, wie sie daliegt. Er meinte nun gleichfalls tun zu können, was hervorragende Männer wie Calvin oder Melanchthon früher getan haben, nämlich die Dogmen neu zu formulieren. Die Dogmen galten ihm als Produkte der Zeit, in der sie entstanden, und so glaubte er auch produzieren zu dürfen – als Kind seiner Zeit. Statt (wie Joh. 16,13.14 vorgesehen) den heiligen Geist herbeizusehnen, den der Herr verheißen, muss ihm seine moderne Weltanschauung Dienste tun, sowie seine frommen Jugenderinnerungen aus der Zeit, da er in Niesky war. In merkwürdiger Weise weiß er nun den kirchlichen Lehrbegriff zu beschneiden und ihn mit neuem Inhalt auszustatten, und zwar so, dass alles anders wird. Diese Behandlungsweise hat nun neuerdings Richard Rothe in seinem Buch „Zur Dogmatik“ genauer formuliert, und ihm stimmen die neusten Dogmatiker, wie Alex. Schweizer, Biedermann, Pfeleiderer und andere bei. Die kirchliche Lehre wird von ihnen allesamt wie ein Schaugericht auf die Tafel gesetzt, aber man darf davon beileibe nichts anrühren, sondern der Dogmatiker muss zuvor seine Kunst daran versucht haben – dann ist die Sache in Richtigkeit. Rothe will nun in jenem Werke durchaus anerkennen, dass die Dogmatik einen kirchlichen Charakter habe, aber alsbald folgt eine starke Einschränkung. Er legt nämlich in zweiter Linie alles Gewicht auf die sogenannte Kritik der Dogmen. An die historische Darstellung der Lehre schließt sich eine Kritik an. Die Darstellung geschieht in ziemlich objektiver Weise und ohne schlechte Witze wie etwa bei David Strauß.<sup>36</sup> Was geschieht nun aber weiter? Das Individuum mit seinen subjektiven Ansprüchen setzt sich an die Stelle des Christen, der seinen Namen hat von der Salbung, die auch er, wie das Haupt, Christus, vom heiligen Geist empfangen. Die Autonomie des menschlichen Geistes tritt an die Stelle

---

<sup>36</sup>Die christliche Glaubenslehre, 2 Bände.

der Christonomie. Man will nicht christonom, sondern autonom sein; vergl. 1. Kor. 9,21.

Bei dieser Berichtigung der Dogmen geht es nun bunt genug her. Zwar geht man noch immer von der heiligen Schrift aus, aber wie behandelt man dieselbe! Man stellt sich hin als Meister über die heilige Schrift, so dass dieselbe sagt, was der Einzelne will. Jeder Ketzer hat seine Letter im Bibelbuch.<sup>37</sup> Man verdächtigt obenan die Authentie der biblischen Bücher. Die nachmosaische Abfassung des Pentateuchs steht fest. Man lässt sie sich durch irgendwelche kritische Zeitrichtung oder Zeitung garantieren. Man stellt wohl gar die Propheten vor das Gesetz und dieses ins Exil. Man redet vom Pseudo-Jesaja oder doch von einem großen Unbekannten. Man führt die Psalmen, nachdem man die Überschriften ihnen genommen, also gleichsam mit verbundenem Gesicht, von einer Ecke der israelitischen Geschichte in die andere. Daniel gehört in die Seleucidenzeit. Man richtet sich das Beweismaterial künstlich zu; man schwächt sich die Augen und benimmt sich die Lust, in den Büchern Moses nach der Weise der Väter im Glauben zu forschen; man nimmt sich die Lust, in Jesaja 53 die Passionsgeschichte Christi zu vernehmen; man tritt ohne Weihe auf diesen heiligen Boden. Gewöhnlich fehlt es bei diesen Dogmatikern an der sicheren Kenntnis der hebräischen Sprache und andren nötigen Vorkenntnissen, um über die Einleitungsfragen mitreden zu können. Man ist blind gefesselt an die Autorität sterblicher Menschen und rühmt sich derselben. So hatte Schleiermacher eine sehr geringe Kenntnis der hebräischen Sprache, andere neuere Dogmatiker desgleichen. Dieser Übelstand ist eigentlich erst von Ritschl glücklich überwunden. Bewaffnet mit einem philosophischen System geht man an die Verbesserung der Dogmen. De Wette las nach Fries; andre gehen von Kant aus, wieder andre vom Hegel'schen System. Und so steht man bald unter lauter Ruinen, und es wird einem unheimlich, wenn man immer nur die eigne Stimme hört. Man wünscht wieder in das helle Licht des Tages zu gelangen. Was die alten Theologen mit eisernem Fleiße erforscht, die von ihnen im Schweiße des Angesichts errungenen Lehrbestimmungen, die Geistesarbeit der früheren Jahrhunderte wird ad acta gelegt oder nur als Staffeln zur Erreichung des eignen absoluten Standpunkts benutzt. Dagegen werden die Resultate der Neueren, eines Kant, Schelling, Hegel u. a. gläubig angenommen. Der Geist der Coterie, nicht echter Wahrheitssinn, beherrscht den Markt

---

<sup>37</sup>Vergl. Sam. Werenfels' oft angeführtes Epigramm: Hic liber est, in quo quisque sua dogmata quaerit – Invenit et iterum dogmata quisque sua. (Dogma hier gewiss im Sinne von Meinung.)

der Theologie. Man fragt, was dieser oder jener Theologe von Namen dazu sagt. Nach dem Kurs, den gewisse Dogmen in dieser oder jener theologisch-wissenschaftlichen oder bloß kirchenpolitischen Partei haben, also gewissermaßen an der wissenschaftlichen Börse, forscht man emsig. Man taxiert die Wahrheit nach dem gelehrten Namen und erspart sich damit die selbständige Untersuchung. Man sammelt auf fremdem Acker Argumente über Argumente und versetzt sich so in die rechte Stimmung, um das Dogma der Väter auflösen zu können. Man beruft sich auf seinen ruhelos arbeitenden Verstand, der theoretisch erkennen will, oder man beruft sich auf das christliche Bewusstsein, welches imstande wäre, das Dogma neu zu gestalten. Man ist nicht verlegen, um sich, nachdem man einmal in diese Stimmung geraten, weiter zu helfen. Die neue Form, in die das flüssige Dogma gegossen wird, steht schon bereit; sie heißt „christliches Bewusstsein“ (Schleiermacher) oder „begriffsmäßiges Denken“ (nach Hegel'scher Anschauung).

Wenn dann neuerdings Ritschl einen dritten Weg ersonnen hat, indem er die Religion auf eine mehr praktische Basis, als die Zuvorgenannten stellt, so ist ihm von Biedermann (Chr. Dogmatik II, 256) entgegengehalten worden, dass er sich damit nur der strengen Prüfung seines Gottesbegriffs an dem Maßstab des metaphysischen Begriffs des Absoluten entziehen wolle; d. h. also Ritschl lässt sich lieber nicht zu tief auf die spekulative Seite der Frage ein, um nicht bis dahin durchdringen zu müssen, wo ihm das „non possumus“ der Vernunft entgegenschallt. Also auch dieser Versuch, der allgemeinen Auflösung Halt zu gebieten, erregt gerechte Bedenken.

Wir blicken aber, bevor wir uns mit diesen Richtungen auseinandersetzen, auf die Aufgabe des christlichen Dogmatikers. Der christliche Dogmatiker muss sich sagen, dass er nur dann für seine Aufgabe geschickt ist, wenn er das Verständnis der heiligen Schrift und den Zusammenhang der Heilslehre auf solche Weise in sich aufnehmen und wiedergeben kann, wie es je und je die berufenen Lehrer der Kirche getan. Diese Lehrer, die von Gott berufen waren, haben ein jeder in seiner Weise die Heilslehre der Gemeinde vorgetragen. Das haben sie getan, nicht indem sie sich sklavisch einem sogenannten kirchlichen Lehrbegriff unterwarfen, oder indem sie fremde Maßstäbe und Erkenntnistheorien mitbrachten, um die Gedanken der heiligen Schrift in die rechte Form und Verbindung zu bringen. Unter Zurückweisung vielmehr aller fremden Maßstäbe, welche die römisch-katholische Kirche, die Socinianer, Wiedertäufer u. a. an die heilige Schrift anlegten, hielten sie an der Überzeugung fest, dass die heilige Schrift sich selbst richtig auslege und keiner fremden Maßstäbe, als

da sind Tradition, Diktat der Vernunft, oder inneres Licht (der „Christus in uns“) bedürfe. Zu der absoluten Hochachtung, welche sie vor der heiligen Schrift als dem inspirierten Gotteswort hatten, trat die Überzeugung hinzu, dass diese heilige Schrift unzweifelhaft ihren eigenen wahren Sinn durch Bezeugung des heiligen Geistes den Hörern oder Lesern mitteile. Das Zeugnis des heiligen Geistes war für sie kein totes Wort, sondern wirklich das, was den Theologen erst befähigt aus der Schrift sich ein Lehrganzes zu entnehmen. Männer, wie Melanchthon oder Calvin, verfahren nicht anders als wir soeben angegeben. Es fiel ihnen nicht ein, sich nach einer Schablone umzusehen, mit der sie an die heilige Schrift herantraten. Sie konnten ferner nicht an eine Kirche oder einen kirchlichen Lehrbegriff sich anlehnen, denn ein solcher existierte noch nicht, als sie anfangen zu forschen, und eine Kirche war erst wieder im Werden begriffen. Sie mussten die Sache selbst angreifen. Calvin tadelt seinen Schüler Beza, dass dieser im Kampf mit den Sorbonisten sich so vielfach auf die Kirchenväter beruft<sup>38</sup> und bezeichnet das als eine große Gefahr. Das hieße eben, die christliche Lehre wieder auf Menschenautorität gründen. Der Aberglaube, womit man vielfach heute auf die *Namen* Luther und Calvin sich beruft, bestand in der Reformationszeit nicht. Diese Männer hätten dann ihren eigenen Namen nennen müssen. Es fiel auch keinem der großen Dogmatiker des XVII. Jahrhunderts (Gomarus, Maresius, Franc. Turretinus) ein, sich mit solchen Krücken und Empfehlungsbriefen zu versehen und also nach allen Seiten sich den Rücken zu decken, um nur nicht selbst für die Wahrheit einstehen zu müssen. Es war für diese Dogmatiker selbstverständlich, dass der heilige Geist dem Worte Gottes den gehörigen Nachdruck in der Seele des heilsverlegenen Forschers zu geben wisse, und erst als diese siegesgewisse Überzeugung aufhörte, da verstummte auch in der theologischen Wissenschaft die rechte, schriftgemäße Glaubenslehre.

Soll der Faden der Orthodoxie wieder aufgenommen werden, dann hat sich der betreffende Dogmatiker wohl zu prüfen, ob er den göttlichen Beruf hat, den Heilsinhalt des Wortes Gottes wirklich zu erheben. Die Möglichkeit, dass solches geschehe, ist erwiesen, denn Christus hat seinen Gläubigen, nicht aber einem abstrakten Begriff, dem was man „Kirche“ nennt, den heiligen Geist versprochen, der sie in die ganze Wahrheit leiten werde. (Joh. 6,45; Joh. 14,17; 15,26; 16,13.) Dass es wirklich also geschehen ist, dass Gott durch einzelne Männer seine Kirche belehrt hat,

---

<sup>38</sup>Opera Calvini Vol. 19, S. 288: Semper displicuit, ut dimidia pars causae in antiquitatis testimonio consistat – sed me cohibeo, ne videar supra Marloratum et similes sapere, schreibt Calvin an Beza.

zeigen uns die Apostel und einzelne Kirchenväter, das zeigt uns weiter die Reformationsgeschichte. Keiner der Reformatoren hätte sich von Rom zu trennen gewagt, wenn er sich nicht auf die Sendung Gottes, oder das Zeugnis des heiligen Geistes gestützt, und siegesgewiss in der heiligen Schrift geforscht hätte.<sup>39</sup> Wenn man nun behaupten würde, einer kann irren, so ist das wahr; aber das gilt auch von jedem Konzil und jeder Synode, wo durch Stimmenmehrheit Glaubenssätze dekretiert werden.<sup>40</sup> Da müssten wir die Erkennbarkeit der heiligen Schrift überhaupt infrage stellen und auf den barsten Skeptizismus verfallen. Nur so viel ist zuzugeben, dass der Einzelne wie auch ein Konzil irrtumsfähig ist, und es ist die Aufgabe der christlichen Wissenschaft, solche Irrtümer zu beseitigen, zu berichtigen und das Gotteswort immer klarer ans Licht zu bringen. Garantien für den Erfolg gibt es hier von vornherein nicht, aber Joh. 16,13 gibt ja eine zuverlässige Verheißung. Entweder nun hat Christus sich geirrt, als er solches sagte, und wir sind betrogene Leute, oder es gibt Lehrer der Kirche, die im Vertrauen auf den heiligen Geist das, was sie vom heiligen Geist gelernt haben, auch anderen mitteilen. Diese Lehrer sind nicht bloß auf den Kathedern, sondern auch auf den Kanzeln anzutreffen. Wer aber nicht den Mut hat, wie unsere Reformatoren, das Zeugnis des heiligen Geistes auch für sich zu beanspruchen, darf nicht Lehrer werden, sonst ist er nur ein Mietling. Mit geringeren Mitteln, als eben mit diesem Zeugnis des heiligen Geistes, lässt sich durch die heilige Schrift nicht hindurchkommen und wird man der Aufgabe, Lehrer der Kirche zu sein, nie genügen. Ohne dieses Zeugnis ist man eben ein falscher Zeuge. Die sogenannte „religiöse Erfahrung“ oder der Consensus der Gesamtheit („Kirche“) kann für dieses testimonium spiritus sancti keinen Ersatz bieten. Die Erfahrung ist subjektiv gefärbt und hängt vielfach sogar vom Temperament des Theologen ab. Und die Kirche?<sup>41</sup> Wo war sie zu Anfang dieses Jahrhunderts, und wo ist sie heute? Und selbst in den besten Zeiten war sie nur ein Führer, den man verabschiedete, sobald man selbst den Weg kennengelernt. Derjenige, der das Zeugnis Jesu *durch den heiligen Geist* (s. Eph. 1,13) annimmt, besiegelt (anerkennt durch sein eignes Zeugnis), dass Gott wahrhaftig ist: so lautet es Joh. 3,33. Dieses λαβεῖν τὴν μαρτυρίαν ist etwas toto coelo Verschiedenes von der durch

---

<sup>39</sup>Vergl. Calvin, Inst. I, Kap. 8 und 9.

<sup>40</sup>Dass dies auch Augustins Meinung gewesen, hat Reuter, Augustinische Studien V in B. VIII der Brieger'schen Zeitschrift für Kirchengeschichte gezeigt.

<sup>41</sup>Calvin, Inst. I, 7, 3 legt das bekannte Wort Augustins: Evangelio non crederem, nisi ecclesiae me moveret auctoritas dahin aus, dass es auf die Zeit seiner Auseinandersetzung mit den Manichäern sich beziehe.

die Immanenz Gottes in unsrem Geiste gewirkten religiösen Gewissheit, welche das Zeugnis Gottes annimmt und dann weiter zu einem System der Wahrheit verarbeitet (so Dorner, Chr. Glaubenslehre I, S. 58 und 162). Das Zeugnis, welches wir meinen, verbietet alle solche Vermittlungen, und ohne jenes rechte Zeugnis des heiligen Geistes, der sich nach Joh. 3,8 nicht binden lässt, kann es kein Lehramt, keine Kontinuität, keine Reformation, keine Besserung an Haupt und Gliedern in der Kirche geben. Und fürwahr dieses Zeugnis des heiligen Geistes ist kein leerer Wahn, sondern die einzige Garantie für die durch die Jahrhunderte sich fortsetzende christliche Lehre. Diese Lehre ist ja so gegen die Natur des Fleisches und gegen den Geschmack der Menschen, dass sie längst untergegangen wäre, wenn nicht Gott seiner Kirche immer wieder Lehrer erweckt hätte, die recht lehren und in den Gewissen der Christen einen Widerhall finden. Es ist das freilich ein zarter Punkt. Man versteckt sich lieber hinter anderen, lässt sich lieber unter eine Kirche subsumieren, als dass man für seine eigene geistliche Existenz eintritt und für seinen Glauben sein Leben verliert – auf dass man es gewinne. Wer aber in Bezug auf diesen Punkt sich unsicher fühlt, vor wessen Auge hier das Ziel nicht scharf umrissen dasteht: der lasse lieber seine Hand vom Lehramte, er lasse sich lieber belehren, als dass er andere lehrt. Es ist die bitterste Erfahrung, wenn man einsehen muss, man habe seinen Beruf verfehlt; diese sollte sich eine große Zahl der heutigen Lehrer billig ersparen. Statt sich und andere selig zu machen, macht man sich und andere unselig und führt sich und andere ins Verderben. Somit stellt sich die Aufgabe des orthodoxen Dogmatikers als eine höchst verantwortliche dar.

Was das Verhältnis des christlichen Dogmatikers zu den Symbolen angeht, so bemerken wir mit Salomo (Prov. 22,20): „Verrücke nicht die uralten Grenzen, welche deine Väter gesetzt haben.“ Diese Grenzen sind unsere Symbole. Es ist nicht unsere Meinung, dass man mit diesen Grenzpfählen einen Kultus treiben solle. Wie durchaus nicht ist dies bei unsren besten Dogmatikern der Fall! Man vergleiche nur Maresius, Fr. Turretin, Wolleb u. a. Die, welche sie gesetzt haben, waren Menschen, wie wir, aber sie waren treu und gottesfürchtig. Wir wollen nun nicht pure Nachbeter sein, aber wir wollen innerhalb dieser Grenzpfähle, mittelst Exegese und anderer Hilfswissenschaften, uns also einrichten, dass niemand uns daraus vertreiben kann. Nicht in scholastische Formeln oder in eine sonderliche Redeweise brauchen wir übrigens die Dogmen einzukleiden, sondern wir werden uns in einer Weise auszudrücken haben, die jeder versteht.

Bevor wir zu der Dogmatik selbst übergehen, wollen wir uns kurz mit den Prinzipien der modernen Dogmatiker auseinandersetzen, um

zu zeigen, dass ein Zusammengehen, oder auch nur eine kontinuierliche Auseinandersetzung mit ihnen für uns untunlich und auch unfruchtbar sei.

## KURZE KRITIK DER ERKENNTNISQUELLEN DER NEUEREN DOGMATIKER

An der Spitze der neueren theologischen Entwicklung steht Schleiermacher. Von den einen wird seine Glaubenslehre als die mater errorum verworfen, von den andren gepriesen als die das lösende Wort gesprochen, um die Theologie aus dem Dornengestrüpp des (alten) Rationalismus zu befreien.

Seine Glaubenslehre ist eine Pandorabüchse, aus der die verschiedensten Gedanken und Anregungen hervorgegangen, die sich nun so eingemistet in der Welt der Theologie, dass den meisten in den eignen Werken nicht viel übrig bleiben würde, wenn man durch ein Zauberwort jene verschiedenen Gedanken und Anregungen wieder unter den schützenden Deckel bannen wollte. Gehen wir zuerst auf ihn ein. Von ihm aus finden wir wie von selbst den Weg zu den jetzigen tonangebenden Dogmatikern, denen wir hier einen Absagebrief schreiben müssen.

Schleiermacher lebte in einer Zeit, da der Rationalismus alles verwüstet hatte; er war von den Herrnhutern ausgegangen. Die Familie stammte aus dem Rheinlande; sein Großvater war Pfarrer in Ronsdorf und verwickelt in die Eller'schen Schwärmereien. Sein Vater war reformierter Prediger, jedoch den Herrnhutern sehr zugetan, und der Sohn selbst hatte in einer herrnhuterschen Anstalt seine Erziehung erhalten. Von den Herrnhutern angeregt, war es ihm nun Bedürfnis, auch der Religion eine Stätte in dem Kreise der Künste und Wissenschaften zu erobern. Er warf sich nun auf zu einem Vorfechter der Religion, welcher den Verächtern derselben mit gleichen, ebenbürtigen Waffen zu begegnen trachtete. Er fing aber die Sache sonderlich an. Bis dahin hatte man von positiver Seite daran festgehalten, dass die christliche Religion ihren Schwerpunkt in der heiligen Schrift, in der geschriebenen Offenbarung Gottes habe, welcher der heilige Geist Zeugnis gibt; gegen die heilige Schrift waren auch alle Angriffe der Neologen gerichtet. Diesen Schwerpunkt gab nun Schleiermacher von vornherein preis, und verlegte den Sitz der Religion ins fromme Gefühl; er erhob das Gefühl zum Mittelpunkt des geistlichen Lebens. Dieses Gefühl soll einen Kontakt mit dem Göttlichen vermitteln, und im frommen Bewusstsein sammeln sich alle jene Anregungen, die das Gefühl von der Unendlichkeit (dem Göttlichen) empfängt. Das Gefühl also soll dem Verstande vorausgehen, das unmittelbare Bewusstsein dem rasonierenden Bewusstsein. Aber

die Psychologie lehrt schon, dass zu solcher Handreichung dem Gefühle die nötige Stetigkeit und Solidität durchaus abgeht. Soll das Gefühl, so lehrt uns die Psychologie, in Schwingungen versetzt werden, so muss zuerst eine Taste des Verstandes angeschlagen werden. Je deutlicher, je energischer dies geschieht, um so klarer klingt auch das begleitende Gefühl an. Aber dem Verstande als Urheber (Produzent) voranzugehen und ihm an Stelle der göttlichen Offenbarung gute Dienste zu leisten, dazu ist das Gefühl außerstande. Und woher entnehme auch der Mensch den Maßstab, um über seine Gefühlserregungen ins Klare zu kommen? Schwärmerei ist die notwendige Folge solcher Position. Nach gesunder Anschauung ist der Verstand dazu gesetzt, um das Gefühl zu bereichern und dann zu kontrollieren. Im Verstande liegen jene Ideen, von welchen aus allein wir bei gehöriger Erleuchtung durch die Offenbarung die Brücke zur rechten Erkenntnis Gottes schlagen können.

Gleichwohl aber hat die göttliche Wahrheit auch im Verstande ihre Grundlage nicht, so wenig wie im Gefühl. Es ist nur ein Schein, dass der Regenbogen auf der Erde steht, in Wirklichkeit wölbt er sich über der Erde; zwar lässt er sich zur Erde hernieder, er steht aber nicht auf unserer Erde, sondern wird nur von ihr aus wahrgenommen. Ebenso verhält es sich mit der göttlichen Wahrheit; dieselbe bedarf nicht der menschlichen Unterlage, so wenig wie der Regenbogen der Erde bedarf. Wohl bestrahlt sie den Menschen, und dieser nimmt sie auf; sie wird jedoch nie vom Menschen abhängig. Sie zieht sich zurück – und der Mensch bleibt in Finsternis; sie kommt wieder – und der Mensch wandelt im Licht. Aber Mithelfer ist der Mensch nicht; produzieren kann er das Licht nicht; es aufbewahren gleichfalls nicht! Freilich besitzt der Mensch angeborene Fähigkeiten, um über Gott nachzudenken; diese sind jedoch keineswegs mit einem der Offenbarung vorarbeitenden religiösen Gefühl zu verwechseln. Bei Schleiermacher ist aber das Gefühl ein der Offenbarung entgegenkommender und sie bestätigender, ja vielmehr sie produzierender Faktor. Seine Glaubenslehre ist nur die wissenschaftliche Aussage über die frommen Gemütszustände, deren sich Schleiermacher unmittelbar schon gewiss ist, so dass die Glaubenslehre eigentlich unnötig wäre.

Die Religion nun, welche aus dieser Gefühlstätigkeit resultiert, ist eine Art von Durchschnittsfrömmigkeit, die allen Menschen zugemutet werden kann; eine Religion, die sich besonders im Kreise der Gebildeten blicken lassen darf, ohne von ihnen verneint zu werden. Es wird vielmehr den bibelflüchtigen Theologen jener Zeit Stoff und Anlass geboten, um doch auch noch mit Anstand von Christo reden zu können, denn sie haben keine Überraschungen mehr zu befürchten. Es ist vorgesorgt, dass diese

---

## VOM WESEN GOTTES

---

### 2.1. EINLEITUNG (§ 4.)

Wir haben bisher von dem Dasein Gottes gehandelt, von dem „modus Deum cognoscendi“, und bemerkten, dass dem Menschen das Dasein Gottes von allen Seiten her nahe gelegt sei. Es liegen im Bereiche des Menschen die Elemente vor, die den Menschen zur vollen wahren Gotteserkenntnis bringen müssten, wenn alles normal, d. h. ohne Sünde, verlief. Es sei, sagt Paulus Apg. 17,27.28, alles derartig, mit dem Absehen darauf, eingerichtet, ob die Menschen ja etwa die Gottheit tasten und finden möchten; wiewohl Gott doch gar nicht einmal fern von einem jeglichen unter uns ist; denn in ihm leben, weben und sind wir, von Gott kommen wir her, wir sind göttlichen Geschlechts, stammen von einem, nämlich Gott. Dies sagt der Apostel den Athenern, um aufgrund solcher Zugeständnisse aufs härteste ihren Abfall von der wahren Gottesverehrung und ihre Unwissenheit in den göttlichen Dingen zu tadeln. Bei einer solchen von Gott verliehenen Disposition des Menschen, die von Gott selbst geweckt wird, ist es ja eine Schande, dass die Athener sich beruhigen konnten mit einem von Paulus angetroffenen Altar eines unbekanntes Gottes. Dass dies eintreten konnte, liegt nun nicht daran, dass Gott, der Allerhöchste, sich etwa absichtlich verborgen gehalten, sondern die Schuld liegt am Menschen. Der Tadel des Apostels ist nicht ungerecht, sondern er stellt ja den Menschen zugleich sehr hoch, wenn er ihn tadelt; er erwartet Besseres von ihm; er nennt ihn einen, der göttlichen Geschlechts sei, und will damit die Hörer aus ihrem geistlichen Schlaf aufwecken, will sie reizen, um Schritte zu tun, dass sie zur wahren Gotteserkenntnis gelangen. Die Erhabenheit des Menschen über die Tiere besteht gerade darin, dass er getadelt werden kann und für Tadel empfänglich ist. Das Schuldgefühl ist eine *conditio sine qua non* der Errettung des Menschen. Der Apostel macht also die Athener für ihren falschen Gottesdienst verantwortlich. Er spricht Vers 30 von *μετάνοια*, von Buße. Die Zeit der Unwissenheit während dieser heidnischen Vorzeit ist

dabei dem Apostel keine Zeit der Unschuld; sondern die Unwissenheit ist eine schwer zu tadelnde Sünde: ignorantia Dei est damnabilis et poenam meretur, wie die alten Dogmatiker sagen. Ohne solchen Tadel, d. h. also ohne Anzeige dessen, was der Mensch Gott zu geben schuldig ist, würde das Kommen zu Gott allein einer Anlage im Menschen überlassen bleiben, die keine Garantie bietet für die wirkliche Erreichung des Zieles. Gott hat durch die Offenbarung vom Himmel sich den Menschen so nahe gestellt, wie er als Schöpfer dazu sich verpflichtet weiß; verkennt die Kreatur ihn gleichwohl, so verdient sie Tadel, und zuletzt wird sie mit der ewigen Verwerfung von Gottes Angesicht gestraft. Dass wir aber während unsrer Lebenszeit zur Verantwortung gezogen werden wegen unsrer Unkenntnis Gottes, ist eine erste hohe göttliche Gnade, und eben damit wird die lange Reihe ähnlicher Bezeugungen Gottes an den Menschen, von denen wir weiter hören werden, eröffnet.

Noch entschiedener tadelt Paulus in Röm. 1 die Heiden, dass sie trotz der vorhandenen Elemente, um zu einer Gottesverehrung zu gelangen, dennoch nur immer verkehrter geworden seien. In Röm. 1,21.24 sagt derselbe Apostel von den Heiden: Dieweil sie, nachdem sie Gott erkannt, ihn nicht als Gott gepriesen haben – darum hat sie Gott dahin gegeben etc. Und nun folgt bis zum Schluss des ersten Kapitels eine Aufzählung der Sünden der Heiden, die alle daraus hervorgekommen, dass sie die Quelle der Weisheit aus Undank verließen und der falschen Weisheit huldigten, dass sie Gott verkehrt auffassten und keine Fortschritte, sondern nur immerdar Rückschritte machten in der Gottesverehrung. Aus diesen Zeugnissen (Apg. 17 und Röm. 1) ergibt sich, dass mit der natürlichen Gotteserkenntnis durch eigene Schuld des Menschen nichts anzufangen ist; wir sehen historisch beglaubigt, dass trotz der angeborenen Gotteserkenntnis und trotzdem, dass die Kreatur mit tausend Zungen Gottes Macht und Güte verkündet, dennoch der Mensch seinen Gott gar bald vergisst, wo nicht eine göttliche Offenbarung ihm zu Hilfe kommt, und das Verständnis für diese Offenbarung auf außerordentlichem Wege im Menschen geweckt wird.

Von dem Dasein Gottes sind nun aber die Propheten und Apostel aufs Innigste überzeugt. Sie beweisen nicht das Dasein Gottes; sie setzen es voraus; sie zeigen nur darauf hin; es ist ihnen so sicher, wie die Sonne am Himmel. Wohl aber wird über die Art dieses Daseins Gottes, d. h. über sein Wesen eingehend verhandelt. Sein Wesen wird ausführlich offenbart – besonders durch den Sohn (Joh. 1,18; Hebr. 1,1 ff.), wie vordem schon durch die Propheten. Die Offenbarung, oder nach Joh. 1,18 die Exegese über Gott und sein Wesen, richtet sich aber an den Glauben des Menschen;

sie tut dies sowohl dort, wo sie durch den Dienst der Propheten, sodann Jesu und der Apostel mündlich an die Menschen ergeht, als auch dort, wo sie, in Schrift verfasst, vom Bibelblatte aus sich an uns wendet. In beiden Fällen appelliert die Offenbarung an den Glauben. In grundlegender Weise sagt Hebr. 11,6: dass wer zu Gott nahen wolle, glauben müsse. Der Glaube ist das geistliche Verhalten des Menschen, bei welchem es zur rechten Gottesgemeinschaft kommt. Was nun Glaube sei, das lehrt uns ebenfalls der Hebräerbrief Kap. 11,1. Hiernach ist Glaube eine solche Überzeugung, bei welcher die gehofften Dinge in uns gegenwärtig sind, und wobei nicht gesehene Dinge von uns behauptet werden, als ob wir sie sähen<sup>1</sup>. Glaube ist demnach keine einseitig durch unser Begreifen zustande kommende Überzeugung, sondern es kommt dann erst zu einem dieses Namens würdigen Akt, wenn die geglaubten Dinge auch wirklich in uns leben, gleichsam hypostatisch in uns vorhanden sind. Dann erst erweist sich der Glaube in seiner Wirksamkeit und tritt gleichsam in die Aktion, wenn er, durch Widersprüche gereizt, die nicht gesehenen Dinge behauptet und verteidigt, als ob er sie sähe. Das Mittel nun, wodurch diese Dinge in uns eine so lebendige Gegenwart erlangen, ist Gottes Geist, der sich dabei des Wortes Gottes bedient. Das Wort Gottes wird durch den Heiligen Geist in uns lebendig, und wo das geschieht, wird jene eigentümliche Überzeugung in uns wach gerufen, welche die Schrift „Glaube“ nennt. Glaube ist nach der Schrift die Hingabe an das in uns lebendige Wort göttlicher Offenbarung, an ein Objektives, welches lebendig und energisch in uns wirkt. Glaube ist weder ein bloßes Erkennen, wie Rom und die Rationalisten wollen, noch auch ein bloßes Fühlen, wie Schleiermacher behauptete; beides wäre einseitig und nur halb richtig; sondern es ist eine gewisse Erkenntnis und ein herzliches Vertrauen des inneren Menschen, das auch auf den Willen hinübergreift und diesen Gotte gehorsam macht. Am Klarsten wird dies Verhältnis, in das der Mensch durch den Akt des Glaubens zu den Gegenständen des Glaubens gerät, durch die hebräischen Worte **הֵאֱמִין** mit folgendem **ב**, **בְּטוֹה** und **גִּשְׁאֵן** und **הִקִּה** mit folgendem **עַל** oder **ב** bezeichnet. Das tertium comparationis ist die Speise oder ein Stab. Wie sich aufgrund der Speise das Leben aufbaut, und man durch dieselbe gestützt wird, so stützt das Objekt des Glaubens den inneren Menschen. Ja es ist in 5. Mo. 8,3 sogar von einem **הִקִּה** mit folgendem **עַל** die Rede: der Mensch lebt von allem, was aus Gottes Mund hervorgeht,

<sup>1</sup>Vergl. Theodoret v. Cyrus, Interpretatio epp. Pauli zu dieser Stelle: (πίστις) δείκνυσιν ὡς ὑφ'εστῶτα τὰ μηδέπω γεγεννημένα, d. h. fides tamquam subsistentia ostendit ea, quae nondum sunt.

nicht vom Brot allein. Die Offenbarung ruft also hervor den Glauben; sie richtet sich dabei nicht einseitig an das Erkenntnisvermögen, oder das Gemüt, oder an den Willen, sondern an den ganzen Menschen, sie umfasst ihn ganz. Der Glaube wird also nicht konstituiert durch unser subjektives Begreifen der göttlichen Dinge, sondern zunächst dadurch, dass jene göttlichen Dinge den Menschen ergreifen und ihn herausfordern, dass er zu ihnen Stellung nehme, oder dass er aufgrund derselben lebe und sich auferbaue, mit dem Verstand, Gefühl und Willen sich ihnen hingebe. Dass nun die seligmachende, wahrhaft heilsame Erkenntnis Gottes erst durch die Offenbarung vermittelt wird, sagt die Schrift an vielen Stellen: vergl. Mt. 11,25.27; 13,11. Lk. 8,10; 24,45. Joh. 6,44.45.65; 8,47.51; 17,6.26; Apg. 16,14; 1. Joh. 2,20.27; besonders klar redet davon Röm. 1,16; 1. Kor. 1,21. Vergl. auch Calvins Inst. lib. I. Kap. VI.

In welcher Weise aber offenbart die Predigt der Propheten und Apostel dem Glaubenden das Wesen Gottes? Gibt die heilige Schrift etwa gleich im Anfange eine ausführliche Definition von Gottes Wesen? Das tut sie nicht. In der Tat wäre es ein vergebliches Bemühen, dem endlichen Geiste durch Definition einen Begriff vom unendlichen Gott beibringen zu wollen. Die Schrift schlägt einen andern Weg ein; sie nennt uns, und zwar gelegentlich, gewisse Namen Gottes. Das Wesen Gottes, so weit es den Menschen offenbar werden soll, prägt sich aus in gewissen Namen, deren Inhalt und besondere Bedeutung im weiteren Verkehr Gottes mit den Menschen näher expliziert wird. Diese Namen nun sind nichts Geringfügiges, nichts Inhaltsleeres, sondern sie bezeichnen das Wesen Gottes selber. Erst durch die Namen erhalten ja überhaupt die Dinge für uns eine Physiognomie. Der Name ist gleichsam der Brennpunkt, in welchem die verworrenen Vorstellungen von den Dingen fixiert oder gesammelt erscheinen. Ebenso verhält es sich nun mit den Namen Gottes. Diese Namen sind Offenbarungen des Wesens Gottes, und zwar also gefasst, dass wir sie verstehen können. Ohne diese Namen wüssten wir nichts von Gott: durch sie allein sind uns Anhaltspunkte gegeben. Wir können nicht in die Sonne sehen, ohne geblendet zu werden, daher sendet uns die Sonne ihre Strahlen. Ganz ähnlich verhält es sich mit Gott. Wir können nicht in sein Wesen hineinblicken; deshalb gibt er uns seine Namen und daneben gewisse Eigenschaften kund, die als einzelne Strahlen seines Wesens die menschliche Finsternis erleuchten. Die Entwicklung der Heiden hat uns gezeigt, dass sie das Bild Gottes, wie es die Schöpfung vermittelte, nicht erfassten; darum hat es Gott gefallen, dieses Bild durch das Brennglas der Offenbarung in die Seele hineinzuwerfen, und zwar hat er das getan von Anfang an. Er hat nicht gewartet, bis die Heiden ad absurdum geführt

worden wären, sondern er hat von Anfang ganz bestimmte Menschen, dann später ein Volk, sich erwählt, in deren Herzen sein Bild lebte und wirkte. Das ist eben die Bedeutung der alten Ökonomie und des Volkes Israel, dass sie Träger der Offenbarung sind, gleichsam Lichtträger, die da scheinen inmitten eines abgefallenen Geschlechts.

Neben den Namen finden sich in der heiligen Schrift auch noch mancherlei Eigenschaften Gottes. Dieselben sind unserem schwachen Verstande in ähnlicher Weise dienstbar, wie die Namen Gottes. Wir erhalten durch sie ebenfalls mannigfache Eindrücke von dem unergründlichen Wesen der Gottheit. Dabei unterscheiden sich Namen und Eigenschaften Gottes folgendermaßen. Während die Namen Gottes uns, so gut es für menschliche Einsicht angeht, das Wesen Gottes im Allgemeinen und nach seinen Grundbestimmungen enthüllen, so offenbaren uns die Eigenschaften dieses Wesen im Besonderen und als ein in gewissen Richtungen tätiges. Indem wir nun die Eigenschaften getrennt von den Namen in einem besonderen Lehrstück behandeln, so tun wir das im Anschluss an die heilige Schrift. Aber die Eigenschaften sind darum nichts von dem Wesen Besonderes, sondern ein reiner Ausfluss desselben; es ist der ganze Gott, der sich in jedem nur denkbaren Moment offenbart und dem Menschen kundgibt. Gleichwohl wird aber das in sich untrennbare Wesen Gottes doch nach verschiedenen Richtungen hin tätig vorgestellt, und diese Erweisung in einer bestimmten Richtung definieren wir als eine Eigenschaft Gottes und reden von verschiedenen göttlichen Eigenschaften. Wir nennen Gott den Allmächtigen, Gerechten, Barmherzigen, wir reden von dem zürnenden und von dem liebenden Gott, also von verschiedenen Erweisungen dieses allerhöchsten Wesens. Damit aber tragen wir keine Spaltung in das göttliche Wesen ein. Es wäre verkehrt zu meinen, dass der zürnende und liebende Gott nicht aus einem Prinzip heraus handelte; dies hieße Gott anthropomorphisch betrachten, also auf das Gebiet des Menschen herabsetzen. Alles vielmehr, was von Gott ausgesagt wird, ist nur Ausfluss seines Wesens. Es bietet sich in jedem einzelnen Falle sein volles Wesen den Menschen dar; der zürnende ist derselbe, wie der liebende, der heilige derselbe, wie der gnädige Gott.

---

 DIE MACHTEIGENSCHAFTEN
 

---

## 5.1. DIE ALLMACHT (§ 10.)

Diese Eigenschaft sagt aus, dass dem höchst lebendigen, göttlichen Vermögen nichts außer Gott Liegendes Grenzen setzen kann, mit andern Worten, dass es nichts gebe, was über Gottes Können hinausliegt. Recht anschaulich ist der hebräische Ausdruck: Es ist nichts von Gott durch einen Zwischenraum getrennt, so dass er es nicht erreichen könnte. Dieser Ausdruck kommt Gen. 18,14<sup>1</sup> vor, und es handelt sich dort um die Befruchtung des bereits erstorbenen Leibes der Sarah. In Bezug darauf fragt Gott: Sollte dem Herrn etwas, unmöglich sein? Dementsprechend ist die Aussage des Engels, Lk. 1,37, dass bei Gott die Geburt einer Jungfrau nichts unmögliches sei. Maria unterwirft sich diesem Worte, und solcher Glaube der Jungfrau wird von Elisabeth gepriesen Lk. 1,45. Noch in manchen anderen Bildern wird der Glaube an diese Eigenschaft uns zum Bewusstsein gebracht, z. B. Num. 11,23.: Sollte des Herrn Hand zu kurz sein? Ähnlich wird Jes. 50,2; 59,1; Ps. 33,6-9 Gottes Allmacht gepriesen, und zwar an letzterer Stelle die im Werke der Schöpfung sich erweisende Allmacht; es wird dabei auf den sofortigen Erfolg, welchen Gottes Ruf hat, hingewiesen: so er gebietet, so steht es da. Ferner finden wir Deut. 32,39 den Ausdruck: es ist niemand, der aus meiner Hand retten könnte. Endlich kommen noch zwei wichtige Psalmworte in Betracht 115,3; 135,6: Alles, was ihm gefällt, das tut er.

Diese zwei Psalmstellen sind nun deshalb wichtig, weil sie der Allmacht eine in Gott selbst liegende, von ihm selbst beliebte Schranke setzen; es heißt: Alles, was ihm gefällt, tut er, was seinem Wesen, seinem Ratschluss entspricht. Treffend sagt Johannes Damascenus<sup>2</sup>, der letzte große griechische Dogmatiker, Gott sei die *δύναμις*, die durch kein Maß gemessen

---

<sup>1</sup>הַיְפֹלֵא מִיְהוָה דְּבָרִי.

<sup>2</sup>De fide orthodoxa I, 8.

werden kann, es sei denn durch seinen eigenen Ratschluss. Mithin kommt die Allmacht Gottes nicht nach Weise einer Naturkraft zum Wirken, sondern sie ist abhängig von seinem Ratschluss oder Wohlgefallen. Damit ist nun allem Philosophieren über die Grenzen der Allmacht, die ihr der freie Wille anderer Wesen zu setzen vermöchte, die Wurzel abgeschnitten. Von der Allmacht können wir nichts behaupten, ohne zuvor gefragt zu haben, ob solches auch das Wohlgefallen Gottes für sich habe, mit anderen Worten, den vorausgegangenen Ratschluss. Dies ist das allein schriftgemäße und bewahrt uns vor den Klippen, die der Philosophie hier im Wege stehen. Freilich umspannt jener Ratschluss das Kleinste wie das Größte; es fällt kein Vogel tot zur Erde, kein Haar unseres Hauptes fällt, ohne Zutun des Allerhöchsten. Andererseits wird aber kein Mensch gerettet, ohne jenen göttlichen Ratschluss; vergl. Mt. 10,29; Röm. 8,29.30. Wollten wir uns auf das schlüpfrige Gebiet der Philosophie begeben, dann würden wir sagen: die Allmacht verzehrt jede andere Macht, die sich selbständig neben ihr behaupten will. Damit aber würde man dem Pantheismus verfallen.

Daneben gibt es einen anderen Abweg, u. z. den entgegengesetzten: wenn nämlich die Philosophie die göttliche Macht einschränkt zugunsten der menschlichen Freiheit, mithin lehrt: dass der göttliche Wille am menschlichen seine Schranke habe. Dann verfallen wir dem Dualismus und kommen auf zwei ewige, sich gegenüberstehende Prinzipien. Wir aber gehen nicht den Weg der Philosophie, sondern lassen solches alles abhängen vom göttlichen Ratschluss und werden später sehen, ob und in wie weit dieser Ratschluss freie Wesen neben sich duldet. Freilich müssen wir von vornherein etliche scholastische Unterscheidungen, welche in diesem Lehrstücke beliebt sind, zurückweisen. Dahin gehört zunächst der Gegensatz zwischen einer unmittelbaren und mittelbaren Ausübung der göttlichen Allmacht. Es widerspricht aber dem göttlichen Willen, dass er bald mehr, bald weniger bedingend auftritt. Es wäre das eine in der Schrift nicht begründete Einteilung, die in die Dogmatik lediglich durch die Philosophie eingeführt wurde. Ebenso ist die Einteilung des Willens Gottes in eine *voluntas absoluta* und *conditionata*, oder in eine *necessaria* und *libera* ganz ungehörig. Der göttliche Wille ist nie unwirksam, weil ihm nie das Können abgeht und nichts ihm Schranken setzen kann.

Durch solche Einteilung bahnte man sich den Weg für allerlei Ketzereien, man wollte seine Liebhabereien dadurch in die Dogmatik einführen. Wir bleiben stehen bei der heiligen Schrift und sagen: die Allmacht steht wie alle göttlichen Eigenschaften im Dienste des göttlichen Ratschlusses und findet an ihm ihr Maß. Dass die Allmacht von solchem Ratschluss abhängt, sichert uns auch von vornherein vor der Behauptung mancher

unverträglicher Dinge im Gebiet der Glaubenslehre. Dass z. B. die menschliche Natur Christi an der Allgegenwart der göttlichen Natur teilnehmen könne, und zwar so weit, dass man von einer Allgegenwart des Leibes Christi zu reden hat, das ist nicht zu erweisen durch die simple Berufung auf die Allmacht Gottes. Dieselbe ist keine blind wirkende Macht, sondern vom göttlichen Ratschluss abhängig. Unter diesem Gesichtspunkt allein wird das Vertrauen auf die Allmacht für den Glauben bedeutsam, und in dieser Richtung redet auch die heilige Schrift, wie wir oben gesehen, wiederholt von der Allmacht Gottes.

## 5.2. DIE ALLGEGENWART (§ 11.)

Gottes Allgegenwart ist die Macht Gottes, vermöge welcher es keinen Punkt im Weltall geben kann, der ihn aus- oder einschliesse. Über allen Gegensätzen von fern und nah, von außerhalb und innerhalb steht Gott erhaben da. Das Maß seiner Gegenwart liegt nirgendwo sonst, als in Gott selber. Augustin<sup>3</sup> sagt, freilich sehr geheimnisvoll: *Nullus contentus loco, sed in se ipse ubique totus*. Besser ist es aber, die Allgegenwart in biblischen Vorstellungen sich nahe zu bringen. Praktisch und heilsam redet die Bibel von der Allgegenwart, zufolge welcher man Gott nicht entfliehen kann und wonach Raumunterschiede nicht imstande sind, seinem Wirken Schranken zu setzen, seine Gegenwart zu beschränken. Die Schriftstellen, welche die Allgegenwart in dieser Weise vortragen, sind: Ps. 139,5-12; Jes. 66,1; Jer. 23,23.24; Amos 9,2-6; Apg. 7,49; 17,27.28. In der letzten Stelle heißt es, dass Gott nicht fern von einem jeglichen sei, denn in ihm leben wir. Dies besagt nun, dass wir von Gottes alldurchdringender Gegenwart getragen und gehalten werden. Die Stelle redet nicht etwa zunächst von der Einwohnung Gottes in uns, sondern von unserer Einwohnung in Gott, der alles regiert. – Man hat auch bezüglich der Allgegenwart allerlei Unterscheidungen versucht. Die Persönlichkeit Gottes schien nämlich vielen durch diese Eigenschaft beeinträchtigt, und somit wollte man die Allgegenwart Gottes bloß auf die Macht, überall gegenwärtig sein zu können, beschränken.

Gott ist aber nicht etwa bloß dynamisch, *virtute et ἐνεργείᾳ* allgegenwärtig, sondern essentialiter und praesentialiter. Die Allgegenwart muss auf Gottes Wesen und seine Macht gleichmäßig bezogen werden. Er erfüllt alles mit seiner Gegenwart, wenn auch auf unbegreifliche Weise, und ist doch nicht von der Gesamtheit wie von einem Gefäße eingeschlossen. Er

---

<sup>3</sup>Epist. 187, 14.

ist selber der Ort, in welchem das Gesamte sich befindet. Theophilus ad Autolyicum II sagt: θεὸς γὰρ οὐ χωρεῖται, ἀλλ' αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὄλων; d. h. Gott wird nicht umfasst, sondern er selbst ist der Ort für alles. Wiefern nun trotz dieser Allgegenwart die Realität anderer Wesen möglich sei, das muss uns beim Ratschluss der Schöpfung deutlich werden. Dieser Ratschluss zeigt uns, dass ein anderes (Welt, Geschöpfe) neben Gott da sei und Gegenwart habe, wenn auch der allgegenwärtige Gott dieses andere auf ganz unbegreifliche Weise durchdringt und erhält. So heißt es vom Sohne Gottes in Kol. 1,16.17: „Denn in ihm ist alles geschaffen, das im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften oder Fürstentümer oder Obrigkeiten; es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen; und er ist vor allem und es bestehet alles in ihm“. Damit wird ihm eine wirksame Allgegenwart beigelegt und keine bloß dynamische oder potentielle, wenn auch freilich nicht mechanische (was auf Materialismus führen würde). Auf eine philosophische Ergründung dieser Eigenschaft dürfen wir wiederum uns nicht einlassen, weil uns dazu die Daten fehlen. Weder die heilige Schrift noch das Begriffsvermögen liefern uns das nötige Material, um eine solche Eigenschaft zu konstruieren. Die Philosophie schwankt wie bei der Ergründung der Allmacht zwischen dem Dualismus und Pantheismus. Nach jenem System hält man den Begriff der Persönlichkeit Gottes einseitig fest, man fesselt ihn zu dem Zwecke mit den Socinianern an einen bestimmten Raum, den Himmel, und verselbständigt dagegen die Materie; man macht sie zu einem Dinge, an dem Gott sich betätigt. Das ist dualistisch. Oder aber man gibt die Persönlichkeit Gottes auf und erhebt alles zur Höhe des göttlichen Wesens, man lässt alles Geschaffene partizipieren an der göttlichen Natur; dann hat man den Pantheismus, oder richtiger noch Atheismus. Es ist nun aber offenbar eine Antinomie hier anzuerkennen, deren Unlösbarkeit in der Schwäche des menschlichen Geistes ihren Grund hat. Statt sich kindisch darauf zu steifen, dass man die Antinomie lösen müsse, soll man sie lieber stehen lassen, und sich an dem halten, was geschrieben steht. Die Schrift redet deutlich genug von einem Ratschluss in Beziehung auf die Welt – und dabei müssen wir uns beruhigen. Sie redet überhaupt nur von dem, was da nützlich ist zur Lehre, zur Rüge, zur Besserung, zur Zucht in der Gerechtigkeit, 2 Tim. 3,16, und was darüber hinausliegt, lässt sie unberührt. Von der Lehre und vom Troste der Schrift weiß Röm. 15,4 allein zu reden. Solche Antinomien sind als Schranken für unseren Geist zu betrachten und zu respektieren; sie sind unumstößlich wie die Naturgesetze, die der Menscheng Geist desgleichen nicht in ihr Gegenteil umsetzen kann. Einen Ozean kann man nicht mit hohler Hand