

77037

Die
Prädestinationsfrage
auf's neue betrachtet
mit besonderer Rücksicht
auf die
Unionsangelegenheit.

Ein Versuch
von
August Ebrard.

528134

Die
Prädestinationsfrage

aufs neue betrachtet
mit besonderer Rücksicht
auf die
Unionsangelegenheit.

Ein Versuch
von
August Ebrard.

Erlangen,
Verlag von Theodor Bläsing.
1840.



564746

Uebersicht.

	Seite
Einleitung	1
Erster Theil. Die supralapsaristische Frage	3
1) Die pantheistische Hypothese	4
a) die physisch pantheistische Hypothese.	
b) Die methaphysisch pantheistische Hypothese.	
2) Die supernaturalistische Hypothese	8
3) Die Lösung der Frage	13
a) Der Gegensatz von gut und böß.	
b) Das vernünftige Geschöpf.	
c) Resultat.	
Zweiter Theil. Die infralapsaristische Frage	23
1) Die Fähigkeit des Menschen, sich zu bestimmen	24
a) Was ist Selbstbestimmung?	24
b) Der Wille des gefallenen Menschen	27
c) Die Selbstbestimmung im Verhältniß zur Gnade	31
α) Die gratia praeveniens.	
β) Die gratia cooperans.	
2) Die Befähigung Gottes, den Menschen zu bestimmen	39
A) Die Hypothese des absoluten Universalismus	39
B) Der Particularismus	41

IV

	Seite
a) Hypothese der Präscienz	41
α) Präscienz der Werke.	
β) Präscienz der Wiedergeburt.	
γ) Präscienz der Perseveranz.	
b) die Prädestination aus Gnaden	50
α) Hypothese Calvins	51
β) Lösung	54
A) Die Berufung	57
B) Die Erwählung	63
a) Die Weltentwicklung.	
b) Der Einzelne.	
Schluß. Praktische Anwendung für die Unionsangelegenheit	72

Einleitung.

Die Lehre von der Prädestination ist die Lehre, daß Gott vorherbestimmt habe, welche Menschen dereinst selig, welche verdammt werden sollten. Die Lehre ist verschieden aufgefaßt, je nachdem man Gottes Willen als durch sich selbst allein bestimmt, oder als abhängig von einer fremden Causalität setzte. Und zwar hat sich das Dogma in drei verschiedenen Stufen gestaltet, indem außer jenen beiden Möglichkeiten noch eine dritte sich darbot. Als die fremde, Gott bei seiner Wahl bestimmende Causalität war nämlich die Sünde gesetzt, das Widerstreben des menschlichen, endlichen Willens gegen den göttlichen, absoluten, und daß diese, die Sünde, Grund der Verdammniß sey, kann von keiner Partei geleugnet werden, so lange sie nicht aus dem Bereich des christlichen sich ausschließen will. Hiernach sind nun aber die drei Möglichkeiten, erstlich, daß die Verdammniß einzelner, wie die Sünde selbst, von Gott gewollt und Gott die wirkende Causalität auch dieser sey, zweitens, daß die Ursache der Sünde im menschlichen Willen liege, und Gott nur als Richter auftrete, wenn er den Sünder (diesen oder jenen) seinem Verderben überlasse, drittens, daß beides unabhängig von aller göttlichen Causalität bestehe, und lediglich in der Bestimmung des Menschen seinen Grund habe. Die letzte Hypothese verwandelt in ihren manchfaltigen Modificationen, wornach sie dem Menschen mehr oder weniger Freiheit läßt, und wenigstens soviel, daß er die

Gnade annehmen oder zurückstoßen könne, die Prädestination in Präscienz, und tritt somit gegen die Prädestination nur als Gegensatz auf, braucht also in keinem besonderen Capitel beurtheilt zu werden, sondern steht oder fällt, je nachdem sich die Prädestination in nachfolgender Kritik als fallend oder stehend erweisen wird. Diese aber, die Prädestination, theilt sich in zwei Arme, welche wir mit Supralapsarismus und Infralapsarismus bezeichnen, der Historie hierin folgend. Diese beiden Hypothesen (denn für's erste sind sie uns nichts weiter), unterliegen jetzt unserer Beurtheilung.

Die Canones aber der Beurtheilung sind die einer jeden wahren christlichen Dogmatik. Nicht Schriftstellen in ihrer Vereinzelung, nicht eine *analogia fidei*, die selbst nur aus einzelnen, oft einseitigen Beziehungen besteht, nicht Voraussetzungen, die irgend einem speculativen System entnommen sind, sondern überall die tiefe Einheit des Ganzen. In der Schrift die Einheit zweier Reihen von Stellen, die sich contradictorisch zu widersprechen scheinen (dies jedoch nur beim Infralapsarismus), in der *analogia fidei* die Einheit mit der biblisch-kirchlichen Lehre, in der Speculation die Befriedigung der dem Menschen ins tiefste Innere, ins Gewissen, gelegten Forderungen; dies das Kriterium. Läßt sich am Schlusse zeigen, daß das, was hier als Lösung aufgestellt wird, allen obigen Anforderungen genügt, so wird es als wahr erwiesen seyn.

Erster Theil.

Die supralapsaristische Frage.

Einleitung.

Der ethische Gegensatz von gut und böß ist historisch gegeben, und hat als ethischer die Sphäre seiner Existenz im Willen des Menschen. Es wird gefragt, welche Ursache diesem historischen Faktum zu Grunde liege, und der Supralapsarismus antwortet: eine ewige, über die Historie hinausgehende, dem Wesen und Willen Gottes immanente Nothwendigkeit hat das Böse ins Daseyn gerufen.

Es gestaltet sich aber diese Antwort in zweien Modificationen, die den philosophischen Systemen des Pantheismus und des Supernaturalismus entsprechen. Wird nämlich ein historisches Faktum als im Wesen Gottes begründet gedacht, so läßt sich das Wesen Gottes selbst denken als nothwendig ohne Freiheit des Willens, oder als frei ohne Nothwendigkeit der Vernünftigkeit, d. h. als halbnthwendig oder als halbfrei, als gezwungen oder als willkürlich. Nach jener Ansicht ist Gott unmittelbar eins mit der Welt, unterscheidet sich nicht als ein Ich von ihr, sondern kommt nur in Individuen, die selbst nichts als Theile der Welt sind, zum Bewußtseyn. Der ganze Gang der Welt, ihre Entwicklung, ist daher nicht Resultat seines Bewußtseyns und bewußten Wollens, sondern daß er zum

Bewußtseyn komme, ist Resultat der Entwicklung der Welt. Daher denn diese zwar eine absolut nothwendige, nicht aber eine absolut freie ist. Und zwar meinen wir nicht, sie sollte als frei gefaßt werden in dem Sinne, daß Gott als ein Ich wählend über der Welt stünde, und zwischen verschiedenen Möglichkeiten dies und jenes herausläse, als wodurch er selbst als einzelner und Theil erschiene; sondern die Freiheit Gottes, die wir im Pantheismus zerstört glauben, ist die des ewigen selbstbewußten Gedankens. Nach dem Pantheismus ist die Welt durchaus vernünftig eingerichtet, aber die Vernunft ist keine sich wissende, es ist kein vernünftiges Subjekt, das sie geschaffen hätte. Daher Gottes Wesen ein ihm selbst nothwendiges, aber in ihm keine Freiheit ist.

Die andre Ansicht unterscheidet Gott als ein selbstbewußtes, freies Ich von der Welt. Aber das, was Gott ist, denkt, will und thut, hat gar keinen Grund der Nothwendigkeit in sich, sondern hängt bloß von seiner formalen Freiheit ab. Diese ist daher bloße Willkühr, und unvernünftig. Dies die supernaturalistische Ansicht eines rein außermweltlichen Gottes. Beide Ansichten haben sich in der supralapsaristischen Frage geltend gemacht, und sind beide von ganz verschiedenen Punkten aus auf dasselbe Resultat gekommen.

1) Die pantheistische Hypothese.

Nach ihr erscheint die Sünde als eine nothwendig durchzukämpfende Entwicklungsstufe. Es ist dies aber selbst wieder consequenter oder inconsequenter aufgefaßt worden. Die Inconsequenz war, daß man Gottes Freiheit retten wollte, und deshalb nicht Gott selbst sondern nur die Natur der Nothwendigkeit unterwerfen wollte. Es erscheint daher die Nothwendigkeit als eine physische, als eine in der von

Gott geordneten Natur liegende. Pantheistisch ist diese Ansicht demnach, sofern die Frage bleibt, ob und warum Gott die Natur so habe schaffen müssen.

a) Die physisch pantheistische Hypothese.

Sie ist am reinsten in Schleiermacher dargestellt. Schleiermacher läßt die Sünde entstehen aus dem in die menschliche Natur gesetzten, und in jedem einzelnen zu seiner Zeit erwachenden Gegensatz von Lust und Unlust, welcher auf die Stetigkeit des Abhängigkeitsgefühls störend einwirkt, und Hemmung desselben d. h. Sünde hervorruft. Der Mensch ist nämlich thierisch d. h. „mit überwiegender Sinnlichkeit“ geboren mit geistigem Keime, und bestimmt, aus der Unmittelbarkeit des thierischen Lebens sich zum geistigen, geistlichen Leben durchzuarbeiten. Die Sünde tritt ein mit dem Kampfe, als Hemmung, d. i. als relatives. — Fragt man nun, ob Gott nach Schleiermacher die Natur hat so schaffen müssen, oder nicht, so findet man hierauf, als auf eine speculative Frage, zwar keine Antwort; allein aus der ganzen Auffassungsweise des Verhältnisses von Gott und Welt bei Schleiermacher, wie auch aus dem Umstand, daß er nie von Gründen spricht, warum der Mensch so geschaffen sey (woraus dann erhellen würde, daß Gott ihn mit Freiheit so geschaffen habe), erhellt, daß Schleiermacher in seinem innern Grunde zum Pantheismus neigte, wonach Gott nämlich die menschliche Natur nicht hat anders schaffen können, und daß ihn nur sein tiefreligiöser Sinn abhielt, dies sich selber offen auszusprechen.

b) Die methaphysisch = pantheistische Hypothese.

Sie ist die bewusste Consequenz der physischen. Dort war das Böse begründet in der menschlichen Natur; diese selbst aber war noch nicht als vernünftig begriffen; es war nicht erklärt, warum die Natur so be-

schaffen sey und seyn müsse. Die methaphysisch = pantheistische Hypothese thut dies. Und zwar der Grund, warum die Natur so eingerichtet ist, daß die Sünde daraus resultirt, ist nicht ein Willensentschluß Gottes, sondern ist eine in der Natur liegende, sich selbst noch unbewußte Vernünftigkeit, deren Zweck aber ist, daß Gott sich seiner in uns bewußt werde, und zwar eben dadurch, daß wir unsrerseits den Kampf der Sünde durchkämpfen.

In beiden Modificationen erscheint die Sünde als eine durchzuringende Entwicklungsstufe, daher als relativ, daher nicht einen absoluten Unterschied des Verhältnisses zu Gott bedingend, nicht ewig verdammend; sondern sie führt Schmerzen, eine Art Geburtswehen, mit sich; aber da kein Mensch völlig ohne „Abhängigkeitsgefühl“ oder „Religion“ ist, und die Sünde nur „Hemmung“ oder „Durchgang, Vermittlung“ ist, so werden zuletzt alle selig.

Dies ist ein nothwendiges Resultat. Wenn ich nämlich mit meinem persönlichen Willen einem andern aber absoluten persönlich wollenden Ich, dem Ich, gegenüberstehe, welches nicht zugleich Theil der Welt ist, einem absolut mächtigen Willen, der sich unbedingt realisirt, so fragt es sich, ob ich in Einheit mit diesem, oder in Gegensatz gegen ihn wolle. Im erstern Falle bin ich selig, im andern verdammt, und stets nur entweder dies oder jenes. Und wenn ich im Gegensatz gegen Gottes Willen bin, so habe ich aus mir heraus keine Fähigkeit, diesen Gegensatz aufzuheben, da ich in demselben Momente, wo ich Gott zu hassen mich bestimme, mich nicht zugleich bestimmen kann, ihn zu lieben.

Ist dagegen Gott ein unbewußter, in der Welt verborgener, und ist es die Bestimmung der Welt und meiner, daß Gott seiner in mir bewußt werde, so erscheint die Bewegung der Welt nach diesem ihrem Ziele zu als

das Gute, und das die Bewegung hemmende, der natürlich gegebene Anfang, (im Menschen das animalische, das an sich) als das böse, zu überwindende, was aber durch den Entwicklungsgang der Natur auch sicher überwunden wird.

Es widerspricht nun diese Lehre erstlich allen Schriftstellen, welche Gott als einen von ewig her bewußten, und die Sünde als einen absoluten, ewige Verdammniß verdienenden Gegensatz gegen Gott darstellen, und so klar sind, daß selbst die gezwungenste Exegese diesen Sinn anerkennen muß. (Gen. 1, 2.; Joh. 1, 1.; 1 Joh. 1, 5—6.; Rom. 6, 21—22.; 2, 9.)

Es widerspricht diese Lehre zweitens der ganzen analogia fidei, insbesondere der ganzen Idee des Christenthums und der Erlösung, indem der consequent durchgeführte metaphysische Pantheismus nothwendig auf die Ansicht kommen muß, daß die stets neu eintretende relative Hemmung stets neu vermittelt und überwunden werden müsse. Die Mittlerthat Christi wird aus einem Tragen der Todschuld zu einer Vermittlung durch den logischen Begriff gemacht, indem der historische Eintritt des Christenthums nichts anders gewesen sey, als das Sichselbstbesinnen des Menschengeistes auf sich und auf seinen göttlichen Ursprung, in der Person Jesu von Nazareth. Und wird so das Christenthum aufgehoben.

Drittens widerspricht diese Lehre der Ur- und Grundlogik des menschlichen Gemüths. Denn der Sünder fühlt sich absolut unglücklich und trostlos, nicht relativ. Ein durchzumachender Entwicklungskampf hat überhaupt gar kein ethisches Moment, darum, weil der Mensch nur formal dabei thätig zu seyn braucht, während es in der That doch nur ein nothwendiger Proceß ist, der sich seiner — auch seines Willens — bedient. Sittlichkeit und Gewissen sind nur dann möglich, wenn die Sünde auch als das absolute Unglück erkannt ist.

Der Grund, weshalb die pantheistische Hypothese als allenthalben unzulässig erscheint, ist oben schon entwickelt. Es ist ihr eignes Princip. Einseitige Auffassung der Nothwendigkeit des Seyns ohne die Freiheit des Gedankens. Der nothwendige Proceß, den diese Schule lehrt, ist allerdings kein gedankenloser unvernünftiger, aber er hat, um mit ihren eignen Worten zu reden, die Vernunft und den Gedanken nicht von Anfang und Ewigkeit an für sich, sondern Gott kommt zum Wissen und Gedanken erst eben in dem zeitlichen Proceß. Das heißt: Gottes Gedanke ist nicht frei; es ist die werdende Idee; aber nicht die ewig sich selbst erfassende und liebende; sie ist noch im Seyn vergraben, ist noch nicht frei.

2) Die supernaturalistische Hypothese.

Der pantheistischen Hypothese tritt eine andere Ansicht von Gottes Wesen und Verhältniß zur Welt und vom Ursprung des Bösen gegenüber. Gottes Bewußtseyn und Persönlichkeit wird festgehalten; und die Welt als ein von ihm gewolltes erkannt. Aber sie wird ihm so äußerlich gegenübergestellt, und Gottes Wollen selbst so formal und inhaltslos gefaßt, daß es als ganz zufällig erscheint, warum Gott grade eine solche Welt geschaffen habe, und daß Gottes Wille als formale Thätigkeit von Gottes Wesen als seinem Grunde, und eben hiemit auch dies von der Welt als völlig losgerissen erscheint. Dies das innerste Wesen des Supernaturalismus. Gott ist ein überweltlicher auf eine solche Art, daß er willkürlich, d. h. in Wahlfreiheit, die Welt so und nicht anders schuf.

Es hat sich hier wieder eine doppelte Auffassungsweise gezeigt. Erstlich Zwingli. Es ist hier beson-

ders der Begriff des Rechtes *) zwischen Schöpfer und Geschöpf, ein Begriff, der in dieser Weise nur hereingebracht werden kann, wenn beide bereits als in völliger Getrenntheit und Gegensatz vorausgesetzt sind. Allerdings hat Zwingli Recht, daß der Schöpfer aus seinem Geschöpf machen kann, was er will, ohne daß dies ein Recht des Vorwurfs gegen ihn erhält. Aber wenn denn auch im Geschöpf und dessen Rechte keine Schranke für den Schöpferwillen Gottes liegt, sollte denn nicht in Gottes Wesen selbst eine Schranke, oder besser eine Bestimmtheit liegen, und ein Inhalt, der die abstrakte Möglichkeit aufhebt, und Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit ist? Gott ist die Liebe, und wenn das Geschöpf ihm nicht verbieten darf, es zu schaffen, um seinen Zorn an ihm zu erweisen, so verbietet dies Gotte seine ihm inwohnende Liebe. Aber Zwingli faßt Gottes Freiheit rein formal und abstrakt, eine Freiheit ohne Nothwendigkeit, d. h. Willkühr. Der Töpfer macht aus dem Thon was er will, was ihm einfällt. Zwingli dachte Gottes Ehre auf diese Weise zu erheben; allein er gerieth auf einen schlimmen Abweg. Zu seinem Lobe ist indeß zu sagen, außer dem, daß er bekanntlich kein abgeschlossenes System hatte, sondern bis an sein frühes Ende mit treuer Rastlosigkeit und Unterwerfung unter Gottes Wort, daß er nur nicht gehörig auszulegen verstand, nach Wahrheit und Abrundung und Einheit forschte, und oft von einem Gegensatz in den andern verschlagen ward, — außerdem noch ist zu sagen, daß sich andere Stellen bei ihm finden, wo er Gottes Willen gegen seine Geschöpfe allerdings durch die Güte bestimmt seyn läßt **).

*) Man vgl. Zw. anamn. de prov. Dei.

***) Comm. de vera et falsa rel. op. 3. Gottes Güte bleibe nicht in sich, sondern offenbare sich als liberalitas gegen die Geschöpfe.

Während nun bei Zwingli die supernaturalistische Hypothese in der Form des Rechtsbegriffes auftritt, und dem Schöpfer das Recht der Willkühr gegen seine Geschöpfe zugesetzt, und die inneren Rechte und Gesetze des göttlichen Wesens ganz ignorirt, so daß also dem formalen Willen aller reale Inhalt fehlt, so tritt eine Verfeinerung derselben Hypothese in den supralapsaristischen Anhängern Calvin's *) (Beza, Goz

*) Daß aus Calv. Inst. I, 18, 1. (*Absurdum videtur [istis], volente ac iubente Deo excoecari hominem, qui mox coecitatis suae poenas daturus est. Tergiversando effugiunt, Dei tantum permissu, non etiam voluntate hoc fieri; ipse vero — — effugium illud repudiat.*) nicht geschlossen werden kann, Calvin selbst lehre supralapsarisch, geht aus dem folgenden hervor, wo er die excoecatio genau als Strafe für die bereits vorhandne Sünde bezeichnet. Cf. Ergo quicquid agitant homines vel Satan ipse, Deus tamen clavum tenet, ut ad exsequenda sua judicia convertat eorum conatus. Vult Deus perfidum regem Achab decipi; operam suam offert diabolus ad eam rem. Und sect. 2. Haec etiam ad permissionem multi rejiciunt, acsi deserendo reprobos, a satana excoecari sineret. Sed quum diserte exprimat spiritus sanctus, justo Dei judicio infligi coecitatem et amentiam, nimis frivola est solutio. Und die ausdrückliche Stelle: I, 14, 16: Atqui cum a Deo creatus sit diabolus, hanc malitiam, quam ejus naturae tribuimus, non ex creatione, sed ex depravatione esse meminimus. Quicquid enim damnable habet, defectione et lapsu sibi arcessivit. Quod ideo nos admonet scriptura, ne talem credentes a Deo prodiisse, Deo ipsi adscribamus, quod est ab eo alienissimum. Und von der ursprünglichen Wahlfreiheit Adams I, 15, 8: Ergo animam hominis Deus mente instruit, qua bonum a malo, discerneret, ac quid sequendum sit, praeunte rationis luce videret, unde partem hanc directricem to hegemonicon dixerunt philosophi. Huic adjunxit voluntatem, penes quam est electio.

mar) auf. Gott will die Sünde nicht bloß, weil er sie wollen darf; er will sie vielmehr zu einem bestimmten Zwecke, nämlich um seine Gerechtigkeit und Gnade erweisen und verherrlichen zu können. Der Vorwurf, der dem Gomar wegen Trennung dieser beiden Eigenschaften mit Recht gemacht worden ist, gilt bloß für seine infralapsarische Lehre, denn hier in unserm Theile hat der Vorwurf noch keine Bedeutung. Gesezt, Gomar hätte hier auch beide Eigenschaften verbunden gedacht, oder hätte bloß von Gerechtigkeit, oder bloß von Gnade gesprochen, so bleibt für die supralapsaristische Frage, wo der Gegensatz von gerechter Verdammung und gnädiger Erlösung noch gar nicht eintritt, die Sache doch dieselbe, und er hat auch so Unrecht.

Er will etwa so sagen: Setze den Fall, es gäbe keine vernünftigen Geschöpfe, oder wenigstens keine solchen, die sündigen könnten, also, es existirte nicht der Gegensatz von gut und böß, wie sollte sich die Gotte inwohnende Gerechtigkeit in der Welt realisiren? Ebenso mit der Gnade. Es ist dies auch ganz richtig, aber

Libero arbitrio pollebat homo. — Potuit igitur Adam stare, si vellet, quando non nisi propria voluntate cecidit; sed quia in utramque partem flexibilis ejus voluntas, nec data erat ad perseverantiam constantia (wie richtig dies sey, siehe unten), ideo tam facile prolapsus est. Libera tamen fuit electio boni et mali. . . . Se ipsum perdendo bona sua corrumpit. Und alles folgende. Die Prädestinationsfrage weist Calvin auf das metaphysische Feld, quid accidere potuerit nec ne. Hier läßt sich freilich sagen, da die Possibilität des Fallens und Nichtfallens Gottes Wille war, so war der Ausschlag, den Adams Wille gab, er mochte seyn, welcher er wollte, nicht gegen Gottes Willen. Dies ist aber kein Supralapsarismus, und Möhler's Anklage in der Symbolik völlig ungegründet und auf Unverstand beruhend.

man muß darauf achten, daß hiezu nicht Geschöpfe erfordert wurden, die sündigten, sondern solche, die sündigen konnten. Er aber läßt Gott die Ursache des Sündenfalles selbst seyn.

Hier ist nun Gottes Wille allerdings nicht bestimmungs- und inhaltlos; aber gleichwohl ist der Freiheit in Gott gegenüber die Nothwendigkeit negirt. Es ist nämlich eine ideale Nothwendigkeit als Inhalt des göttlichen Willens gesetzt, welche von der realen in der Welt erscheinenden Nothwendigkeit ganz getrennt ist. Die Welt für sich, das Geschöpf, der Mensch haben gar kein Interesse; sie sind bloßes Mittel für Gottes Zwecke, aber Mittel, die von dem Zwecke selbst verschieden sind (also Trennung von Freiheit und Nothwendigkeit, wie sie bei endlichen Geistern stattfindet.) Gott verklärt sich nicht in seinem Geschöpf, sondern an seinem Geschöpf. Freiheit und Nothwendigkeit in Gott bleiben, wie bei Zwingli, geschieden. Gott ist außer der Welt, die Welt außer Gott.

Diese Theorie widerspricht nun allen jenen Bibelstellen ausdrücklich, wo von dem Interesse die Rede ist, das jede Menschenseele vor Gott selbst hat (Luc. 15, 10 u.); sie widerspricht der ganzen christlichen Lehre von Gott, der sich allerdings selbst verklärt, aber dessen Wesen die Liebe ist; sie widerspricht endlich dem allen Menschen angeborenen Interesse an sich selbst, dem Durst nach Seligkeit.

Es liegt also in der Trennung von Freiheit und Nothwendigkeit und einseitigem Hervorheben der ersteren, wie wir sahen, allerdings das Wesen, wodurch diese Art des Supralapsarismus supernaturalistisch wird. Wie man aber überhaupt auf das supralapsarische darin komme, läßt sich nicht a priori darthun, sondern ist zufällige, meist in einseitiger Festhaltung gewisser Bibelstellen gegründete Verirrung.

Es fällt die pantheistische, wie die supernaturalisti-

sche Hypothese, und es drängen sittliche, religiöse und speculative Interessen zu der entgegengesetzten Ansicht.

3) Die Lösung der Frage.

Die Principien, von denen wir ausgehn müssen, sind im bisherigen bereits entwickelt. Wir wissen zwei Irrwege, die wir zu vermeiden haben. Indem wir dem Pantheismus ausweichen und Gott als bewußtes und hiedurch freies, wollendes Subjekt von der Welt, dem in seinem Denken und Wollen seine Existenz habenden Objekt, unterscheiden, erhalten wir den wahren ethischen Begriff von dem absoluten Gegensatz von gut und böß. Indem wir dem Supernaturalismus ausweichen, und die Nothwendigkeit und Vernünftigkeit des Geschöpfs, des Gedankens des Schöpfers, nicht aufgeben gegen seinen, abstrakt gefaßten, Willen, indem wir vielmehr einsehn, daß das Weltganze allerdings seinen Zweck in sich hat, den Zweck nämlich, Geschöpf, d. h. Verklärung Gottes zu seyn, so resultirt uns hieraus der Begriff des vernünftigen Geschöpfs, des Menschen, in welchem die Welt diesen ihren Zweck erfüllt und erreicht. Hieraus wird sich uns das Resultat ergeben, was wir dann als congruent, mit Schrift, Lehre und Vernunft nachzuweisen haben.

a) Der Gegensatz von gut und böß.

Der Pantheismus faßt die Welt auf als den Entwicklungsprozeß des Geistes, welcher aber fürerst sich selbst noch nicht als Geist weiß, noch nicht Subjekt, sondern noch erst an sich, reines Seyn ist, und erst am Ende seiner Entwicklung zum Wissen von sich kömmt, und dies zwar im Menschen. Da nun ein Wille nicht existirt außer in der Form des Subjekts, welches entweder als endliches ein ihm fremdes Objekt, oder als absolutes sich selbst als Objekt bestimmen kann, jeden-

falls aber selbst Subjekt seyn muß, so ist in jenem „objektiven (an sich seyenden) Geiste“ des Pantheismus kein Wille, sondern der Fatalismus des reinen Seyns. Hierin liegt kein ethisches Moment, sondern nur die Marime: zum Sichwissen durchzudringen. Dies geschieht durch den Gegensatz, nämlich den logischen, und der Irrthum im Gegensatz, wornach das Subjekt sich mit seinem Objekt entzweit, ist das Böse. Dies hat den Uebergang aus sich selbst zur Versöhnung schon in sich, ist *relativ*, kann weder ewig dauern, noch ewig verdammen.

Aber der pantheistische Gott oder Geist ist unmöglich. Eine solche absolute Nothwendigkeit ohne Freiheit des selbstbewußten Gedankens ist ein speculatives, wie dogmatisches Uuding. Das Christenthum faßt Gott als das ewige Ich, welches die Welt unter allen Dimensionen des Raumes und der Zeit mit einem Schlage ewiglich denkt, mithin denken will, im denken und wollen aber setzt oder schafft, da ja die Realität der Welt eben keine andre ist, als: von Gott gedacht und gewollt zu seyn.

Dieser selbstbewußte Gott ist nun, wie er frei ist und ununterworfen der Nothwendigkeit, so doch frei in der Nothwendigkeit. Das heißt: eben weil Gottes Freiheit absolut ist, ist sie keine abstrakte Freiheit, kein Wählen zwischen a, b und c. Sondern es ist die Freiheit der ewigen Wahrheit, die darum vielmehr frei ist, weil sie nicht von einem andern herrührt, sondern aus sich selbst herkommt. Daher diese Freiheit zugleich Nothwendigkeit ist, frei, weil die Wahrheit aus sich selbst ihr Daseyn hat und nicht aus einem andern, nothwendig, weil die Wahrheit wahr ist, und nichts anderes wahr seyn kann. Diese ewige Wahrheit ist eben Gott selbst, das ewige Wesen Gottes. Da nun Gott eine solche Freiheit ist, welche einen Inhalt, eine Nothwendigkeit hat, da er nicht nur aus sich selbst sein Daseyn, sondern auch in sich

einen Inhalt hat, den er denkt, der aber wieder kein anderer ist, als er selbst, so bezieht er sich auf diesen seinen eignen Inhalt; er denkt sich selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit, will oder liebt sich selbst, und fühlt sich selbst oder ist selig. Es ist die Lehre vom Sohn Gottes, dem Logos, der als Objekt des Anschauens und Wohlgefallens Gottes doch nicht ein fremdes, bloß gedachtes Objekt, sondern selbst wieder der ewige Gott, eine *ὁμοούσιος ὁμοούσια* ist.

Wir haben nun aber im Verhältniß des Vaters zum Sohn, die Idee eines ethischen Verhältnisses, oder vielmehr die Ur-Ethik selbst. Gott, indem er sich selbst, der ewige Geist den ewigen Geist, will und liebt, ist heilig, und hierin selig. Dies der ewige Begriff des Guten *).

Es ist also das ethische Verhältniß eingesehn als ein im ewigen Wesen Gottes begründetes, und durchaus nicht als eine subjektive Entwicklungsstufe. Allein in Gott selbst ist allerdings noch kein ethischer Gegensatz, und so könnte es scheinen, als sey zwar das Gute ewig und positiv, das Böse aber negativ und endlich. Was indeß nur Schein ist. Es zeigt sich vielmehr, daß ein Wesen (für erst wird noch vorausgesetzt, daß es ein solches gebe), welches zwar Theil der Welt wäre und endlich, aber doch Geist aus Gottes Geist, und als Ich der ganzen materiellen, räumlich theilbaren und zeitlich wechselnden Welt gegenübergestellt wäre, (der Mensch) als Geist in der Welt, als unsterbliches im endlichen keine Befriedigung, kein hinreichendes Objekt seines Erkennens und Wollens oder seines Liebens hat, sondern daß der Odem Gottes, auch wo er als Beseeler des Erdfloßes erscheint, ebenso wie in Gottes

*) Vgl. Bayer, Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend, Erlangen 1839, S. 51 ff.

eignem Ich, nur Seligkeit findet in der Liebe Gottes, und außerdem völlige absolute Unseligkeit. Es ist also die Menschenseele angewiesen, Gott zu lieben, d. h. in seinem Anschauen und nicht im materiellen oder selbstischen Genuß, ihre Seligkeit zu suchen*), und es ist hier keine Entwicklung aus dem Animalischen in's Pneumatische (denn bereits von der Geburt an ist die Menschenseele keine Affenseele, sondern sogleich Gotteshauch) sondern ein absolutes Entweder Oder, und Heiligkeit und Sünde stehen in ewig unauflöslichem Gegensatz einander gegenüber.

b) Das vernünftige Geschöpf.

Wir haben im bisherigen die Freiheit und Persönlichkeit Gottes vertheidigt, und das ethische als eine Subjektbeziehung Gottes in sich, und als ewig erkannt, dadurch eben, daß wir Gottes Freiheit als in Einheit mit der Nothwendigkeit faßten. Wir gehen jetzt von dem andern Ende, der Nothwendigkeit, aus, die wir in Einheit mit der Freiheit in Gott fassen.

Gottes Gedanke hat einen Inhalt, natürlich, weil er ohne Inhalt kein Gedanke wäre. Der ewige Inhalt Gottes ist seine Welt, als die Verklärung seiner Liebe. Gott hat die Welt nun allerdings nicht um der Welt, auch nicht um der Menschen willen geschaffen, da ja Gott dann einen außer ihm liegenden Zweck hätte haben müssen, sondern allerdings schuf er die Welt um seinetwillen, zu seiner Verklärung. D. h. wie in Gott nichts zufällig ist, und nichts durch Reflexion entstanden, sondern alles ewige Wahrheit, und darum ebenso nothwendig, als frei, so ist die Welterschöpfung

*) Dieser Seligkeitsdurst ist natürlich nicht ein egoistisches Bedürfniß, sondern gerade im Gegentheil das Co-seyn des Menschen, daß er nur in der Freiheit in Gott, Friede (Friede in Gott) hat.

ebenso der ewige Gedanke Gottes, wie alle seine Gedanken, und liegt in Gottes Wesen selber begründet, ist mithin nicht um eines äußerlichen Zweckes willen geschehen, sondern ihre Ursache und ihr Zweck fallen zusammen; beide sind: Gottes Wesen selbst. — Obgleich nun aber die Welt um Gottes willen da ist, so ist sie doch nicht bloßes Mittel für Gottes Zwecke. Denn so würde ja derselbe Fehler, der eben corrigirt wurde, Mittel und Zweck äußerlich und getrennt zu fassen, hier wieder aufs neue begangen. Wie Gottes eignes Wesen der Zweck seiner Thaten ist, so ist es auch das Mittel seiner Zwecke. Die Welt als Inhalt des freien göttlichen Willens ist zugleich und eben hiedurch Inhalt seines nothwendigen Denkens. Seine ewige Wahrheit ist in der Welt verklärt. Und so ist die Schöpfung ein von Gott geliebtes, vernünftig eingerichtetes *), ein Abdruck der göttlichen Vernunft. Dies führt uns nun weiter.

Die Welt als Abdruck Gottes ist Abdruck seiner Eigenschaften. Allein Gottes Eigenschaften selbst sind doppelter Art. Sie gehören theils der deitas, theils der trinitas an, sind theils metaphysisch, theils ethisch. Jene sind seine Ursprünglichkeit, wornach er aus sich selbst herkommt, die Freiheit; seine Selbstständigkeit, wornach er Zweck seiner selbst und Ziel seiner selbst ist; und seine Geistigkeit als die ewige Bewegung der sich selbst schauenden Wahrheit. Sie verklären sich in der Welt als Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit. a) Gott denkt sein Geschöpf und will es, und findet in ihm keine Schranke; b) Gott kehrt in jedem Punkte seines Geschöpfes zu sich selbst zurück, und erreicht seinen Zweck, sich selbst, darin; c) Gott weiß

*) Wir wählen diesen schlechten Ausdruck statt; „vernünftiges“ weil wir dieses lieber nur im subjektiven Sinnen brauchen möchten.

jedes Geschöpf, daß es nichts ist, als einer seiner eignen Gedanken. So ist das Ding subsistirend in Gott. Aber Gott hat noch andre Eigenschaften. Er ist dreieinig. Der ewig von sich selber ausgehende Gotteswille zielt auf sich selbst als ein Subjekt, das ihm nun Objekt ist, auf den geliebten Sohn, und dieser hängt in Liebe am Vater. Der ewig zu sich selber trachtende erreicht sich selbst im Ebenbild seines Wesens, und ist im Wohlgefallen vollkommen selig. Der ewig in sich sich bewegende Vater und Sohn hat im Geiste die substantielle ewige Wahrheit als die absolute Weisheit. Wir nennen diese drei Heiligkeit, Seligkeit und Weisheit die ethischen Eigenschaften Gottes. Auch sie mußte Gott verklären. Dazu schuf Gott das vernünftige Geschöpf, den Menschen.

Der Mensch ist geschaffen, daher endlich, endlich nach Raum und Zeit. Wäre er unerschaffen und ewig, so wäre es eben Gott selbst. So aber ist er ein eignes Subjekt, ein besonderes Ich. Seine Bestimmung ist, Gott zu lieben, d. h. sein Glück im Schauen Gottes, nicht im Genuß des vergänglichen Dings, zu suchen, und im ewigen Gottesschauen ewig selig zu seyn. Es liegt aber in der Endlichkeit des Menschen, d. h. darin, daß er ein anderer ist, als Gott, die Möglichkeit des Gegentheils, des Bösen. Es erhellt nun erstlich, daß der Mensch a) nicht böse ist geschaffen worden, und auch nicht so, daß er der Natur und seinen leiblichen Trieben in einer Weise wäre unterthan gewesen, daß er nicht hätte frei den Naturtrieb beherrschen können. Denn außerdem war der Mensch ein Thier; das Böse war ein physisches, hatte gar keine ethische Bedeutung, und der Mensch war gar nicht das Wesen, das die Fähigkeit hatte, Gottes ethische Eigenschaften an sich zu verklären. Der Mensch sündigte dann nicht aus einem Willensentschluß, nicht mit seinem Willen, sondern nur mit seinem Leibe.

Er sündigte dann gar nicht, so wenig, als Thiere sündigen. Der Tiger, der seinem Instinkt folgt, ist eben darum nicht ethisch böse, weil er kein geistiges wollen des Ich hat, das sich als Gottes Odem von dem Leib unterscheidet. — Der Mensch hatte vielmehr eine Seele, die bestimmt und fähig war, auf Gott gerichtet zu seyn. b) Der Mensch, wie er geschaffen war, hatte seinen Willen auf Gott gerichtet, und wußte vom Bösen noch gar nichts. Das Böse, ein Verhältniß des endlichen Willens zu Gott, kann gewußt werden nicht aus bloßer Beschreibung von außen her. Aber eben deshalb war der Mensch jeden Augenblick in der Gefahr, seine Richtung von Gott ab auf das endliche oder sich selbst hinzulenken. *Possibilitas peccandi*. Und so lange er es nicht that, war er nicht heilig aus Willen, sondern aus Instinkt, verklärte also Gott noch nicht in sich; der gute Geist in ihm war noch nicht eins mit dem heiligen Geiste, welcher ja das Gute mit Bewußt seyn will.

Resultat: Adam hatte die *possibilitas peccandi*; er war noch gut, aber ohne Bewußtseyn, hatte noch nicht den heiligen Geist, mit dessen Besitz *impossibilitas peccandi* verbunden gewesen wäre. Warum gab Gott dem Adam nicht den heiligen Geist *)? Allein diese Frage ist wieder *supernaturalistisch*, und hat Willkühr in Gott zur Voraussetzung. Wenn Gott ein vernünftiges, freiwollendes Wesen schafft, so kann er nicht, ohne sich selbst zu widersprechen, mit seinem Geiste auf dessen Willen in einer solchen Weise einwirken, in welcher der Geist auf ein gefallnes, des freien Willens beraub-

*) Wie die Katholiken lehren, cf. Möhler's Symbolik. Wo man dann aber entweder annehmen muß, der heilige Geist sey zu schwach gewesen, den Willen Adams von dem Fall abzuhalten, oder, Gott habe den heil. Geist dem Adam wieder genommen, damit er fallen sollte.

tes Wesen einwirkt. Fast man die Wirkung des Geistes Gottes resistibel, so gesteht man selbst dem Menschen freien Willen zu und der heil. Geist hätte dann dem Adam auch nichts geholfen; fast man seine Wirkung irresistibel, so wäre Adams Wille gezwungen worden, und er hätte Gott nicht frei geliebt. — Nochmals also: Eine *possibilitas peccandi* mußte Adam haben.

Zweitens war nöthig eine Versuchung. Sollte Adam nicht stets in der *possibilitas peccandi* bleiben, so mußte er aus der bewußtlosen Richtung auf Gott zur bewußten Gottesliebe erhoben werden. Hierzu war nöthig, daß ihm seine *possibilitas peccandi* zum Bewußtseyn gebracht wurde. Dies und nichts anderes ist die Versuchung. Die Versuchung bestand darin, daß in den Verstand Adams von außen her die Vorstellung des etwa möglichen Ungehorsams gebracht wurde. Sein in Bezug auf den Gegensatz von gut und böß noch unentschiedener Wille konnte sich nun zum einen oder anderen bestimmen.

Was aber den Teufel betrifft, so ist soviel klar, daß er den Menschen nicht zwang zum Fall, sondern nur Mittel in Gottes Hand war, welcher im Verbot, vom Baume zu essen, selbst die Versuchung des Menschen begonnen, sie möglich gemacht hatte. Der Teufel hat also im ganzen Dogma vom Sündenfall keine dogmatische, sondern nur historische Bedeutung. Er brachte den Gegensatz von gut und böß in den Verstand des Menschen. Die Beziehung des Willens als wählenden auf die neu auftauchenden Objecte war rein des Menschen That. — Und das ist gerade das wahre an der Kirchenlehre, daß der Teufel nicht ein Princip (denn das Böse hat kein Princip) sondern eine historische Person, ein gefallnes endliches Wesen, ein Sünder ist).

Der Fall selbst hat keinen Grund. Die Sünde ist das absolut subjektive (subjektiv = endliche), daher

rein unmöglich eine ewige Nothwendigkeit von ihr nachgewiesen werden kann, es sey denn, daß man wieder auf pantheistische oder supranaturalistische Ideen käme. Die Sünde ist reines Faktum ohne alle Idee.

c) Resultat.

Gott, um seine ethischen Eigenschaften zu verklären, schuf vernünftige Wesen, mit der Bestimmung, daß sie in der Liebe seiner ihre Seligkeit finden sollten. (Eine Bestimmung, nicht willkürlich, sondern nur die Anwendung der göttlichen Heiligkeit auf das Geschöpf und die Possibilität der Sünde, als Gerechtigkeit). Diese aber, als noch vom Bösen nichts wissend, liebten Gott ohne um diese Liebe und ihre Bedeutung zu wissen, hatten daher die *possibilitas peccandi*. Um sie zum status der bewußten Liebe (womit dann *status confirmationis* verbunden ist) zu erheben, war nothwendig die Versuchung, und in ihr die Möglichkeit des Beharrens und Fallens. Der Fall trat ein. Gott war nicht die Ursache davon, denn die Sünde hat keine ewige Nothwendigkeit, als absolut unvernünftig.

Also: Nicht die Sünde ist von Gott gewollt und nothwendig in seiner Weisheit begründet; sondern die Möglichkeit der Sünde.

Hat nun Gott voraus gesehn von Ewigkeit, daß Adam in der Versuchung fallen würde? — Natürlich. Wenn aber Adam nicht gefallen wäre, wie hätte Gott dann die Welt eingerichtet? Gar nicht. Dieser Fall ist undenkbar, weil er unwirklich ist. Alles andre nicht geschehene ist undenkbar, weil es der Nothwendigkeit in Gott, dem Willen und Wesen Gottes widerspricht; dies aber ist undenkbar, bloß weil es unwirklich ist. Ein Grund, warum Adam fiel, läßt sich ebensowenig angeben, als sich, wenn er nicht gefallen wäre, ein Grund für sein Bestehen angeben ließe. Gott hat gewollt, daß Adam aus der bodenlosen Nacht der

Einzelheit heraus sich bestimmen solle; ebendarum ist die Bestimmung zum Bösen, das Eintreten der Sünde, grundlos. Gott hat nicht gewollt, Adam solle fallen, nicht gewollt, Adam solle überwinden, sondern: Adam solle beides können. Welches nun auch wirklich eintrat, keines war wider Gottes Willen.

Während aber Gott nicht wollte, daß Adam fiel, sondern wollte, daß er fallen konnte, oder auch nicht fallen konnte, so mußte er ja für beide Fälle verschiedene Pläne bereit haben? — Nein. Während Gott nicht wollte, daß Adam fiel, mußte er doch, daß dieser unter den zwei möglichen Fällen eintreten würde. Dies Wissen Gottes ist ebenso ewig, als sein Wollen, daß die zwei Fälle möglich seyn sollten, und wiederum ebenso ewig ist die auf die Präscienz des Falls Adams gegründete Einrichtung der Welt.

Zweiter Theil.

Die infralapsaristische Frage.

Einleitung.

Die vorige Untersuchung beantwortete die Frage, ob Gott den Fall Adams selbst gewollt habe. Die jetzt zu beginnende Forschung geschieht darüber, ob, nachdem nun einmal der Fall eingetreten ist, und alle Menschen inficirt hat, die Rettung der einzelnen aus diesem Elend von einer Willensbestimmung derselben oder von einer Willensbestimmung Gottes abhängt.

Wir betrachten nun zuerst den Zustand des gefallen Menschen und seine Befähigung zu freier Willensbestimmung, alsdann Gottes Recht, Sünder ihrem Gericht zu überlassen, oder Gottes Befähigung zu freier Willensbestimmung. Der Mensch muß zuerst betrachtet werden darum, weil man doch nur im Fall, wenn der Mensch sich als ohne freien Willen ausgewiesen hat, auf die Annahme kommen kann, Gott bestimme ihn. Denn hat der Mensch freie Entscheidung Gotte gegenüber, so kann ihn Gott nicht bestimmen.

1) Die Fähigkeit des Menschen sich zu bestimmen.

a) Was ist Selbstbestimmung?

Zuvörderst wird natürlich gefragt: was heißt sich bestimmen? eine Frage, wofür sich auch die synonyme: was ist freier Wille? setzen läßt. „Wollen ist Wahl,“ wird meist geantwortet, und die Freiheit des Willens als Wahlfreiheit zu fassen, ist eine der gewöhnlichsten Ansichten. Es ist dies aber eine philosophische Lüge, und als die Wahrheit ergiebt sich bei genauerer Untersuchung vielmehr: Willen ist der absolute Gegensatz von Wahl. Wahl ist die Möglichkeit und das Nichtseyn des Willens; der Wille vernichtet die Wahl. Wenn ich etwas will, so wähle ich es nicht, sondern ich habe es gewählt. Bei allen, den gemeinsten, wie den größten Verrichtungen der Selbstbestimmung läßt sich dies nachweisen. Das Wählen ist die Thätigkeit des vergleichenden Verstandes, der zwei oder mehrere physische Möglichkeiten in der Vorstellung aneinanderhält, die gegenseitigen Vortheile und Nachtheile abwägt, und zuletzt zu einem Resultate gelangt. Nun sagt man: da haben wirs ja; der Verstand prüft und bestimmt dann den Willen. Was durchaus nicht die Folge ist! Denn es kommt nun erst noch auf den Willen an, ob er sich für das bestimmen will, was der Verstand gewählt, erkies hat, oder nicht. Oder hätte noch keiner wider seine Vernunft gehandelt? Keiner sich seinem offenbaren Verderben in den Arm gestürzt? — Der Wille combinirt nicht; der Wille ist immer einfach; der Verstand combinirt und stellt abstrakte Möglichkeiten dar; der Wille dagegen ist stets ein reines, einfaches Thun, ein schöpferisches Setzen. Der Wille ist reine Thätigkeit, reines Ausgeschlossenseyn aller Passivität, daher der Wille nicht durch Vernunftgründe bestimmt wird, sondern

sich für das Anhören oder Nichtanhören der Vernunftgründe bestimmt. Der Wille ist reiner Inhalt, das schöpferische Hinsetzen eines concreten Inhaltes. Abstraction ist nicht im Willen. Das wodurch der Wille Wille wird, ist eben, bloß concreter Inhalt, bloß schöpferisches Setzen eines Inhaltes zu seyn. Der Wille, getrennt von seinem Inhalt, ist bloße Form.

Wenn das Pferd, welches zwischen zwei Haberhausen von vollkommen gleicher Größe, gleichweit von beiden entfernt steht, sich zum einen derselben bewegt, so ist gar keine Wahl eingetreten, denn es gab da keine Vernunftgründe, durch die es sich bestimmen lassen konnte; es war reiner Wille. (Oder: der Wille hatte dann einen rein concreten, der unmittelbaren Anschauung angehörigen, von der Abstraction nicht mehr begrifflich zu fassenden Inhalt, den vom linken Haberhausen begrifflich und eigenschaftlich nicht zu unterscheidenden rechten). — Wenn wir bei allem, was wir thun, mit hin thun wollen, erst alle übrigen Möglichkeiten zu ziehen und dann wählen sollten, würden wir nie fertig. Vieles thun wir ohne Wahl; hintennach aber kommt der reflektirende Verstand, und zeigt nach, was wir alles ausserdem noch hätten thun können, und nun scheint es, unser Wille sey ein Wählen gewesen.

Der Wille ist absolut einfach, sehen wir. Wahlfreiheit ist nicht Freiheit des Willens, sondern Freiheit vom Willen, Nichtseyn des Willens. Es ist die vom combinirenden Verstand dem Bewußtseyn vorgehaltene abstrakte Möglichkeit verschiedener Inhalte des Willens, verschiedener Thaten, als deren Thäter das Ich sich mit seiner Phantasie vorzustellen vermag. Ob diese abstrakten, für den Verstand vorhandnen Möglichkeiten auch physische oder ethische Möglichkeiten seyen, ob der Wille in sich die Möglichkeit habe, diese im Verstand vorhandnen Inhalte als seine Inhalte zu setzen, ist gar noch nicht entschieden.

(Der Trunkenbold kann sich recht gut die Möglichkeit denken, er werde einmal nüchtern zu Bette gehn, und so hat er die Wahlfreiheit heute mäßig zu seyn oder nicht. Hat er aber darum die sittliche Kraft? Der Erfolg lehrt häufig, daß diese fehlt).

Wahlfreiheit ist keine Freiheit. Die Freiheit des Willens muß, nach dem obigen schon, eine andre seyn, als die Freiheit des Wählens. Denn diese, welche, wenn sie ja Willensfreiheit genannt wird, doch nur die Freiheit zu wollen ist, eine Freiheit, die der Mensch aber stets hat (denn wir hören nie auf, zu wollen), ist eine dem Willen selbst äußerliche, fremde Freiheit. Der Wille erscheint dem Verstande frei, weil er noch inhaltslos, noch leere Form, ist. Dies ist keine Freiheit des Willens im wahren Sinn. In der wahren Willensfreiheit muß die Freiheit sich real, nicht bloß formal, auf den Willen beziehen. Der Wille muß nicht dem Verstande als noch leer in Beziehung auf eine Anzahl von Möglichkeiten erscheinen: sondern der reale, mit seinem Inhalt erfüllte Wille muß in dem Sinne frei seyn, als wir von Gott sagen, daß er frei ist. Die Freiheit Gottes besteht, wie wir sahen, darin, ewige Quelle seiner selbst zu seyn, nicht herzurühren von einem fremden. Der menschliche Wille ist nur dann ewig aus sich selbst seyend, nur dann real (seinem Inhalte nach) frei, wenn er das Ewige, Gott selbst, zum Inhalte hat, wenn er Gott liebt und will. Liebt der Mensch das endliche, die Creatur, sich selbst (er selbst als Object seiner ist auch endlich, ist der einzelne), so hat er im Willen das gewollte noch nicht erreicht; das wollende und das gewollte sind außereinander; das Wollen ist nicht reines aus sich, sondern in die Knechtschaft seines Gegenstands verkauft. Liebt er aber Gott, so hat er hiemit Gott; er ist hiemit selbst ewig; er liebt das Ewige in sich, liebt sich als den unsterblichen Got-

teshauch, genießt der göttlichen Befriedigung, der absoluten Seligkeit, des reinen zu sich in Gott, ist eben darum frei wollend.

Wir haben nun zwei Paare von Begriffen: 1) Willen und Wahl, jener eine Thätigkeit mit einfachem Inhalte ohne Reflexion und ohne Gründe, rein aktiv; diese eine Thätigkeit des combinirenden Verstandes. Dem Verstande selbst, als welcher hintennach reflektirt auf das, was noch hätte gewollt werden können, erscheint der Willen als Wahl. 2) a) Die Freiheit der Wahl, Freiheit zu wollen, d. h. wenn der Wille noch nicht, oder noch reine inhaltlose Form ist, formale Freiheit. Findet stets statt, und ist eben die Form alles Wollens. *Liberum arbitrium*. Es liegt hierin noch nicht die reale Möglichkeit, daß das Subjekt beide logisch möglichen Objekte wollen könne, sondern nur, daß zwei Objekte vorhanden sind, zwischen denen eine Wahl abstrakt möglich ist. Wird aber in die formale Wahlfreiheit die physische Möglichkeit oder ethische Befähigung des Willens, wirklich in Hinsicht auf keines der zu wählenden Objekte innerlich gebunden zu seyn, involvirt, so nennen wir es *libera voluntas*. b) Die Freiheit des Willens im realen Sinn, Wollen Gottes und in Gott, Wollen in Einheit mit dem Wollen Gottes, Freiheit in Gott, *libertas*.

Die Wahlfreiheit findet statt ohne Beziehung auf den Inhalt. Die Willensfreiheit setzt in den Willen den bestimmtesten Inhalt. Die *libera voluntas* ist ein gemachter Ausdruck für eine Beziehung irgend eines Inhaltes auf die Wahlfreiheit.

b) Der Wille des gefallenen Menschen.

Ist nun die Willensfreiheit der heilige Wille, so ist der sündliche Wille die Beraubung der Frei-

heit, der geknechtete Wille *serva voluntas* *). Die Knechtschaft dieses Willens ist nun aber nicht darin zu suchen, daß es Aufhebung der Wahlfreiheit des *liberum arbitrium*, der Aktivität wäre, denn ohne diese würde aus der *voluntas* eine *noluntas*. Die Wahlfreiheit als Form des Willens bleibt, d. h. auch wenn die *serva voluntas* sich für etwas entschieden hat, kann der reflektirende Verstand hinterher andre Dinge aussuchen, für die sie sich ebenfalls hätte entscheiden können. Wenn der Mörder den Mord begangen hat, sagt man: er hat ihn mit Willen gethan; er hätte ihn auch unterlassen können. Fragt sich nun aber, ob auch die reale, d. h. auf irgend einen bestimmten Inhalt bezogene Wahlfreiheit, die *libera voluntas*, die ethische Möglichkeit des Willens selbst, sich für ein oder das andre zu entscheiden, bei der *serva voluntas* statffinde, ob also diese, die bereits einen bestimmten Inhalt hat, auch in sich die Fähigkeit habe, sich für einen andern Inhalt zu entscheiden, so wird die Antwort anders lauten. Ein Wille, welcher nicht Gott zu seinem Objekte hat, sondern die Creatur, welcher das endliche liebt, das ewige haßt, ein solcher Wille will zwar immer böse seyn, und sein verständiges Bewußtseyn sagt: Du könntest auch das Gegentheil wollen, (und das Gewissen: Du sollst es sogar); allein daraus folgt nicht, daß ein solch böser Wille wirklich in sein eigenes Gegentheil umschlagen könnte. Ein heiliger Wille bleibt heilig, ein böser bleibt böß. Mit der *serva voluntas* geht nicht das *liberum arbitrium*, aber wohl die *libera voluntas* verloren **).

*) Genauer sollte er, als reiner Gegensatz von *libertas* (nicht von *libera voluntas*) *servitudo* heißen.

**) Und hier erscheint der Name *serva voluntas* statt *servitudo* gerechtfertigt, indem sich das Gegentheil von *libertas* nun auch als Gegentheil von *libera voluntas* herausstellt.

Es ist dies sonnenklar. Das *liberum arb.* ist die Form des Willens, die *serva vol.* oder die *libertas* sind das wirkliche Vorhandenseyn eines bestimmten Inhalts, die *libera voluntas* die Möglichkeit aller denkbaren Inhalte. Wo der Inhalt schon bestimmt ist, fällt letzte Möglichkeit weg. Denn es leuchtet ein, daß der Wille, wenn er gleich im *liberum arbitrium* Freiheit hat, bald diese bald jene Einzelheit zu wollen, doch seinen absoluten Inhalt, wo es ein entweder oder gilt, d. h. gut oder böse, nicht zu verändern vermag. Wer Gott nicht will, kann unmöglich Gott wollen. Und umgekehrt ebenso.

Es zeigt sich nun auch, daß der Wille nur zweierlei Inhalt haben kann, entweder er ist auf Gott gerichtet, oder er ist auf irgend etwas anderes gerichtet, auf ein endliches. Im erstern Fall ist bei allen einzelnen Entschlüssen immer Gott der letzte Zweck der Handlung und das eigentlich gewollte. Man liebt dann alles um Gottes willen, und das, was man in jedem Objekt liebt, ist Gott.

Wir müssen nun aber für diejenigen, welche der im ersten, supralapsaristischen Theile durchgeführten Ansicht beipflichten, noch einen Rückblick thun, und den Schein eines Widerspruchs entfernen. Wir sahen nämlich so eben, daß ein heiliger Wille unmöglich unheilig, ein unheiliger unmöglich heilig werden könne. Dagegen war im ersten Theil behauptet, Adam sey mit heiligem Willen geschaffen worden, und in der Versuchung unheilig geworden. Wir nahmen also eine *libertas* zugleich und *libera voluntas* an.

Indeß der Widerspruch löst sich, wenn wir uns erinnern, daß die vermeintliche *libertas* des Adam nach dem, was wir oben im ersten Theil von ihr sagten, nichts weniger, als eine *libertas* war. Adam, sagten wir, hatte den heil. Geist noch nicht. Er liebte Gott,



aber ohne Bewußtseyn, ohne ihn lieben zu wollen. Also genau ausgedrückt: Adams Wille hatte einen Inhalt (Liebe zu Gott), aber der Inhalt war nicht Produkt des Willens, sondern anerschaffen. Mit andern Worten. Der Wille hatte sich nicht bestimmt aus sich, sondern war nur von Gott bestimmt, sich so zu bestimmen. Eine wahre libertas bestimmt sich zugleich aus sich. Der Impuls, der den Adam zur Heiligkeit trieb, war nicht unter der Form des *liberum arbitrium*. Er liebte Gott ohne noch frei in Gott zu seyn. Hierzu gehörte, daß das Lieben unter der Form des *liberum arbitrium* geschah, während Adams *liberum arbitrium* sich nur auf seine äußerlichen Handlungen bezog. Es mußte die Wahl, d. h. Bewußtseyn verschiedner Möglichkeiten im Verstande stattfinden, also Wissen von gut und böß im Verstande, was die Wirkung der Versuchung war, welche ja eben darin bestand, daß die Schlange in Eva's und Adams Phantasie und Verstand die Vorstellung brachte vom Essen der Frucht, d. h. von einer Handlung des Ungehorsams. Erkenntniß des Gegensatzes von gut und böß war dies Wissen mit dem Verstande noch nicht; sie folgte erst nach der That). — In der Versuchung war also *libera voluntas*. Allein nach der Versuchung, nachdem des Menschen Wille unter der Form des Willens sich einen Inhalt angeeignet hat, kann von *libera voluntas* nicht mehr die Rede seyn.

Für die *infralapsarische* Zeit behalten wir also nur die beiden Begriffe des *liberum arbitrium* und der *serva voluntas* übrig.

Doch bleibt hier noch eine Frage: Werden Adams Nachkommen mit einem *servum arbitrium* geboren? — Man könnte denken, wie Adam den Impuls zur Heiligkeit nicht von sich hatte, und deswegen der libertas ermangelte, so ermangelten diese des eigentlichen ser-



vum arbitrium's, da der Impuls zum bösen ein fremder wäre. Es hat dieß auch seine Richtigkeit. Aber daraus, daß aus unbewusster Heiligkeit Uebergang in die Unheiligkeit möglich ist, folgt gar nicht, daß aus unbewusster Bosheit eine Erhebung in die Heiligkeit bei dargebotner Wahl stattfinden könne. Das Erwachen des Gewissens ist das Erheben der unbewussten Sünde zur bewussten. Hier ist darum keine libera voluntas, weil die Sünde ein rein negatives, das rein selbsttätige ist, was wesenhaft da ist auch bei fehlendem Bewußtseyn, während die Heiligkeit, um vollkommen und wahre Freiheit in Gott zu seyn, eine bewusste seyn muß.

Also die *serva voluntas*, die selbsttische Richtung, findet statt bei allen Menschen nach dem Fall, und es ist keine Möglichkeit da, umzuschlagen. Die libera voluntas ist verloren, und der erste Schritt zum Heil kann nicht vom Menschen, sondern muß von Gott ausgehen.

c) Die Selbstbestimmung im Verhältniß zur Gnade.

Nun geht aber von Gott dieser erste Impuls aus, und es fragt sich nun nur, wie der also von Gott afficirte Mensch sich weiter verhalte. Ehe wir letzteres betrachten, schenken wir auch dem ersteren noch einige Aufmerksamkeit.

a) Die *gratia praeveniens*.

Der erste, von Gott ausgehende Impuls wird im allgemeinen *gratia praeveniens* genannt. Es soll damit gesagt werden, daß hier Gott noch die alleinige *caussa efficiens* sey.

Wir wissen, sie findet Statt in Beziehung auf ein historisches Faktum*), auf das Erlösungswerk Christi,

*) Die Erlösung hat die beiden Seiten, ewig und histo-

und sie selbst ist nichts anderes, als die Wirkung des heiligen Geistes, welche zu ihrem Resultate Annahme der dargebotnen Gnade von unserer Seite hat. Es ist nun häufig behauptet worden, daß der sündige Mensch in sich selbst noch Kraft genug habe, die dargebotene Gnade anzunehmen. Man sagt: „Allerdings kann sich der Sünder nicht selbst erlösen oder versöhnen, allein er hat die Kraft, das dargebotne Heil entweder anzunehmen oder zurückzustossen.“ Daß er die Kraft zum zurückstoßen hat, kann nun natürlicherweise gar nicht geleugnet werden; im Gegentheil muß eine jede *serva voluntas* allerwärts die dargebotene Gnade zurückstoßen, und jeder Sünder stößt sie fortwährend zurück. Aber eben darum und in Einklang hiemit ist zu leugnen, daß ein Sünder natürliche Kraft habe, die Gnade anzunehmen. Die, welche das entgegengesetzte behaupten wollen, müssen das Annehmen der Gnade für eine nicht gute, sondern *adiaphore* Handlung erklären. Daß dies falsch sey, ergiebt sich, wenn wir das Wesen der Gnade selbst in's Auge fassen.

Die dargebotene Gnade besteht in der Erlösung von dem Zustande, in welchen der Mensch nach allen seinen geistigen und leiblichen Vermögen durch die Sünde versetzt ist. Die Sünde selbst ist zwar eine

risch zu seyn. Ewig ist sie, dem eignen Wesen nach, als Wiederherstellung der primitiven Sittlichkeit, und hienach ist Christus der in der Form der Menschheit erscheinene Gott, die erscheinende Heiligkeit, der absolut sittliche Mensch, als Ideal, und als Objekt unsrer Liebe. Historisch ist die Erlösung, als gegen die nur als historisch vorhandne Sünde ankämpfend, welche nur in der Zeit bekämpft wird, und hienach ist Christus der, an welchem der Fluch und das Unheil der Sünde, gegen seine Heiligkeit ankämpfend und sich concentrirend, sich vollendet, der nicht für seine Schuld sondern für uns leidende, als Gegenstand unsers Glaubens.

Qualität seines Willens, und so könnte mit Besserung des Willens die Erlösung fertig scheinen. Allein da auch das Gefühl insicirt und aus einem Fühlen der eignen Ewigkeit und Seligkeit in Gott ein Gefühl des Zwiespalts zwischen dem unendlichen Geist und den endlichen Gegenständen der sündlichen Lust, also ein Gefühl der Verdammniß geworden ist, so muß, ehe Liebe zu Gott eintreten soll, erst die Furcht getilgt seyn, und die Erlösung ist zunächst Versöhnung der Schuld. Hierin ist nun die Möglichkeit der Heiligung des Willens gegeben, und endlich folgt aus der Richtung des Willens auf Gott als alleiniges Objekt das Anschauen aller andern Objekte in Gott, die absolute Erkenntniß.

Ist dies die objektive, dargebotene Gnade, die frohe Botschaft von Christo, dem Lamm Gottes, Schlangentreter und Licht der Welt, so ergiebt sich, daß das subjektive Annehmen dieser Gnade ein Begehren derselben und Gefallenfinden an derselben voraussetzt, mithin einen bereits guten bekehrten Willen. Das Annehmen der Gnade ist etwas gutes. Ein Herz, welches die Gnade annimmt, ist folgendermassen beschaffen. Es fühlt tiefes Leid, Gott betrübt zu haben; denn es liebt ihn schon. Es möchte ihm gerne gehorchen; denn es weiß die Sünde schon als ein feindliches, verhaßtes; es sieht schon in Demuth den Rathschluß Gottes als eine unbegreifliche Weisheit an; denn es erkennt seine eigne Blindheit. — Wie dagegen ist ein Sünderherz in seinem natürlichen Zustande? — Es sündigt, fürchtet sich deshalb vor Gott; weil es aber noch bloße Furcht, und keine Liebe darin ist, will es sich vor Gott verstecken, und bedient sich dazu des feigen Deckmantels der Menschenweisheit und Selbstgerechtigkeit, und verschmäht das Kleid des erwürgten Lammes. Das ist der ganze Unterschied. Plus und minus, schwarz und weiß, Licht und Finsterniß; größer ist der Unterschied nicht! Nur

absolut, sowie der früher betrachtete absolute Gegensatz von gut und böse.

Das Annehmen der Gnade ist eine gute Handlung. Der sündliche Wille kann sie nicht thun. Gott thut sie durch seinen heiligen Geist. *Gratia praeveniens*. — Zwar hat der Mensch nach dem Fall auch ein Gewissen, d. h. das Gefühl, Unrecht zu thun, das Schuldgefühl selbst, das Gefühl des ewigen Gotteshauchs, daß für den ewigen Seligkeitsdurst im egoistisch = endlichen keine Stillung zu finden ist, sondern nur in Gott. Aber dies ist ein Gefühl, welches die Teufel auch haben; denn sie zittern. Der Wille wird nicht heilig davon, daß ich weiß, er sey gottlos. Gott muß an unserm Willen wirken.

Dies geschieht in mannichfacher Form. Theils schließt sich die *gratia praeveniens* an das Gewissen an, und die Mahnstimme wirkt einen Schrecken, in welchem der Sünder die hochmüthig abgewiesne Gnade, seine Selbstgerechtigkeit brechend, lieben lernt, theils schließt sie sich an Predigt des Leidens Christi an, theils an Lebenserfahrungen. Das Wesen ist immer dasselbe. Der Wille liebt Gott. Darum wird aus dem todten Schrecken des Gewissens, den der Sünder zu verschrecken suchte durch Zerstreuung, jetzt lebendige Buße und Kampf und Thränen und Ringen mit Sehnsucht, dem der Sünder in göttlicher Traurigkeit nachhängt. — Daß der Wille Gott jetzt liebt, und vorhin doch haßte, das ist eben, daß es nicht Bestimmung des Willens, sondern schöpferische Wirkung Gottes war. Denn jeder Wille, der Gott liebt, ist selbst Gott (heiliger Geist), und zwar ist der heilige Geist, der ewige sittliche Geist, nicht das vom endlichen Wesen in der Zeit producirt; sondern das, daß das endliche Wesen nun in der Zeit heiliger Geist wird, ist das vom ewigen heiligen Geist producirt.

β) Die gratia cooperans.

Von nun an sind zwei Wege möglich. Entweder: Gott giebt durch solche schöpferische Wirkung dem Menschen die libera voluntas zurück, oder: er giebt ihm die libertas. Wie unmöglich das erstere sey, sollte gar nicht nachgewiesen zu werden brauchen. Die libera voluntas ist ein Wille, welcher die ethische Möglichkeit und Kraft hat, sich für verschiednerlei (natürlich für Gegensätze, die einander ausschließen, und nicht bloß für adiaphore Aeußerungen ein und derselben ethischen Richtung) zu entscheiden. Adam vor dem Fall hatte die libera voluntas. Denn er hatte ein liberum arbitrium, d. h. Wahlform des Willens, und daneben hatte er Liebe zu Gott, mithin noch keine positive Sünde; beides aber war außereinander; die Heiligkeit einerseits war unbewußt, anerschaffen, nicht inhärirendes Produkt des liberum arbitrium (weil der Unterschied von gut und böß noch nicht im wählenden Verstande war), und das liberum arbitrium andererseits war nur auf ethisch = adiaphore Thätigkeiten bezogen. Es war also noch die Möglichkeit vorhanden, den Gegensatz von gut und böß, sobald er im Verstand aufrat, auf das liberum arbitrium, und dies umgekehrt auf jenen Gegensatz zu beziehen. Diese Möglichkeit, die Möglichkeit einer alsdann eintretenden Entscheidung, war libera voluntas. Wie ganz anders aber ist es bei der gratia cooperans! Der Gegensatz von gut und böß ist im Verstande vorhanden, und deshalb bereits auf das liberum arbitrium bezogen; d. h. der Sünder will das Böse mit Bewußtseyn, und während ihm sein Gewissen sagt, daß es böse ist. Er will es nicht instinktmäßig, sondern der Verstand sagt ihm: „Du könntest auch anders handeln.“ Das liberum arbitrium (die Form des Willens) ist nicht mit der libera voluntas verloren. Ebenso will der, in welchem die gratia praeueniens schöpferisch wirkte, mit Bewußtseyn

das Gute. Der heilige Geist ist sich seiner im Ich des Befebrten, ja als das Ich des Befebrten, bewußt (der neue Mensch). Mit der Befehrung hört das Gewissen nicht auf. Andererseits ist das liberum arbitrium auf den Gegensatz von gut und böß bezogen. Nicht mehr findet, wie bei Adam vor dem Fall, bloß Wahl zwischen adiaphoren, physischen Handlungen statt, sondern der Inhalt ist hier entweder die Liebe oder der Haß Gottes, und zwar ist dieser Inhalt stets ein gegeben, beim Unbefebrten die aus der libera voluntas bei der Versuchung gekommene Sünde, beim Befebrten die von der gratia praeveniens gewirkte Heiligkeit. Hat also der Mensch nach dem Fall, der Befebrte, wie der Unbefebrte, bereits einen bestimmten Inhalt seines Willens, so ist keine libera voluntas vorhanden, die nur dann stattfindet, wenn ein bisher unbewußter Gegensatz im Verstand auftritt, der nun auf die Wahlform des Willens bezogen wird. — Resultat: Die gratia praeveniens bewirkt keine libera voluntas.

Sie bewirkt libertas. Der heil. Geist wird zum Ich des Befebrten, und das Ich des Befebrten wird heiliger Geist. Es wäre aber so mit der gratia praeveniens das ganze Werk der Heilsaneignung vollendet, wenn nicht das Fleisch noch dawäre, die durch die Sünde selbst dem Geist entfremdete, aus seiner Herrschaft emancipirte Masse. Das Fleisch ist, eben weil es ein anderes als das Ich, ein fremdes, geworden, nicht sogleich mit dem Ich geheiligt; sondern das Subjekt soll dies sein Objekt beherrschen. So erscheint die gratia praeveniens als gratia cooperans. Der heil. Geist macht uns stets von Moment zu Moment freier, nämlich immer mehr frei in Gott und frei von der Sünde. Und selbst wenn wir straucheln, läßt dies der heil. Geist nur darum zu, um unsre Buße oder was nur die positive Seite davon ist, unsern Glauben, also unsre Sehnsucht nach dem Heil und Frieden in

Gott, neu zu beleben. Denn die Formen, unter welchen die Liebe zu Gott oder Heiligkeit oder Sittlichkeit (was ja dasselbe ist) während dieses Kampfes von der gratia cooperans gewirkt wird, sind a) der Glaube, Liebe zu Gott, die da trachtet, geliebt zu werden, also Liebe zu Gott auf das Gefühl bezogen, die es nicht erträgt, Gottes Zorn zu fühlen, b) Liebe selbst, als reine Willensrichtung c) Hoffnung, Liebe auf die Erkenntniß bezogen, die bereits alles in Gott schaut, und somit in verklärtem Lichte.

Die Cooperanz ist also nicht eine Theilung der Causalität zwischen unserem und Gottes Willen, sondern die Causalität kommt Gotte allein zu und zwar in ewig schöpferischer Weise. Der ewige heilige Geist erscheint im zeitlichen Zustand; nicht wird er in der Zeit producirt vom Menschen, auch nicht, wie ein äußeres Kleid durch Wahlbestimmung als ein Gnadengeschenk erworben oder herbeigezogen. Erstes wäre pantheistisch, letztes (die lutherische Ansicht) setzt eine persönliche Trennung zwischen dem Gläubigen und dem heiligen Geist, und leugnet — ganz gegen Joh. 17, 21. — daß der Gläubige heiliger Geist wird, und nicht bloß der heilige Geist an oder in ihm ist. — Wir erhalten also keine Wahlfreiheit, sondern Gottesfreiheit, Freiheit von der Sünde. Gott der heilige Geist wird zu dem Ich des einzelnen Befeierten, und dieser wird heiliger Geist. „Sieh, daß sie alle eins werden, gleich wie du, Vater, in mir, und ich in dir.“

Nachdem wir die gratia praeveniens und die gratia cooperans betrachtet haben, fragen wir nach der Resistibilität beider. Nimmt man an, die gr. praev. sey irresistibilis, so muß man ja wohl dem Menschen die Kraft absprechen, der Gnade zu widerstehen. Nun sahen wir aber, daß alle Menschen der Gnade nicht nur widerstehen können, sondern wirklich wider-

stehn und widerstehn müssen. Hieraus folgt, daß die objektive Gnade nicht nur eine *gratia resistibilis* sondern sogar eine *gratia cui resistitur* ja eine *gratia nunquam irresistibilis* ist. Allein es folgt eben daraus, daß alle Menschen in Ewigkeit fort der Gnade widerstehen würden, wenn der heil. Geist ihnen nicht mit schöpferischer Allmacht eine andere Richtung gäbe. Auch dieser Wirkung des heil. Geistes ist die natürliche Willensrichtung entgegengesetzt. Sobald nun aber der heil. Geist den Willen umgeschaffen hat, was, wie wir sehen, nicht von einer Wahl des Menschen abhängt, ist die *gratia praeveniens* eingetreten, und diese, vom Standpunkt des Befehrten aus betrachtet, ist rein historisch, rein aktuell, und weder *resistibilis* noch *irresistibilis*, überhaupt gar keine Möglichkeiten involvirend, sondern als bloße Wirklichkeit eingetreten, unbegreiflich, zum Dank als gegen ein unverdientes Gut auffordernd. Und da auch im weiteren Verlauf der Entwicklung des neuen Menschen keine Wahl von Seiten des Menschen mehr eintritt, so ist auch die *gratia cooperans*, welche dem gewirkten Glauben die Qualität der *perseverantia* ertheilt, von allen Bedingungen menschlicherseits unabhängig, für den Menschen rein wirklich. Die Möglichkeit und Nothwendigkeit liegt ganz auf Seiten Gottes. Hiemit werden wir auf die andere Seite der Frage gewiesen, worin wir die Befähigung Gottes betrachten, den menschlichen Willen zu bestimmen.

Resultat des bisherigen ist: Der Mensch in seiner Trennung von Gott hat und erhält keine Kraft, sich zur Annahme der Gnade zu bestimmen.

2) Die Befähigung Gottes, den Menschen zu bestimmen.

In der vorhergehenden Untersuchung waren wir ausgegangen von dem allgemeinen Zustand der gesalzenen Menschheit. Die Frage wäre hiedurch erledigt, und man könnte sich füglich bei dem gewonnenen Resultate beruhigen, wenn nicht zu dem allgemein gültigen Gesetz der Art, wie die Annahme der Gnade bewirkt werde, eine Erfahrung träte, daß das ganze Gesetz nur in speciellen Fällen zur Anwendung käme. Wir sahen, der Mensch kann aus eigener Kraft nicht zum Glauben an Christum gelangen. Wo irgend einer zum Glauben gelangt, ist es Wirkung Gottes. Nun tritt die Erfahrung ein, daß diese Wirkung Gottes sich nicht an allen, sondern nur an einzelnen Menschen zeige. Hiedurch fühlt man sich zu der Frage gedrungen, welches Recht, welche Befähigung Gott habe, einige Menschen zum Glauben zu bestimmen, andere in ihrem Unglauben zu lassen. Es sind hierüber verschiedene Hypothesen aufgestellt, die wir nun zu betrachten haben.

A) Die Hypothese des absoluten Universalismus.

Diese Hypothese löst nicht die Schwierigkeit, sondern leugnet dieselbe. Es wird zugegeben, daß Gott allein den Menschen zum Glauben bestimme, ohne Bedingungen, die von Seiten des Menschen zu erfüllen wären. Allein es wird der Erfahrungssatz, daß diese Wirksamkeit Gottes sich nur an einzelnen erweise, geleugnet, und behauptet, Gott mache alle Menschen ohne Ausnahme selig.

Diese Hypothese widerspricht nun erstlich der Erfahrung, daß Viele unbekehrt, ja mit Lästerung im Mund oder mitten in Ausübung eines Lasters sterben. Diese Erfahrung zu entkräften, nimmt man eine Mög-

lichkeit der Bekehrung nach dem Tode an, in direktem Widerspruch gegen Luc. 16, 26. und 31.; 23, 43., und ebenso in Widerspruch gegen die ganze christliche Dogmatik, welche einen Kampf mit dem Unglauben ebenso wie eine Möglichkeit zu glauben nur im Fleischesleben annehmen kann, indem nach der Zerreißung von Seele und Leib das absolute Entweder-oder des Gegensatzes von gut oder böß sich realisirt.

Die Hypothese widerspricht zweitens allen den Schriftstellen, welche der ewigen Seligkeit eine ewige Verdammniß und den Erwählten Verworfenen gegenüberstellen (Matth. 24, 40.; 25, 33. u. 41. u. 46.; Röm. 9, 18. u. 22.). Hiegegen führt man nun Stellen an, wie Röm. 11, 26. und 32.; 1 Cor. 15, 28. Allein Röm. 11, 32. hat man nur falsch übersetzt; es heißt nicht *πάντας* sondern *τοὺς πάντας*. Paulus sagt, Gott habe das ganze Volk Israel als ein Ganzes verworfen, um sich einst des ganzen Volkes in Masse wieder zu erbarmen. Es ist nur der Gegensatz von der Verwerfung einzelner Juden und der des ganzen Volkes. Da es auffallend war, daß gerade das erwählte Volk so durchaus und in Masse ungläubig war, zeigte Paulus, zu welchem Zwecke Gott dies wolle, nämlich, daß die Masse der Heiden zuerst und alsdann durch diese die Juden in Masse bekehrt werden sollten. In der Stelle 1 Cor. 15, 28. aber wird daraus, daß selbst der Sohn dem Vater unterthan seyn und die Herrschaft übergeben werde, gefolgert, Gott werde alles in allen seyn. Verstehet man nun letztern Ausdruck so, als sey damit ausgesagt: Gott werde die Herzen aller Wesen erfüllen, so ist dies eine conclusio, die sich aus den übrigen Prämissen gar nicht folgern läßt. Denn in den Prämissen ist nur davon die Rede, daß die specielle Wirksamkeit des Sohnes in der Getrenntheit vom Vater (vgl. Matth. 27, 46.) dann völlig vollendet seyn werde, daß die in der Schöpfung, Erlösung und Heili-

gung der Welt auseinander getretene und persönlich sich verklärende Trinität nun zur ewigen Ruhe in sich zurück gekehrt seyn werde, daß alles geschehen seyn werde, was Gott mit der Welt beschlossen habe. Hieraus kann nun nicht gefolgert werden, daß Gott beschlossen habe, alle selig zu machen.

B) Der Partikularismus.

Daß nur ein Theil der Menschen zum Glauben und hiemit zur Seligkeit gelange, wird vorausgesetzt und als wahr angenommen. Es handelt sich nun darum, welches Recht Gott habe, einzelne Menschen ihrem Elend zu überlassen, und nur einen Theil zur Annahme der Gnade zu bestimmen.

a) Hypothese der Präscienz.

Nicht Gott ist es, der die Menschen zur Annahme des Heiles bestimmt, sondern der Mensch bestimmt sich selbst in Wahlfreiheit zu der Annahme oder Nichtannahme; Gott sieht dies nur von Ewigkeit voraus, und beschließt von Ewigkeit, daß die, von welchen er vorherseht, sie würden das Heil annehmen, selig, die, von welchen er vorherseht, sie würden es nicht annehmen, verdammt werden sollen. Gottes Beschluß ist hier bedingt durch eine freie Willensbestimmung des Menschen. Man hat diese Hypothese die der *praedestinatio ordinata* genannt; Gottes Beschluß sey nicht ein aller vernünftigen *ratio* ermangelnder, sondern Gott habe bei seiner Verurtheilung zur Seligkeit oder zur Verdammniß einen vernünftigen Grund, nämlich das Verhalten des Menschen. Es ist hiebei nur das eine zu bemerken, daß Gott allenfalls auch noch andere vernünftige Gründe haben könnte, die eben nicht in der Wahlbestimmung des Menschen lägen, daß also der Begriff einer *praedestinatio ordinata* noch andre Hypothesen außer der der Präscienz umfaßt. Daß die *praedesti-*

natio keine inordinata ist, daß Gott nicht ohne ratio prädestinirt, ist gewiß.

Die Hypothese der Präsciencz kömmt unter dreien verschiedenen Gestalten vor, je nachdem man dem Menschen alle oder nur etliche Wirksamkeit bei der Annahme der Gnade läßt. Wir betrachten nun diese einzelnen Formen.

α) Die Präsciencz der Werke.

Gott sah von Ewigkeit voraus, welche Menschen sein Gesetz erfüllen würden; diese prädestinirte er zur Seligkeit. So lautet diese Hypothese in ihrer größten Form. Sie ist durchaus außerchristlich, indem sie auf die geschehene Erlösung fürerst gar keine Rücksicht nimmt, und gar nicht von einer Wahl zwischen Annahme oder Nichtannahme der Gnade handelt, sondern von einem Thun des Gesetzes.

β) Die Präsciencz der Wiedergeburt.

Die synergistische Hypothese, wie sie Melancthon besonders aufstellte. Leugnung der gratia praeveniens. Der sündige Mensch habe Kraft genug, das dargebotene Heil anzunehmen oder zu verwerfen *). Es wird hier das Annehmen der Gnade für ein adiaphoron erklärt, was schon oben widerlegt wurde.

γ) Die Präsciencz der Perseveranz.

Die Luther'sche Kirche hat die Präsciencz der Wiedergeburt oder den Synergismus verworfen; sie will

*) Manche reden sich hinaus, der Mensch habe zwar nicht Kraft, das Heil anzunehmen, wohl aber es zu verwerfen. Hat er aber nur Kraft es zu verwerfen, so folgt, daß er es stets verwerfen wird, und daß, wo er es nicht verwirft, das nichtverwerfen oder annehmen nicht aus seiner Kraft abzuleiten ist. Dies ist dann, was wir sagen.

nichts wissen von einer Kraft, die dem gefallenem Menschen geblieben wäre, die Gnade anzunehmen; auf das bestimmteste spricht sie sich hierüber aus *); zugleich aber will sie doch die Prädestination gegen eine Präscienz umtauschen (oder was dasselbe ist, die Prädestination abhängig seyn lassen von einer Präscienz), und dies gelingt ihr durch die Annahme, daß der Mensch durch die wiedergebährende *gratia praeveniens* seine Freiheit wiedererhalten habe, und sofort entweder im Glauben beharren, oder abfallen könne **). Die Freiheit wird als *libera voluntas*, nicht als *libertas*, gefaßt. Die Cooperanz ist ein Getheiltseyn der Wirkung Gottes und des Menschen.

Wir haben oben die Unmöglichkeit und Undenkbarkeit einer solchen Annahme genugsam erwiesen. Der *ἄνθρωπος φυχικός*, der durch die Sünde ein *ἄνθρωπος χοϊκός* geworden, wird in Christo nicht wieder ein *ἄνθρωπος φυχικός* sondern ein *ἄνθρωπος πνευματικός*, dasselbe, was er geworden wäre, wenn er im Kampf der Versuchung anstatt zu fallen gesiegt und seine instinktmäßige Unschuld zu einer bewußten Heiligkeit erhoben hätte. Oder welcher Christ wird sagen: „Ich habe die mir geschenkte Gnade durch alle Versuchungen des Fleisches hindurch treu bewahrt?“ Wird der Christ nicht vielmehr, wenn Anfechtungen zur Sinnenlust oder zur Eigengerechtigkeit und Eitelkeit über ihn kamen, und er sie mit aller Kraft seines Willens überwunden und seinen Glauben bewahrt hat, dann also sprechen: „Herr, ich danke dir, daß du mir den Sieg gegeben hast. Ich für meine Person konnte nichts, als dich verleugnen, dich gegen eine Hand voll Sinnenlust verkaufen, dich mit meiner Eitelkeit und Werkgerechtigkeit lästern. Ich habe es nicht verdient, daß du dich meiner annahmst.“

*) Form. Conc. Epit. II, 2. Rej. und 4.

**) Sol. decl. XI, 4. Siehe darüber im Schluß.

Wenn du mich meiner — meiner Sünde überlassen hättest, ich dürfte nicht klagen; denn ich habe im Himmel gesündigt und vor dir; ich bin nicht werth, daß ich dein Sohn heiße.“ Es sind zwei Ich's im Christen; ein Ich des Fleisches, was vorher sein Ich war, nun aber ihm selber fremd und ein Nichtich ist, und das Ich des neuen Menschen, in Einheit mit der Person des heiligen Geistes und hiedurch mit der Person Christi. Letzteres ist eine Saite, auf welcher der Geist Gottes spielt, eine Form, unter welcher der Geist Gottes existirt.

Eine Wahlfreiheit aber in dem Erlösten ist ein Unding. Es läßt sich auch Röm. 9 unter keiner Bedingung damit vereinigen. Wir haben dies Capitel nun genauer zu betrachten.

Paulus bedauert, daß gerade das Volk, welches von jeher Träger der in Christo vollendeten Offenbarung Gottes gewesen, das Volk des Bundes und der Verheißung, nun Christum von sich stieß, und daß (R. 4) so diejenigen, denen zunächst die Verheißung gegeben sey, sich derselben verlustig machten. Der Gedankengang ist nun, scharf gefaßt, folgender. „Dadurch, daß sich jetzt so viele Israeliten der Gnade untheilhaftig machen, wird die Verheißung, daß das Volk Israel als Volk (in Masse) solle Bundesvolk werden, nicht erfüllt.“ Diesen Satz erläutert nun der Apostel so, daß er das fleischliche Israel scheidet von dem Israel der Verheißung. Wenn Gott, sagt er, dem Volk Israel die Verheißung gab, so meinte er hiemit nicht die als leibliche Nachkommen Abrahams geborenen, sondern die geistigen Abrahamiden. Der Umfang des geistigen Israels ist kleiner, als der des leiblichen. „Nicht alle, die von Israel sind, sind Israeliten.“ Dies wird nun an Beispielen aus der Geschichte nachgewiesen. Der Satz, daß Isaac allein unter Abrahams Nachkommen zum „Kinde“ angenommen sey, soll zeigen

„daß nicht diejenigen Gottes Kinder sind, welche nach dem Fleische Kinder sind, sondern welche im Sinne der Verheißung Kinder sind.“ Der Gedanke ist also: Das Israel, welches Gott zur Kindschaft annehmen will, ist nicht das fleischliche Israel, sondern der Complex derjenigen Personen, die von Gott Verheißung (nämlich, daß sie persönlich Kinder Gottes werden sollten, daß der Segen des subjektiven Heilsbesitzes auf sie übergehn sollte) empfangen haben.“ Im folgenden ist derselbe Fall, und es ist nun auch gesagt, „daß diese Verheißung sich nicht an gute Werke der einzelnen Personen knüpfe.“ Es ist also hier die Theorie widerlegt, welche wir oben als „Präscienz der Werke“ bezeichnet haben.

Es handelte sich hiebei auch durchaus nicht bloß um eine typisch-symbolische Stellung, sondern darum, wer der ferneren Offenbarungen Gottes, ja des Segens Gottes gewürdigt werden, wer in die Nacht des Heidenthums verstoßen werden solle, und das ist denn doch wohl ziemlich soviel, als Seligkeit und Verdammniß.

Das Resultat wenigstens, welches Paulus R. 16 zieht, ist kein anderes, als daß Gottes Prädestination der einzelnen zur Seligkeit oder Unseligkeit (daß es sich — auch in der Rußanwendung noch besonders — hierum handle, erweist das folgende Beispiel Pharaos R. 17 sammt dessen Anwendung R. 18) nicht abhängig sey von einer Präscienz der Werke.

Dies alles zugegeben, kann man nun aber sagen: Wohl, auf die Werke nimmt Gott keine Rücksicht bei seiner Wahl, wohl aber auf das gläubige Annehmen der Gnade, oder auch: auf das Verharren im Glauben. Man kann also zugeben, daß die Präscienz der Werke von Paulus geleugnet werde, aber dabei die Präscienz des Glaubens retten wollen. Allein auch diese erweist sich als unhaltbar, aus der Art,

wie Paulus jene widerlegt. Er stellt nicht dem Verdienst der Werke das Annehmen des Verdienstes Christi gegenüber (B. 12) sondern die Gnade des Berufers. Er sagt nicht: „Nicht aus Verdienst der Werke, sondern weil er wußte, wer die Gnadenverheißung annehmen werde;“ vielmehr macht er die reine „Gnade des Berufers“ zum Motiv der Wahl. — Hiegegen läßt sich sagen: „Paulus führt eben den Gegensatz nicht nach allen Beziehungen durch, sondern nur nach einer einzigen. Er stellt nur der Werkgerechtigkeit das gegenüber, daß es sich um eine Gnade handle.“ — Gesezt, es sey dies so, so ist nun aber das folgende B. 15 — 18 sonnenklar. Der ganze Einwurf B. 14 ist undenkbar, wenn Paulus vorher nichts gesagt hatte, als: Auf Werke nimmt Gott keine Rücksicht, sondern er hat ein Gnadeninstitut gegründet.“ Daß man nicht durch Werke, sondern durch den Glauben gerecht werde, hatte Paulus Cap. 4 — 8 klärllich bewiesen. Wenn er Cap. 9, B. 12 sagte: Keiner wird gerecht (und der Erwählung würdig) durch Werke, sondern nur durch Annahme der Gnade, so war es ein reiner Unsinn, wenn jemand der ep. 4 — 7 gelesen hatte, einwarf: „Ist denn das nicht ungerecht von Gott?“ — Aber wir wollen einmal annehmen, der Apostel habe sich B. 14 einen so thörichten Einwerfer fingirt; paßt denn nun aber B. 15 als Antwort zu einem solchem Einwurf? B. 15 erklärt er ja nicht, warum die Werke unzureichend, Gott also nicht ungerecht sey, wenn er Glauben verlange, sondern er sagt: Gott habe Macht, sich zu erbarmen, weiß er wolle. Es wird hier alle von Seiten des Menschen zu erfüllende Bedingung ausgeschlossen. Also war auch die Frage B. 14 ausgegangen von der Verwunderung darüber, daß Paulus B. 12 dem Verdienst der Werke nicht eine andre von Seiten der Menschen zu erfüllende Bedingung, sondern lediglich die Gnade Gottes entgegensezte. Wir haben also

hier nicht die Frage, ob man durch Glauben an die Gnade oder durch Verdienst der Werke gerecht und der Erwählung würdig werde, sondern die Frage, ob Gott, wenn er den Glauben in diesem wirke und erhalte und in dem anderen nicht, dabei auf irgend ein Thun von Seiten des Menschen Rücksicht nehme oder nicht. Den Schlussstein bilden *aperta verba*: „So erbarmt er sich nun welches er will, und verstocket wen er will.“ Der reine Gegensatz vom Wirken des Glaubens und vom Unterlassen dieser Wirkung. Welches er will! Der Grund, den Gott dabei hat, liegt nicht in uns, nicht in einem Vorherwissen Gottes von uns, sondern in Gottes Willen. Daß Gottes Wille keine Willkühr sey, sondern auch irgend eine ratio habe, ist einstweilen als gewiß voranzusetzen. Wir werden diese ratio Gottes (die ref. Symbole nennen sie eine „verborgene;“ die lutherischen ignoriren sie, um die Prädestinationstheorie dadurch lächerlich zu machen, als bürde sie Gott Willkühr auf *) später betrachten. Hier nur soviel: Jegliche Präscienztheorie ist unverträglich mit Röm. 9.

Wir sehen aber weiter. B. 19 folgt der Einwurf: Wir seyen, wenn wir ungläubig wären, zu entschuldigen, da ja Glauben und Unglauben von einer irresistibeln Wirkung Gottes auf unsern Willen abhängen. — Will man nun B. 18 von einer sogenannten *prædestinatio ordinata* verstehen, und dem „weß er will“ doch noch eine im Verhalten des Menschen liegende ratio unterschieben, mithin also erklären: „Gott verstockt, wenn er will; er will aber den verstocken, von dem er voraussieht, daß er die Gnade zurückstößt“ — wie ist dann der Einwurf B. 19 möglich? Doch ge-

*) Sol. Decl. cap. 11, p. 611. (ed. Tittmann). Quasi dominus militarem etc.

setzt, Paulus habe sich B. 19 wieder einen Verrückten als Gegner gedacht, aber wie erschiene denn die Antwort des Apostels selbst? Der Mensch soll schweigen, weil er „Werk des Meisters“ Resultat einer Wirkung Gottes ist. Gott aber hat Macht „aus Einem Klumpen“ Gefäße zur Ehre und zur Unehre zu machen. Das Gespräch soll also lauten: Paulus. Gott verstockt die, welche die Gnade zurückstoßen; derer, welche sie annehmen, erbarmt er sich. Gegner. Das ist aber doch sehr ungerecht. Paulus. O nein; denn siehst du, Gott kann aus einerlei Masse verschiednes machen; nun sind (!!!) Gläubige und Ungläubige offenbar einerlei; und eben darum also, weil Gläubige und Ungläubige einerlei sind, macht Gott verschiednes mit ihnen. — Welche Logik! Paulus hätte doch vielmehr nothwendig so sagen müssen: „Gott ist nicht ungerecht; ist denn ein Töpfer ungerecht, wenn er aus gutem geschmeidigem Thon schöne und aus schlechtem ungefügtem Thon häßliche Gefäße macht?“ Nun sagt er aber das Gegentheil. Obgleich die Masse einerlei ist, obgleich der Unterschied nicht in der Masse, die unterscheidende Bedingung nicht im Menschen und dessen Verhalten liegt, so ist Gott dennoch nicht ungerecht. — Und dies ist auch wahr; denn Gott ist dem libero arbitrio und libera voluntate gefallenem Menschen nicht schuldig, ihn zu erlösen.

Die ratio Gottes bei der Bestimmung der Seligkeit oder Verdammniß der Einzelnen liegt also nicht im vorhergesehenen Glauben oder Unglauben der Menschen, sondern umgekehrt, der Glauben oder Unglauben der Menschen ist Resultat der praedestinatio Dei. Die Präscienz ist als unhaltbar erwiesen. Wir haben nun zu forschen, ob die Prädestination von inneren Unmöglichkeiten frei sey.

Anm. Leider befinde ich mich mit dieser meiner Ansicht im Gegensatz zu einer anderen, neuerdings vorgetragenen Erklärung, und es wäre anmaßend, von dieser abweichen zu wollen, ohne es zu motiviren. — Gene Exegese, die Prädestination umgehend, beruht auf folgenden fünf Grundgedanken. 1) In der ganzen Stelle handle es sich nicht um Einzelne, sondern um Massen und 2) es handle sich nicht um Wahl zur Seligkeit oder Verdammniß, nicht um Bestimmung zum Heil, sondern um äußere Völkerschicksale. Zum Beweis für letzteres wird ad B. 7 ff. gesagt: Wer das Beispiel Isaacs unmittelbar auf die Bestimmung zum Heil übertragen wolle, müsse auch annehmen, alle leiblichen Kinder Isaacs seyen zum Heil bestimmt. — Allerdings, wenn nur B. 10 nicht wäre, wo (in Voraussicht dieser nach dem Text nothwendigen, gar nicht absurden, Folgrung) nun wieder Isaacs Nachkommen getheilt werden. — Dies der Gegenbeweis gegen den Satz Nro. 1. Paulus will grade im Gegentheil zeigen, daß es sich nicht um Massen handle, sondern immer nur um Theile dieser Massen. (B. 7 und B. 8—13.) — Aber wenn es sich auch wirklich um Massen als solche handelte, so thäte dies nichts zur Sache, vorausgesetzt, daß es sich um Heil oder Verwerfung handelt. Nun wird zwar in jener Exegese zu B. 11 gesagt, „die Bestimmung der Kinder stehe außer allem Zusammenhang mit dem ewigen Heil.“ Allein wie soll man das verstehen? Es handelte sich ja doch um den ganzen theocratischen Segen, um Monotheismus oder Heidenthum, um Besitz des Sündenbewußtseyns und der Verheißung. Aber 3) wird vorausgesetzt, Paulus traure B. 1 ff. nicht über die Verstockung der Juden durch Gott, sondern nur über den Verlust ihrer äußeren Stellung, der Theocratie. Aber dieser trat ja erst 70 p. C. ein. 4) Wird durch und durch Möglichkeit, aus eigener Kraft zu glauben, vorausgesetzt. 3. B. zu B. 11. Von Esau's Leichtsinne werde in der Schrift genug erzählt. — Gut. Esau verdiente die Strafe. Aber war Jacobs Verschmitztheit besser, sodaß er die Bevorzugung verdiente? — B. 17. „Moses war kein Rebelle, sodaß es Ungerechtigkeit gewesen wäre, ihm Gnade zu erweisen.“ — Aber daß er kein Rebelle war, war eben schon Wirkung des heiligen Geistes in ihm. Von Natur ist jeder ein Rebelle. Vgl. Can. Dordr. III, 9 und 10. Auch alle Versicherungen, daß Gott „nicht

ohne Rücksicht auf die Sünden der Menschen verdamme“ sind nicht nur nicht Widerlege der Prädestination, sondern Belege. Vgl. Can. Dordr. I, 1. Ebenfowenig wird sie widerlegt durch die Bemerkung, daß ein ἰελεῖν und τρεῖζειν im Christenthum allerdings stattfinde. Dies ist eben ein vom h. Geist gewirktes. Agimur, ut agamus ipsi, quod agimus. Vgl. Phil. 2, 12 und 13. 5) Der Gedankengang B. 15 ff. sey dieser: B. 15 — 18 gebe Paulus keine eigentliche Widerlegung, sondern sage nur in Beispielen: Israel könnte doch wohl aus Gottes Wort gelernt haben, daß Gott in allem, was er thue, stets gerecht sey, und es Blasphemie sey, bei Gott von Ungerechtigkeit nur noch zu reden. — Allein wie paßt B. 19 dazu? — Nach jener Erklärung kann der Sinn des Einwurfs B. 19 nur dieser seyn: „Lieber Gott, nimm mir's nicht übel, daß du Gerichte über mich ergehen lässest! aber ich kann ja deinen Schlägen nicht widerstehn.“ — So hören wir denn auch wirklich, daß Paulus den Einwurf „vom Unverstand Israels“ erwartete. Der war groß! Aber warum schrieb er an so dumme Menschen von einem so schweren Gegenstand? Und schrieb er denn überhaupt an Juden? — B. 20 ff. heiße: die Masse habe nicht unbedingt das Recht, zu erwarten, sie werde Volk Gottes bleiben. — Es ist aber nicht vom Recht an die Theocratie die Rede (vgl. zu Aro. 3) sondern vom Recht an die gratia praeveniens und cooperans. — Endlich im Jeremia stehe, der Töpfer werfe einen Topf weg, wenn er mißrathet. — Das Mißrathen ist des Töpfers Schuld, das Gerathen nicht seine Kraft, und Paulus legt allen Nachdruck auf τοῦ αὐτοῦ προόψματος. — Dieß die Gründe, welche mir es bisher unmöglich machten, mich mit jener Erklärung zu befreunden.

b) Die Prädestination aus Gnaden.

Nicht alle Menschen werden selig; diejenigen aber, welche die Gnade annehmen und darin beharren, mithin selig werden, haben dies nicht einer Wahlbestimmung, nicht einer von ihnen erfüllten Bedingung, sondern einer Gnadenwirkung Gottes zuzuschreiben. Gott ertheilt also einigen diese Gnade, andere aber, welche von jenen durch nichts unterschieden sind, überläßt er ihrem Zustande.

Die Befähigung hiezu und den vernünftigen Grund muß Gott in sich haben. Die Schrift nennt ihn einen „verborgenen Rathschluß“, und es könnte sich die menschliche Vernunft hiemit schon begnügen und stille dabei seyn. Der Rathschluß der Prädestination ist auch jedenfalls ein ewig unerforschlicher in Anbetriff der Unmöglichkeit, ihn nachzuweisen in einzelnen Fällen, schon darum, weil wir nicht einmal wissen ob irgend ein bestimmter selig werde, geschweige denn, warum. Allein so gewiß dieser göttliche Rathschluß seinem Inhalte nach verborgen und dem Sterblichen unergründlich und unerforschlich ist, so läßt er sich doch formal allerdings erkennen. Wir meinen, es lasse sich zwar nicht nachweisen, welche Gottes Gründe seyen, weshalb er die und die erwähle und andre nicht; wohl aber müsse sich erkennen lassen, worin, d. h. ob im Menschen, ob in Gottes Wesen, Eigenschaften u., diese Gründe liegen. In letzterer Beziehung ist ja im bisherigen schon eine wenn auch nur negative Beziehung gewonnen worden, daß nämlich der Bestimmungsgrund Gottes nicht im Verhalten des Menschen zu suchen sey.

Dem gegenüber trat eine Hypothese, welche wir zunächst zu betrachten haben, und welche die Motive der Erwählung allerdings in Gott sucht, aber freilich auf eine Weise, daß Gott hier in gegensätzlicher Trennung von seinem Geschöpf, und eben darum in sich selbst zerrissen erscheint, indem der gnädige und erlösende Schöpfer und der gerechte Gesetzgeber völlig aus einander fallen.

a) Hypothese Calvin's.

Calvin, obgleich er auch für den Fall, daß Gottes Rathschluß völlig unbegreiflich bliebe, kindlichen Glauben an Gottes Wort empfahl, suchte doch selbst eine Lösung der Schwierigkeit zu geben, und Beza folgte ihm hierin. Die Stelle Röm. 9, 17 und 22 mag ihm

Veranlassung gegeben haben. Er sagt: Diejenigen, welche Gott erwählt habe, habe er erwählt, um an ihnen seine Gnade zu erweisen und thatsächlich zu verherrlichen; die nicht erwählten aber überlasse Gott ihrem Elend, um an ihnen seine Gerechtigkeit zu erweisen. Hingegen ließe sich nun zuvörderst schon in Beziehung auf Röm. 9 erinnern, daß nicht von der Gerechtigkeit, sondern von der Macht Gottes die Rede sey, und von dieser wiederum nicht als von einer solchen, welche an Menschen, sondern welche vor den Menschen zu verherrlichen sey. Es erschiene sonach die Verdammung einzelner als geschehen, um desto mehr andere dadurch zur Buße zu leiten. Doch davon später. — Wir gehen nun auf die innere Haltbarkeit der Calvin'schen Hypothese ein. Sie zerreißt erstlich die innere Einheit Gottes. Gott ist gnädig; Gott ist auch gerecht. Allein er ist nie eines, ohne das andere. Seine Gerechtigkeit besteht ja eben in seiner sich manifestirenden Heiligkeit; seine Heiligkeit ist aber, daß er sein Wesen, das einzig Gute Wahre, liebt und will; sein Wesen aber ist selbst die Liebe, dieselbe Liebe, die sich in Christo verklärt hat. Die Gnade andrerseits ist die Verklärung der göttlichen Liebe, insofern sie schöpferisch (regenerirend) wirkt an dem Sünder, der mit der göttlichen Gerechtigkeit durch sie, die menschengewordne Liebe selbst, versühnt ist. Die Einheit von Gnade und Gerechtigkeit heißt Jesus Christus. Gott kann seine Gerechtigkeit auf keine vollkommenere Art offenbaren, als wenn er einen Sünder zu Christo führt; denn alsdann offenbart er seine Gerechtigkeit nicht nur, sondern in ihr auch seine Liebe. Es zerreißt Calvin aber nicht nur Gottes Gerechtigkeit und Gottes Gnade, sondern auch Gottes Weisheit verschwindet. Warum gerade bestimmte einzelne erwählt und verworfen werden sollten, läßt sich nicht absehen. Wenn Gott einen einzigen vormürfe,

wäre es auch genug; warum so viele? kommt es ja doch nicht auf numerische Zahlengleichheit an! — Aber hier tritt die Schwäche am deutlichsten heraus: für eine in der Zeit und Weltentwicklung vorkommende Kette von Begebenheiten wird ein rein formaler, äußerlicher, nicht in Gottes Vorsehung sondern nur in zwei abstrakten Eigenschaften liegender Grund gesucht. Und dies ist der zweite Hauptfehler. Gottes Eigenschaften werden abstrakt gefaßt; Gott wird, weil er in sich zerrissen wird, auch losgerissen von seinem Geschöpf. Die Hypothese der Präsciencz läßt Gottes Willen untergehn in dem des Geschöpfes; Gott wird bestimmt; er ist nur Executor, nur Maschine; Calvin setzt das Geschöpf zur Maschine herab, die sich hergeben muß für die camera obscura, in welcher Gottes Eigenschaften zu sehen sind.

Gott ist allmächtiger Schöpfer des Geschöpfes, aber das Geschöpf ist das Objekt seiner ewigen Liebe; Gott hat von Ewigkeit die Welt, und sich als Zweck der Welt gedacht. Die Welt ist auch um Gottes Willen da; aber so verklärt sich der Dreieinige in ihr, daß sein vernünftiges Geschöpf (Engel, Menschen) zur Einheit seines Geistes erhoben werden soll. Das Ziel der Welt ist das Reich Gottes. Gott mußte nun seine vernünftigen Geschöpfe, eben weil vernünftig, darum mit freiem Willen (wie wir sahen: libera voluntas) und mit Möglichkeit der Sünde schaffen. Die Sünde ist faktisch eingetreten. Der Zweck der Welt, das Reich Gottes, ist jetzt Reich der Erlösten. Es ist das Ziel der Weltleitung. Die Leitung der Welt, in welcher Gott seine Gerechtigkeit und Gnade am Einzelnen, und in Einheit hiezu mit seine Weisheit und Liebe und Gerechtigkeit am Ganzen erweist, worin also das Interesse des Schöpfers (sich oder seine Eigenschaften zu verklären) und das Interesse des Geschöpfes (selig

zu werden) absolut vereinigt sind, ist die Vorsehung.

Die Gott bei seiner Wahl bestimmenden Gründe liegen a) nicht in einem Verhalten des Menschen, b) nicht in dem abstrakten Zweck Gottes seine Eigenschaften am Geschöpfe zu verklären, sondern c) in der Vorsehung, als in welcher das Interesse des Schöpfers und das Interesse des Geschöpfes eins sind, und deren Ziel ist: Verklärung Gottes in Beseeligung (jezt: Erlösung) der Menschen.

ß) Lösung.

Die menschliche Vernunft darf sich nicht unterfangen, ohne Anleitung des göttlichen Wortes die Lösung einer Aufgabe zu unternehmen, an welcher selbst solche strauchelten, die mit der Schrift in der Hand jenen Schritt wagten. Aber eben dies Straucheln kam nirgends anders woher, als aus dem Umstande, daß die Schrift nicht ihrem ganzen Umfange nach befragt, sondern eine Anzahl von Stellen einseitig hervorgehoben wurde gegen andere scheinbar widersprechende, welche man vernachlässigte. So gewiß und deutlich nämlich Stellen, wie Röm. 9, Eph. 1 aussagen, daß nicht Gottes Wahl von einem Verhalten der Menschen gegen die Gnade abhängt, sondern umgekehrt das Annehmen und Bewahren oder Verlieren der Gnade Folge einer göttlichen Bestimmung sey, daß also Gott ohne Rücksicht auf das Verhalten der Menschen etliche zu Glauben und Seligkeit bestimmt habe, etliche ihrer Sünde und ihrem hieraus entspringenden Unglauben überlasse, ebenso klar sagen andre Stellen, Gott wolle nicht, daß jemand verloren werde, Gott wolle, daß alle selig würden. Lassen wir beide Sätze in ihrer Schärfe stehn, so bleibt nur ein Weg, sie zu vereinigen.

gen. Nicht der, daß man mit Calvin der letztern Art Stellen ihre Kraft nimmt, und sagt: Gott sage nur dann, er wolle die Seligkeit aller, wenn er eben die Gläubigen oder Erwählten ermahne; das Wollen sey nicht ein creatorisches, sondern ein legislatorisches. Auch nicht der, daß man die gegenüberstehenden Stellen verdreht und ihren klaren Sinn durch Fündlein menschlicher Vernunft entkräftet. Beiderlei Stellen stehn, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Die Vereinigung beider Sätze liegt — in der Tiefe, nicht in oberflächlichem Abglätten. Gottes Wort selbst zeigt den rechten Weg.

Schon oben haben wir auf die Stelle Röm. 9, 17 und 22 gewiesen. Gott erzeigt seine Macht an den Verworfenen **vor** (coram) den Erwählten. Damit desto mehrere gerettet werden, müssen einige wenige verloren gehen. Wir vergleichen hiemit Röm. 11, 32. Um sich vieler, **möglichst vieler**, zu erbarmen, läßt Gott etliche verloren gehen. Voraussetzung ist hiebei offenbar, daß es Gotte, der gerne alle selig machen wollte, nicht möglich ist, alle selig zu machen. Die Lösung lautet:

Gott will alle zum Glauben und der Seligkeit bringen. Gott kann aber nicht alle dazu bringen. Nun richtet Gott seine Wahl so ein, daß **möglichst viele** selig werden.

Von diesen Sätzen kann nur der, daß Gott nicht alle selig machen könne, zweifelhaft erscheinen. Ihn haben wir nun zur Rechtfertigung des obigen Satzes näher zu erörtern.

Dem Willen Gottes tritt eine Beschränkung entgegen. Dieß ist auf keine andere Weise begreiflich, als wenn diese Beschränkung ihre letzte Ursache wieder in Gottes Willen selbst hat. Und eben dies läßt sich in unserem Falle nachweisen. Die Unmöglichkeit, daß alle selig würden, liegt in der Sünde, in welche

das Geschlecht versunken ist. Die Erlösung mußte einen historischen, d. i. zeitlich und räumlich bestimmten Anfang haben; sie konnte nicht eintreten, bevor die Zeit erfüllet, die Welt sich über ihr Elend zum Bewußtseyn gekommen war; sie konnte nicht an allen Orten zugleich eintreten. Und nachdem sie eingetreten war, mußte sie sich innerlich durch alle Stufen des Irrthums und der Verfälschung durchringen. Mithin war es unvermeidlich, daß etliche verloren gingen. Die Nothwendigkeit von dem allem lag in der Natur, welche Gott dem Menschen gegeben, und eben hierin lag die Nothwendigkeit einer Möglichkeit der Sünde. Es lag ja in Gottes Willen, in Gottes Wesen, sich einer Welt zu offenbaren, und sich so zu offenbaren, daß Verklärung seiner an vernünftigen Geistern das Ziel der Welt war. Hiezu war für letztere (aus Gründen, die wir im ersten Theil auseinandersezten) *possibilitas peccandi* nöthig. Diese, mithin auch die eingetretene Wahl der Sünde und die hieraus hervorgehende Unmöglichkeit, daß Alle zum Glauben gelangen, sind also allerdings eine Beschränkung des Willens Gottes, aber keine Beschränkung von außen her, sondern haben im Willen und Wesen Gottes selber ihren Grund. Gott wollte Möglichkeit der nun wirklich gewordenen Sünde.

Es ist aber nun genauer auszuführen und zu beweisen, was oben angedeutet ward, daß Wesen der Beschränkung, d. h. inwiefern es Gott durch die Sünde des Geschlechtes unmöglich gemacht werde, alle Menschen zu erlösen.

Voraussetzung ist: Adam sündigte aus Wahl, welche mit der von Gott geordneten Versuchung eintrat; die Sünde ging über auf das Geschlecht und ward Willensqualität der Einzelnen und hiedurch auch Schuld der Einzelnen. Nun will Gott das Geschlecht erlösen. Das Mittel hiezu ist die Menschwerdung seines Soh-

nes in der Zeit, ein ebenso historisches Faktum, als der Sündenfall historisch war. Wie kann es denn geschehen, daß das in Christo erschienene Heil allen angeeignet werde? — Sie müssen von dem historischen Faktum *) historische Nachricht erhalten, dies ist die Berufung; der Geist Gottes muß Buße, Wiedergeburt und Beharrung im Glauben wirken, damit das historisch = vernommene innere Lebensthat werde, die Erwählung.

A) Die Berufung.

Sie setzt einen Unterschied zwischen solchen, welche von der Erlösung historische Kenntniß erlangt haben, und solchen, die nichts davon hörten. Historische Kenntniß zu erlangen war möglich auf zweierlei Weise, 1) nachdem die Erlösung geschehen war, durch Vermittlung der Kirche, 2) ehe die Erlösung geschehen war, durch Offenbarungen Gottes im Bundesvolk. Mögen auch Heiden ein Bedürfniß der Erlösung und hiemit die Idee derselben haben, dies geht uns hier nichts an, wo nicht nach den innern subjektiven Erfahrungen: Buße und Glaube, sondern nach der äußern Bekanntwerdung von Raum und Zeit gefragt wird. In dieser Beziehung nun läßt sich nicht leugnen, daß es ein Volk gegeben hat, welches die Offenbarung (Neuere nennen es: Ahnung) besaß, daß unter ihm der Erlöser auftreten werde, ja zu welcher Zeit er auftreten werde.

Es ist nun a) in Beziehung auf den ganzen Unterschied zwischen der vor- und der nach-christlichen Zeit zu erkennen, was für einen Grund Gott gehabt habe, warum er nicht gleich zu Lebzeiten der ersten Menschen die Erlösung eintreten ließ. Der Grund hiezu war

*) Ueber diesen Gegensatz der ideal-ewigen und der historischen Seite im Christenthum siehe oben Thl. II, 1) c) α) Anm.

kein anderer, als der, daß Gott mit dem Menschen nicht, wie mit einer Maschine verfährt, sondern ihn sich frei nach den in ihn gelegten Gesetzen entwickeln läßt. Dies eben darum, weil diese Gesetze von Gott selbst in den Menschen gelegt sind. Hätte Gott vor Adam's Fluge, der gefallen, selber Christum sterben lassen, wäre Kain wirklich der Immanuel gewesen, so hätte den Entwicklungsgesetzen der menschlichen Natur Gewalt angethan werden müssen. Adam hatte zwar ein Gefühl seiner Schuld und fühlte ein Bedürfniß der Erlösung; aber es war noch nicht ein klares Bewußtseyn; der Wille war böß, aber das Böse hatte sich noch nicht in allen Theilen und Kräften der menschlichen Natur manifestirt, und dies mußte doch geschehen, die menschliche Natur mußte doch erst actu und nicht bloß der Potenz nach verderbt seyn, ehe sie actu verbessert werden konnte. Es mußte das Böse erst bis zur Schenslichkeit des Ischarioth und bis zur religiösen Trostlosigkeit des augusteischen Zeitalters sich entwickelt haben, und das Bewußtseyn der Menschen von dem Wesen der Sünde und der Nothwendigkeit einer Rettung in Propheten und Philosophen zur höchsten Klarheit gelangt seyn, ehe der Logos Mensch werden konnte. Vergl. Gal. 4, 4—5.

Also der Sohn Gottes konnte nicht alsobald, er konnte erst nach 4000 Jahren Mensch werden. Hieraus folgt b) daß er nur unter einem Theile der Menschen, nicht unter allen, auftreten konnte. Es mußte aber nothwendig der Theil der Menschen, unter welchem er auftreten, unter welchem das absolute Wunder geschehen sollte, hiezu vorbereitet werden. In einem bestimmten Volke mußte nicht nur das Bedürfniß eines Erlösers, sondern auch die Hoffnung und historische Nachricht, daß der Erlöser hier (aus Abrahams, Israels, Juda's, David's Samen, aus Bethlehem!) in die Welt kommen solle, erhalten werden. Denn wie

er selbst ewiger Gott und zeitlich = räumlicher einzelner Mensch in einer Person ist, so mußte auch die Vorbereitung auf ihn den doppelten Charakter tragen, eines: theils Wirkung und Lenkung des in der allgemeinen Sündernatur seine Sphäre habenden, auch in der Heidenwelt durch Gottes Geist geweckten Bedürfnisses einer Erlösung zu seyn, anderentheils hinzuweisen auf Zeit und Ort und Historie als Specialweisung *). Der Eintritt des historischen Erlösungsfaktums ohne eine letztere ist undenkbar. Die Menschheit konnte nicht auf diesen Einzelnen unter soviel Millionen gerathen, und Sicherheit, daß er der rechte sey, erhalten, wenn nicht der Stern der Weissagung vor ihm aufgegangen war.

Mag man indeß Israel's Führung fassen, wie man will, soviel ist gewiß: es war historisch dazu vorbereitet, daß Jesus in seiner Mitte auftreten sollte; es allein unter den Heiden war berufen. Warum war nun gerade dies Volk zum historischen Anknüpfungspunkt der Erlösung erwählt? — Nach unsrer Weise, die Aufgabe zu lösen, antworten wir: Gott hat darum gerade dies Volk zum historischen Anknüpfungspunkt für die Erlösung erwählt, weil er einsah, daß dies Volk auf die mehrsten andern Völker wirken könne. Nicht in der Würdigkeit, sondern in der historischen Stellung des Volkes lag der Grund. Und obgleich diese Rathschlüsse eigentlich verborgene sind, so ist hier doch ein Punkt, wo der Mensch ahnend hineinzublicken vermag — keine kleine Bestätigung für die

*) Beide Momente zusammen geben den Begriff der alttestamentlichen Prophetie. Ihr Wesen ist Entwicklung des Erlösungsbedürfnisses; aber hiezu tritt als Form die historische Seite hinzu. Das Ganze ist also: Entwicklung des Erlösungsbedürfnisses unter der Form der bestimmten Volksthümlichkeit (Theokratie.)

hier aufgestellte Ansicht! Allerdings läßt sich ahnen, warum nicht in Samojedien, warum nicht in dem durch Wüsten abgeschlossenen Arabien, nicht in dem unselbstständigen Hellas, nicht in Africa, sondern gerade in dem in der Mitte der cultivirten Welt gelegnen und dennoch religiös abgeschlossenen Palästina Christus geboren ward. Ahnen läßt sich, wenn es auch nicht in der Schrift stünde, warum er gerade in dem Moment kam, als alle Volksreligion und alle Volksthümlichkeit untergegangen war in dem trostlosen Kaisercultus, in dem Moment, da Rom's Republik matt in sich zersunken, Hellas Blüthe gefallen, und mit der Ueberfeinerung die Sittenlosigkeit und Lasterhaftigkeit und darum Ekel und Trostlosigkeit allenthalben auf den höchsten Gipfel gestiegen waren.

Es läßt sich c) auch ahnen, wie sich Gott, nachdem das Faktum der Erlösung einmal geschehen war, bei der Ausbreitung der Kirche, als der Verkündigerin der historischen Freudenbotschaft, von denselben Gründen habe leiten lassen. Warum zu den ersten Herolden des Evangeliums Niedrige erwählt wurden. Warum die orientalischen Völker damals, als die Grundfrage der Trinität, eine Frage von speculativer Natur, zu erledigen war, — warum, als die dogmatische Entwicklung sich auf das praktische wenden mußte, auch die praktischen Occidentalen die Hauptträger des Christenthums wurden. Warum die germanischen Völker nun hereinbrechen und das Christenthum überkommen mußten, als stetige Opponenten gegen die italische Verderbniß, und die Reformation im Keime in sich tragend. Warum die geistig todten Mohren oder Chinesen dem Heidenthum überlassen blieben. — Alle Völker auf einmal konnten (nach den von Gott in die Welt gelegten Gesetzen) nicht zugleich in historische Verbindung mit dem Christenthum treten; so besaß denn Gott stets diejenigen, welche ihrer historischen

Stellung, Bildung und Natur nach auf die möglichst meisten anderen zu wirken die geschicktesten waren.

Und wie mit den Völkern, so in den Völkern selbst wieder mit den Einzelnen, was sich nur schwerer nachweisen läßt, weil man zwar eine Geschichte der Völker, nicht aber eine Geschichte der Einzelnen hat.

Es steht also fest: Gott konnte nicht alle zugleich berufen. Er berief die, die am historisch geschicktesten waren, auf möglichst viele andre zu wirken.

Es ist für jetzt nur von der Berufung oder historischen Bekanntmachung mit dem historischen Faktum vom Leben und Tod Christi die Rede gewesen. Wer nun annimmt, daß eine Wirkung des heiligen Geistes nie stattfinde außer unter der Form der historischen Verkündigung, daß mit andern Worten, absolut kein Heide selig werden könne, für den haben wir jetzt schon alles bewiesen; denn bei einer solchen Annahme wird das Nicht=erwählt=seyn vom Nicht=berufen=seyn schon involvirt. Allein es läßt sich hierüber eine andere Ansicht aussprechen und ist schon ausgesprochen worden, nach welcher auch außer der Berufung eine Erwählung stattfinde. Wer nun dieser Ansicht folgt, dem ist nicht damit gedient, daß bewiesen worden ist, Gott könne nicht alle berufen; vielmehr wird eingewendet: „obgleich Gott nicht alle berufen kann, kann er doch alle erwählen“ und wir müssen deshalb unter B) erst noch besonders beweisen, warum es Gott unmöglich sey, auch alle zu erwählen. Zuvor aber hören wir obgenannte Ansicht.

Es ist zwar gewiß, daß kein Sünder das Gesetz zu erfüllen vermag, daß sie also alle, eigner Gerechtigkeits ermangelnd, der Gnade bedürfen. Es ist zweitens gewiß, daß jeder Sünder durch seine Sünde die Gnade, falls sie ihm dargeboten wird, anzuneh-

men unfähig ist, und sich dagegen verstocken muß, es sey denn, daß der heilige Geist seinen Willen dahin umgestalte, daß er der vorher äußerlich drohenden Stimme seines Gewissens nun mit Willen Gehör giebt, sein Elend nicht mehr mit Hochmuth übertüncht, sondern lebhaft erkennt, und nach Rettung sich sehnt. Dies ist alles richtig. Allein nun ist ebenso gewiß und richtig, und durch Schrift und Erfahrung bestätigt, daß der heilige Geist zu dieser vorbereitenden Wirkung, zu dieser Hervorbringung der Sehnsucht nach Gnade, nicht der (nur einem Theil der Menschen zu Theil gewordenen) historischen Verkündigung des historischen Erlösungswerkes, sondern nur des allen Menschen gemeinsamen Gewissens bedarf. Der heil. Geist, sagen wir, kann auch im Herzen eines Heiden, der noch nichts von Christi Leben und Tod gehört hat, ein tiefes Gefühl des Sündenelends und einen brennenden Durst nach Erlösung wecken.

Die Erfahrung lehrt, daß solche Fälle vorkommen; in den Mythologien sogar spiegelt sich eine solche, freilich hier sehr verdunkelte und entstellte Sehnsucht ab. Die Schrift selbst sagt auch nirgends, daß alle Heiden verdammt würden. Im Gegentheil vgl. Matth. 12, 21.

Sehnsucht nach Rettung ist also möglich im Heidenthum, mag sie sich nun als Sehnsucht nach Rettung von der Strafe oder als nach Rettung von der Sündenlust oder als nach Rettung von der Verfinsterung der Erkenntniß äußern. Wo aber eine solche Sehnsucht ist, da ist sie durch den Geist Gottes gewirkt. Und nun halten wir einen solchen Sehnsuchtsglauben ohne historische Bekanntschaft mit Jesu Christo für zureichend zur Seligkeit. Das heißt nicht etwa, „es könne einer „mitten unter Christen leben, und mit dem Leben Jesu „historisch bekannt seyn; er brauche aber nicht daran zu „glauben; sondern wenn er nur innere Sehnsucht habe, „von seinem Elende frei zu werden, so reiche dies hin.“

Im Gegentheil sagen wir: die Sehnsucht nach Gnade und Erlösung, wenn sie eine wahre ist, ist so beschaffen, daß, sobald der innerlich Seh nende eine äußere historische Nachricht von dem Erlösungsfaktum erhält, er es voll Freuden ergreift und umschlingt, wie einen altbekannten, verlorenen Freund, und voll Entzücken ausruft: „Jetzt hab' ich den Himmel gefunden, den ich schon so lange mit Thränen suchte!“ Also jener Sehnsuchtglaube ist so, daß wenn die historische Botschaft des Evangeliums hinzutritt, er in freudiger Aufnahme derselben sich selbst als wahr erweist. Andererseits aber, wo die historische Botschaft nicht hinzutritt, und der arme, gnadendurstige Mensch hienieden das Wort vom Kreuze nicht vernimmt, da macht ihn die bloße Sehnsucht der Seligkeit fähig; er entschläft mit ausgebreiteten Armen, um im Erwachen sogleich das Kreuz, das er dann erst sehen soll, umfassen zu können. —

Diese Untersuchung wird dargethan haben, daß nicht alle, die nicht berufen sind, darum auch von der Erwählung ausgeschlossen sind. Wer dennoch hieran zweifeln sollte, dem haben wir mit der Unmöglichkeit für Gott, alle zu berufen, bereits schon den Grund dargethan, warum Gott nicht alle erwählen könne. Für die aber, welche eine Erwählung auch außer der Berufung annehmen, und besonders für die, welche zugeben, daß es mitten unter den Berufenen (Gliedern der äußern Kirche) auch Nichterwählte giebt, (und wer wird das nicht?) ist noch besonders zu erweisen, wiefern es Gotte unmöglich sey, Alle zu erwählen.

B) Die Erwählung.

Wir fragten oben: Warum trat die Erlösung so spät ein? Warum ferner ließ Gott zu, daß sich der Abfall von seiner Anbetung, das Heidenthum, bildete? Warum, da er doch schon im Paradiese die Verheißung einer einstigen Erlösung gegeben hatte, war-

nun wirkte er nicht in allen Kindern Adams Sehnsucht nach dieser Erlösung und Glauben daran? Warum nicht weiter in allen Enkeln? Warum erhielt das Heidenthum Zeit, sich zu entwickeln, und zwar so, daß so viel tausende darin verloren gingen?

Wir fragen nun weiter: Warum wirkt Gott nicht, nachdem nun die Erlösung eingetreten ist, wenigstens in allen Berufenen den Glauben? Warum giebt es Scheindriften? Warum giebt es Gläubige, die hintennach abfallen?

Die Schrift antwortet: Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn, und in tausend anderen Stellen wird auf Dinge hingewiesen, die erst geschehen seyn mußten, ehe Christus erscheinen konnte. Namentlich durch alle Propheten zieht sich die Vorstellung hin von der Menschheit oder näher dem Volke Israel, welches als eine Jungfrau den Retter gebären müsse. Die Geburtswehen sind die Weltgeschichte. Lösen wir diesen Grundgedanken, welchen die heil. Schrift uns an die Hand giebt, auf, so gelangen wir zu folgendem Resultate.

a) Die Weltentwicklung.

Gott hat, als er den Menschen schuf, Potenzen in ihn gelegt, die entwickelt werden sollten. Nämlich seine persönlichen Gefühls-, Willens- und Erkenntnißkräfte und dann die Kräfte, ein sittliches Gemeinleben in Familie und Staat zu organisiren. Die Hauptkraft aber war die, die anerschaffne Richtung des Willens auf Gott durch Wahlbestimmung im Kampf der Versuchung zu einer bewußten Heiligkeit zu erheben. Die Vollziehung der letzteren Kraft schloß die der beiden ersten Potenzen nicht aus, sondern die beiden ersteren verhalten sich zu dieser, wie Form zum Inhalt, wie Erscheinung zum Wesen. Man darf also nicht meinen, im Fall der Mensch den Kampf der Versuchung bestanden hätte,

würde die Entwicklung seiner übrigen Kräfte gestockt haben; Wissenschaft und Staat hätten sich nur durch die Sünde hindurch entwickeln können. Diese supralapsarische Ansicht ist schon im ersten Theile widerlegt (als „physisch = pantheistische Hypothese“). Andererseits ist es aber eben so grundlos, zu meinen, durch die Sünde sey die Nothwendigkeit der Entwicklung der übrigen Kräfte aufgehoben. Vielmehr ist die Substanz des Menschen unverändert geblieben.

Ist dem also, warum trat die Erlösung nicht alsbald ein, ehe diese Entwicklung statt fand? Warum ward erst die Entwicklung der menschlichen Kräfte bei fortdauernder Sündlichkeit vollendet, ehe die Erlösung eintrat? — Antwort: Weil die Entwicklung aller menschlichen Kräfte eine stetige ist nach göttlicher Ordnung. Die erste Entwicklung war die des Willens; diese zog die Entwicklung aller anderen Kräfte nach sich. Die Entwicklung des Willens war nun erfolgt, und aus ihr, und daher ihr gleich, nämlich sündlich, entwickelten sich alle übrigen Potenzen. — Hätte Gott unmittelbar nach dem Fall die Erlösung wollen geschehen lassen, und wäre der Logos als Kain, anstatt als Jesus, geboren worden, so hieß das, die Erlösung mechanisch an den Menschen bringen. Adam hatte zwar nun Erkenntniß des Wesens = Unterschieds von gut und böß, aber diese war noch als Gefühl, zunächst als Schamgefühl. Es brauchte lange, bis die Sünde sich soweit durcharbeitete, daß sie zum klaren Bewußtseyn kam, und dann wieder lange, bis das Bedürfniß des Erlösers zu solcher Klarheit des Bewußtseyns herangedieh. Es sollte die Menschheit nach allen Potenzen (die alle von der Sünde bereits inficirt waren) erlöst werden. Da aber Gott den Menschen nicht durch Zwang, von außen her, erlöst, sondern als freies Wesen, also so, daß der heilige Geist zu unserm eigensten Ich wird, und wir hiedurch heiliger Geist werden, da also der

heilige Geist unter der Form des menschlichen Geistes wirkt (*humanam naturam assumens*), so mußte die Menschheit sich nach allen Potenzen bis zu dem Punkte entwickeln, wo der Eintritt eines Umschlagens in's Gegentheil möglich war. Es mußte die Menschheit jeder Potenz nach soweit verderbt werden, bis die Verderbniß ihr zum Bewußtseyn kam, welches Bewußtseyn dann der heilige Geist aufgriff, und aus einer dem Ich fremden Drohstimme des Gewissens umwandelte in ein sehnsuchtsvolles, rettungsdurstiges Bekenntniß des Ich.

Wir betrachten dies nach den einzelnen Potenzen. Erstlich die persönlichen Kräfte. Der Wille war absolut verderbt von Anfang, bis zum Brudermord. Das Gefühl versank in Rohheit, und es kostete einen Kampf durch Jahrtausende, ehe in Hellas ästhetische Bildung auftauchte. Die Erkenntniß versank in Finsterniß und Unwissenheit über Natur und Gott. Das allmähliche Aufkeimen der Wissenschaften verfolgen wir durch Indien, Aegypten, Phönizien und den Occident. Die Blüthe derselben war die hellenische Philosophie, wie sie über platonische Sehnsucht und Rückbesinnung auf das verlorene Einst weiter ging und auf den trostlosen Gipfel des absoluten Suchens in der Skepsis gerieth.

Ähnlich die Potenzen des Gemeinlebens. Allmähliches Versinken der Familie in Polygamie, Phallusdienst, Sodomismus, bis zur Auflösung aller familiären Ordnung. Allmähliches Wiederaufsteigen, Hand in Hand mit der ästhetischen Bildung der Hellenen. Aber wenn früher Unzucht aus Rohheit, so nun Unzucht aus Ueberfeinerung und Schwäche. Trostlosigkeit. — Ähnlich mit den Staaten. Anfangs egoistische Raub- und Handels-Verbindung; dann Erobrungsstaaten, durch drei Dynastien hindurch bis zur vierten alles verschlingenden römischen Weltmonarchie. — Was endlich die

Religion selber betrifft, so finden wir Abfall vom Monothetismus zur polytheistischen Naturanbetung, dann durch Reflexion Uebergang zum Dualismus, und durch einseitige Speculation zum Pantheismus. Ermattung aller Culte in sich selbst, und Auflösung in den römischen Cäsarendienst, d. h. Anbetung des Staats, d. h. Religionslosigkeit. (Vgl. Ranke Geschichte der Päbste, Bd. 1, Einleitung.)

Christus ward geboren; das Faktum der Erlösung geschah. Nun trat die oben betrachtete Ausbreitung der Kirche in der Welt ein. „Warum“, erneut sich nun die Frage, „konnten nicht alle berufenen auch wahrhaft Gläubige, d. h. Erwählte seyn?“ Die Antwort ist: Das Christenthum mußte sich nicht allein räumlich ausbreiten, sondern mußte auch alle von der Sünde in Besiz genommenen Potenzen wieder erobern. Dies war nur dadurch möglich, daß Irrthum und Lüge nun auch im Christenthum selbst auftraten und hier innerlich überwunden wurden. Jeder Irrthum, zu dem irgend wie im menschlichen Geiste die Anlage vorhanden war, mußte durchgekämpft werden, ehe er konnte als überwunden betrachtet werden. Es konnten z. B. viele Christen selig sterben, ohne daß je über den Gegensatz von Pelagianismus und Augustinismus nachgedacht wurde; aber es blieb immer die Gefahr, daß der pelagianische Irrthum noch auftreten konnte, und so blieb die Theologie und Kirche unvollendet, und der menschliche Geist kam nie in Besiz der Wahrheit in Beziehung auf diesen Punkt, bis endlich der Gegensatz hervortrat, und man sich seiner bewußt ward, und ihn überwand. So muß die Erkenntniß allmählich in den Besiz der ganzen religiösen Wahrheit kommen. Es muß aber eben so das Gefühl, ebenso das Familien- und staatliche Leben allmählig durch Bekämpfung aller irgend möglichen sündlichen Formen in den Dienst der Religion erhoben werden. Zu dem allen ist nun nöthig,

daß die Lüge unter jeder einzelnen durchzukämpfenden Form auftrete, ehe Christenthum, Kirche und Welt zur vollen Heiligung und Verklärung gelangen kann.

b) Der Einzelne.

Es könnte nun, was erstlich die Wissenschaft betrifft, zugegeben werden, daß das Hervortreten eines gewissen Irrthums in der kirchlichen Entwicklung unvermeidlich sey; „allein“, könnte man sagen, „Gott kann es ja wohl so fügen, daß derselbe, welcher den Irrthum ausgesprochen hat, hernach sich noch bekehre“. Dem ist aber anders. Nicht daß jeder, der irgend wie eine kleine Häresie in petto hätte, auch verloren wäre; im Gegentheil, es kann einer mit redlichem Willen auch großen Irrthümern in die Arme fallen, ohne daß er dadurch den Kern seines Glaubens einbüßt. Allein andererseits ist es nothwendig, daß jeder Irrthum, ehe er überwunden, d. h. aus seinem Princip widerlegt werden kann, mit einer solchen Schärfe und Consequenz ausgesprochen werden muß, daß sich hiemit kein Grad des christlichen Glaubens mehr verträgt. Gewisse Behauptungen des Rationalismus z. B. können nur von einem gegen Gottes Gnade verstockten ausgesprochen werden. Umgekehrt ist der Standpunkt der Orthodorie zu Zeiten bis zu einer gottverlassenen Herzensverstocktheit verknöchert. Ueberhaupt ist der innerste Kern persönlicher Wissenschaftlichkeit und der persönlicher Sittlichkeit und Religiosität absolut eins.

Ferner bleibt der Irrthum nicht in der Wissenschaft, sondern geht über in's Leben und muß auch hier überwunden werden. Auch unmittelbare Formen des Lebens, z. B. Staat, Verhältniß zur Kirche, sind auf diese Weise durch alle Formen der Lüge hindurchzukämpfen. Kurz, alle im menschlichen Geist liegenden Potenzen sind Schritt vor Schritt wieder zu erobern.

Ist dies nun unumgänglich nothwendig, und auf

keine andere Weise möglich, als indem einzelne als Repräsentanten der besonderen Gestaltungen der Lüge, und als Opfer der Schuld des menschlichen Geschlechtes, wie ihrer eigenen verloren gehn, so folgt: Es ist Gotte unmöglich, alle zu erwählen. Ein Theil muß fallen als Opfer der heidnischen Verderbniß, ein anderer Theil als Opfer der Lüge, die im Christenthum selbst sich behaupten will. Zu letzteren gehören die Ramenchristen, und die, in welchen Gott zwar einen Glauben wirkt, denen er aber die Gabe des Beharrens versagt. Sie fallen aus eigener Schuld, weil sie den heiligen Geist in sich betrüben (wie wir es alle thun, die wir daher alle nichts besseres fordern dürfen), Gott läßt sie erst glauben und dann fallen, weil die Formen der Lüge im Christenthum selbst auftreten müssen, damit dies alle Potenzen der menschlichen Natur sich erkämpfe.

Gott will also, daß Allen geholfen werde; aber eine objektive, in den von Gott geordneten Gesetzen der menschlichen Natur liegende Beschränkung tritt ihm gegenüber. Nun richtet Gott seine Wahl so ein*), daß die möglichst meisten selig werden. Z. B. Er

*) Dies ist nun wohl ein gräßlicher — anthropomorphistischer Ausdruck. Doch hoffen wir um so mehr auf Verzeihung, da es einerseits hier vor allem darauf ankam, um jeden Preis klar zu seyn, andrerseits aus dem früher gesagten zur Genüge erhellt, daß nicht ein der Sphäre der Endlichkeit und Willkühr angehöriges Herumsuchen nach Mitteln zum Zweck gemeint seyn kann, vielmehr der ewige Akt Gottes, der über allen Räumen und Zeiten steht, und dessen Erscheinung die ganze Weltentwicklung ist. Das „Einrichten“ die Erwählung ist ebenso ewig, wie das „Einrichten“ der Natur.

wählt zu Repräsentanten eines praktisch = gefährlichen Irrthums solche Leute, die ihrer natürlichen Anlage nach geeignet sind, ein System und gerade dies falsche System mit möglichster Schärfe auszubilden, damit die Besiegung auch desto schneller erfolgen könne. Alle Herisfarchen sehen wir besonders geeignet und gerüstet zu der Arbeit, die sie zu thun hatten. Ebenso im Leben. Alles ist so geordnet, daß möglichst wenige verloren gehen, daß da, wo Versuchung und Verführung sich häuft und häufen muß, auch die stärksten Ketter und Gotteskämpfer stehn, und daß wiederum die, welche untergehn, ein warnendes Beispiel für andre werden, und einer von jenen zehen von diesen rettet. „Die Juden mußten unglaublich seyn, daß die Fülle der Heiden eingehen konnte.“ Im einzelnen nachweisen läßt sich dies freilich nicht, und in dieser Beziehung bleibt Gottes Rathschluß freilich ein verborgener. Aber eben darin liegt auch die praktische Unschädlichkeit der Lehre. Von Gottes Standpunkt aus betrachtet, welcher weiß, welche einzelne er erwählt, erscheint die Gnade als irresistibel; der Mensch aber weiß von niemanden, nicht einmal von sich selbst, ob er erwählt ist; er hat nur ein Wahrzeichen, den Glauben, als die subjektive Frucht der Erwählung. Der Mensch kann sich mit der Irrestibilität der Gnade nicht einschläfern. Er weiß a) daß er aus eigener Kraft der Gnade immer resistirt, und da er für seine Person nicht weiß, ob er erwählt ist, oder ob nicht Gott dies sein Widerstreben mit Zurückziehung seines Geistes strafen wird, so hat er immerdar zu wachen und zu ringen, und die Gnade als resistibel (d. h. als eine solche, welche sich auf sein Resistiren hin vielleicht zurückziehen könnte) zu betrachten. b) Er weiß, daß der heil. Geist nie anders wirkt, als unter der Form des eigensten menschlichen Ichs. (Ich bin es, nicht eine fremde Gewalt, die z. B. gegen die Sünde kämpft, aber ich in Einheit

mit dem heiligen Geist, und die Causalität liegt allerdings nicht in mir, sondern in ihm). Deshalb hat er nicht auf eine fremde, von außen her kommende Kraft zu warten, sondern muß selbst rastlos den guten Kampf mit Furcht und Zittern kämpfen, nur aber hintennach erkennen, daß die Kraft nicht nur und der Erfolg, sondern auch schon der erste Entschluß Wirkung des heiligen Geistes war, und Gott dafür preisen, welches Preisen dann selbst wieder Thätigkeit des heiligen Geistes ist. Der Christ, soweit er wiedergeboren ist, ist persönlich eins mit dem heiligen Geiste.

Die Prädestinationslehre ist nicht nur nicht einschläfernd; sie ist vielmehr das kräftigste Weckmittel zur eigenen Wachsamkeit, vor allem aber zum Lob und Preis und Anbetung der Herrlichkeit, Gnade, Gerechtigkeit und Weisheit Gottes, welcher, als der einzige, der den Glauben zu erwecken und zu erhalten vermag, das Recht hat, Alle zu verdammen, aber die Gnade, Alle erlösen zu wollen, und, da letzteres durch den Kampf der Sünde und Erlösung in der Weltentwicklung unmöglich wird, wenigstens so viele erlöst, als möglich. Und so schließen wir anbetend mit den Worten des Apostels Paulus: O welch' eine Tiefe des Reichthums, beides der Weisheit und Erkenntniß Gottes! Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte, und unerforschlich seine Wege! Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt? Oder wer ist sein Rathgeber gewesen? Oder wer hat ihm etwas zuvorgegeben, das ihm würde wieder vergolten? Denn von ihm und zu ihm und durch ihn sind alle Dinge. Ihm sey Ehre in Ewigkeit! Amen.

Schluß.

Praktische Anwendung für die Unionsangelegenheit.

Die Unionsangelegenheit ist eine Angelegenheit unserer Zeit, und ist selbige eine dreifache, indem theils Particularunionen der beiden evangelischen Confessionen für einzelne Länder gestiftet worden sind und noch gestiftet oder erhalten, berichtigt und vertheidigt werden, theils das Interesse an dem vollkommenen, ungefälschten Bekenntniß der einen oder anderen Confession die bestehenden Particularunionen angreift, und den noch zu schließenden sich widersetzt, theils endlich, indem das Wahre und Falsche in den beiden genannten Verfahrensweisen eingesehn, und, welches immer der historische Zustand des Bezirks sey, dem man angehört, ob getrennt oder unirt, auf das endliche Ziel nach Kräften hingearbeitet wird.

Das Wahre an den Particularunionen ist die Einsicht, daß die Trennung der beiden Confessionen ein Zustand der *ecclesia militans* sey, welcher nicht in die *ecclesia triumphans* übergehn, sich nicht in Ewigkeit halten werde; daß Ein Hirt und Eine Heerde seyn werde. Und daß ebendeshalb die Kirche, wenn anders sie ihrem Ziele zuzueilen bemüht ist, eine solche Union herbeizuführen alles aufbieten müsse. Alles Aufbieten heißt aber nicht: in dummstolzer Voraussetzung, die eigne Confession sey die absolut richtige, sich auf die dummstolze Hoffnung stützen, es werde eben einst, wenn Christus komme, jede andre Confession ihres Irrthums überführt werden, und diese allein die herrschende bleiben; es werde mit andern Worten, dann alles zu dieser, resp. der eignen Confession bekehrt werden *). Vielmehr wird

*) Vgl. den herrlichen Aufsatz in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche über die Rheinpfalz (1839, 12. Aug.). Dagegen: Rudelbach's Schrift: Reformation, Lutherthum und Union (schlagend widerlegt von Saal in Hengstenberg's ev. Abzt. 1839. Nr. 62 ff.)

gefordert, daß die Lehre beider Confessionen einer redlichen Prüfung aus Gottes Wort unterworfen werde, und man die Verschiedenheit eben weniger aus Irrthum, als aus dem historischen Entwicklungsgang ableite. Es ist in neuerer Zeit die Bahn gebrochen worden, die Eigenthümlichkeiten beider Confessionen principiell zu erklären *). Die Differenz kann nur gehoben werden, wenn sie erst aus ihrem Grunde erkannt ist, und dann muß sie auch vollständig gehoben werden. Und insofern sind die particularunionen falsch, da sie die Differenz nicht, auf den Grund gehend, von Grunde aufheben, sondern sie ignoriren oder höchstens verkleistern. Und zweitens darin, daß nicht die Luther'sche Kirche mit der reformirten, sondern Lutheraner eines Landes mit ihren reformirten Landsleuten unirt werden. Und das ist das Wahre an den Opponenten der Union, daß sie sich gegen diese beiden Fehler sträuben, falsch aber, wenn sie hartnäckig die Prüfung ihrer eignen Confession verweigernd, von vorne herein die andre Confession für falsch und somit eine Union für ewig unmöglich erklären.

Die Aufgabe einer bereits unirten Landeskirche ist es, ihre bereits einstweilen gesetzte Union zu vollziehen. Die Aufgabe der Nichtunirten ist, bei Prüfung der Dogmen und Ergründung der Differenz aus dem Princip, nach einer Union allerdings hinzustreben, damit nicht eine Vereinigung aller Particularunionen stattfinde. Ob dies noch vor der Wiederkunft des Menschensohns geschehen, oder ob er selbst das bis dahin vorbereitete vollenden werde, weiß der Vater allein. —

Nach obiger Betrachtung wäre es vor allem die Aufgabe, die confessionelle Verschiedenheit hinsichtlich des Prädestinationdogmas zu begreifen aus dem verschiedenen Princip, das beiden Reformationen zu Grunde lag. Wir schließen uns hier an die Resultate der oben angeführten Schrift Göbel's an, und bemerken, daß Luther vor allem sein materiales Princip der Rechtfertigung aus dem Glauben festhielt, während bei den Schweizern mehr das formale Princip der Schriftmäßigkeit vorherrschte. Bei Luther selbst nun führte sein Princip auf

*) Max Goebel, über die rel. Eigenth. der luth. und ref. Kirche. Bonn bei Marcus.

keine Differenz gegen die Schweizer im Betreff der Prädestination. Erst mit Melancthon trat Abweichung ein, und dieselbe würde nie Eingang gefunden haben, wenn nicht der nachherige Haß gegen die Reformirten ihr den Weg gebahnt hätte. Erst in der Concordienformel konnte sie sich aussprechen. Jedenfalls aber sind die Symbole beider Kirchen hier zu prüfen, und dann zu fragen, was weiter zu thun sey.

Der Supralapsarismus findet sich in keinem Symbol beider Kirchen; ausdrücklich ausgeschlossen ist er Conf. Helv. post. cap. 8, *Damnatus praeterea Florinum et Blastum et omnes, qui Deum faciunt autorem peccati*; Ps. 5, 5—7; Joh. 8, 44. — Proinde quando dicitur in scripturis, *Deum indurare, excoecare etc.* intelligendum id est, quod justo judicio Deus id faciat tanquam iudex et ultor justus. Vgl. cap. 9. *Homo ante lapsum (is fuit), qui et in bono manere et ad malum potuit declinare.* Vgl. Cat. Heid. qu. 6 und 9. — Wir gehn deshalb sogleich zum Infralapsarismus.

Unter den 4 Bekenntnisschriften, welche in allen reformirten Landeskirchen Geltung haben *) erwähnt 1) der Heidelberger Katechismus der Prädestination gar nicht; nur qu. 65. lehrt: „der heil. Geist wirket den Glauben in unsern Herzen durch die Predigt des heil. Evangelions, und bestätigt den durch den Brauch der Sacramente“, was aber immerhin unbestimmt genug ist. Dagegen 2) Conf. Helv. post. lehrt ersichtlich cap. X. in den Worten: *Deus ab aeterno praedestinavit vel elegit libere et mera sua gratia, nullo hominum respectu, sanctos, quos vult salvos facere in Christo*, daß die Austheilung der Seligkeit oder Verdammniß eine göttliche Thätigkeit sey, und daß Christus das Mittel sey, zur Seligkeit zu gelangen; ferner wird in den Worten: *Ergo non sine medio, licet non propter ullum meritum nostrum, sed in Christo et propter Christum*

*) Wenn die rationalistische Periode oder der Arminianismus in manchen Theilen der reformirten Kirche die Syn. Dordr. und die durch sie bestätigte Conf. Belg. nicht anerkennen wollte, so thut dies ihrer Geltung ebensowenig Abbruch, als die Opposition eines Röhr der Conf. Aug.

nos elegit Deus, ut qui jam sunt in Christo insiti per fidem, illi ipsi etiam sint electi, reprobi vero, qui sunt extra Christum, gelehrt, daß die Gläubigen und die Erwählten ein und dieselben sind; ob aber zu übersetzen sey: „so daß jene die Erwählten sind, welche (als Folge dessen und für uns zum Kennzeichen) Christo eingepflanzt sind durch den Glauben“, was dann Prädestination aus Gnaden ist, oder ob nicht vielmehr zu übersetzen: „so daß Gotte diejenigen für erwählt gelten, die Christo eingepflanzt sind durch den Glauben (eingepflanzt von wem?)“ und dann Präsciens des Glaubens gelehrt werde; will aus den Worten nicht recht klar werden. Die Entscheidung kommt aus cap. 9, wo gelehrt wird, daß a) der gefallene keine Kraft zur Wiedergeburt hat, (*Quantum vero ad bonum et ad virtutes, intellectus hominis non recte judicat de divinis ex semetipso. Requirit enim scriptura evangelica et apostolica regenerationem abs quolibet nostrum, qui salvari velimus. Unde nativitas prior ex Adam ad salutem nihil nobis confert. . . . Nullum est ad bonum homini arbitrium liberum, nondum renato*), — daß b) auch der Wiedergeborene zwar frei wird aber eben frei in Gott, frei insoweit der heilige Geist sein Geist wird, nicht aber wahlfrei. *Voluntas ipsa non tantum mutatur per Spiritum, sed etiam instructur facultatibus, ut sponte velit et possit bonum. Jer. 31, 33; Joann. 8, 36; Phil. 1, 24 et 6; 2, 15. — Aguntur a Deo, ut agant ipsi, quod agunt. . . . Secundum (considerandum est), in regeneratis remanere infirmitatem. Cum enim inhabitet in nobis peccatum, et caro in renatis obluctetur spiritui, in finem usque vitae nostrae, veteris Adami, agnataeque corruptionis humanae. Interim cum carnis vires et reliquiae veteris hominis non ita sint efficaces, ut extinguant penitus spiritus operationem, idcirco fideles liberi dicuntur, ita tamen, ut agnoscant infirmitatem, et nihil gloriantur de libero arbitrio. 1 Cor. 4, 7.*

3) Conf. Belg. art. 15, und bes. art. 16: Credimus, posteaquam tota Adami progenies sic in perditionem et exitium, primi hominis culpa, praecipitata fuit, Deum se talem demonstrasse, qualis est, nimirum misericordem et justum. Mi-

sericordem quidem, eos ab hac perditione liberando et servando, quos aeterno et immutabili suo consilio pro gratuita sua bonitate in Jesu Christo Domino nostro elegit et selegit, absque ullo operum eorum respectu: justum vero reliquos in lapsu et perditione, in quam sese praecipitaverant, relinquendo. Hier wird die Unfähigkeit des Menschen, sich frei zum Verhalten gegen die Gnade zu bestimmen, und die rücksichtslose Bestimmung von Seiten Gottes gelehrt. Der Verfasser wollte noch mehr lehren; offenbar nämlich hatte er die Absicht, den Calvin'sche Versuch, Gottes Wahl zu motiviren, nämlich als erweise Gott an den Erwählten seine Gnade und an den Verdammten seine Gerechtigkeit, in das Symbol aufzunehmen, einen Versuch, den wir als falsch erkannt haben. Allein so wie die Worte dastehen, drücken sie das nicht aus. Vielmehr wird nur gelehrt, Gott erweist seine Gnade an den Erwählten, seine Gerechtigkeit an den Verdammten, und das ist wahr; daß aber dieses Erweisen der Gnade und Verdammniß eben der Zweck sey, warum eine Erwählung und Verwerfung stattfindet, ist Gott Lob! nicht gesagt. Es müßte dann heißen: eos. . . servando, quos aeterno et immutabili suo consilio, ut hanc ipsam misericordiam in iis manifestaret, in Jesu Christo elegit, — — — justum vero, reliquos in lapsu etc. ad justitiam suam demonstrandam relinquendo. So aber treten der Erweis der Gnade und Gerechtigkeit und die electio so auseinander, daß jene nicht als ratio dieser erscheint, und somit enthält der leider sehr verworrene Artikel glücklicherweise nichts falsches! 4) Die Can. Dordr. lehren vor allem, daß der Mensch aus sich heraus der Gnade nicht nur widerstehen kann, sondern seiner sündigen Natur nach widerstehen muß III. IV, 3. Itaque omnes homines in peccato concipiuntur, et filii irae nascuntur, inepti ad omne bonum salutare, propensi ad malum, in peccatis mortui, et peccati servi, et absque spiritus sancti regenerantis gratia ad Deum redire, naturam depravatam corrigere, vel ad ejus correctionem se disponere nec volunt, nec possunt, ja auch in den Widergeborenen noch widersteht V, besonders 3, propter istas peccati inhabitantis reliquias et mundi insuper ac Satanae tentationes, non possent conversi in ista gratia perstare, si suis

viribus permitterentur. Daß, da die Sünde freie That des Menschen sey, und auch das Widerstreben gegen die Gnade eine solche, jeder, der verloren gehen, sey es als Unwiedergeborener oder als Abgefallner vom Glauben, aus eigener Schuld verdammt werde, III, 9, quod multi per ministerium Evangelii vocati, non veniunt, et non convertuntur, hujus culpa non est in evangelio, nec in Christo per evangelium oblato, nec in Deo per evangelium vocante et dona etiam varia iis conferente, sed in vocatis ipsis quorum aliqui verbum vitae non admittunt, securi, alii admittunt quidem, sed non in cor immittunt, ideoque post evanidum fidei temporariae gaudium resiliunt, alii spinis curarum et voluptatibus seculi semen verbi suffocant, fructusque nullos proferunt. Cf. I, 5. Daß dagegen jeder, der zum Glauben gelange und darin beharre, mithin selig werde, dieß nicht einer freien Willensbestimmung von Seiten seiner, sondern allein Gotte zuzuschreiben habe, III, 10. Quod autem alii, per ministerium evangelii vocati veniunt et convertuntur, id non est adscribendum homini, tanquam se ipsum per liberum arbitrium ab aliis pari vel sufficiente gratia ad fidem et conversionem instructis discernenti, quod superba Pelagii haeresis statuit, sed Deo, qui, ut suos ab aeterno in Christo elegit, ita eosdem in tempore efficaciter vocat, fide et resipiscentia donat, et e potestate tenebrarum erutos, in filii sui regnum transfert etc., ut non in se, sed in Domino glorientur etc. *). Sofern nun jeder Mensch gleicherweise widerstrebt, und es bei jedem eines allmächtig = schöpferischen Aktes Gottes bedarf, ist die gratia eine irresistibilis. Der Ausdruck zwar findet sich in den Can. Dordr. nicht, aber die Sache wird gelehrt III, 11 — 12. Sofern dagegen das Fleisch auch des Wiedergeborenen den Geist zu betrüben fortfährt, hiedurch beständig neue Schuld vor Gott

*) Vgl. hiemit die Synode von Balence 855 (Gieseler Kschte. II, A, pag. 108) in electione salvandorum misericordiam Dei praecedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum meritum malum praecedere justum Dei judicium. Vgl. Der ev. Geistliche, von Barter, Berlin 1834, Einl. pag. 56 — 57.

auf sich läßt, und Verdammung verdient, und Gotte die Möglichkeit gegeben ist, den also Widerstrebenden, mithin jeden Gläubigen, um dieses seines Widerstrebens willen und zur Strafe dafür zu verdammen und ihm den Glauben, den er hat, zu entziehen, insofern erscheint für den einzelnen Gläubigen die *gratia* als eine *resistibilis*, d. h. als eine solche, welche um des menschlichen Widerstrebens willen von Gott vielleicht entzogen werden könnte, V, 8. Ita non suis meritis aut viribus, sed ex gratuita Dei misericordia id obtinent, ut nec totaliter fide et gratia excidant, nec finaliter in lapsibus maneat aut pereant. Quod quoad ipsos, non tantum facile fieri posset, sed et indubie fieret; respectu autem Dei fieri omnino non potest, cum nec consilium ipsius mutari, promissio excidere, vocatio secundum propositum revocari, Christi meritum, intercessio et custodia irrita reddi, nec Spiritus Sancti obsignatio frustranea fieri aut deberi possit. Und insofern kann durch diese Lehre niemand zur Sicherheit verleitet werden VI, 12. Durch die Wiedergeburt wird der Mensch vielmehr frei in Gott, so daß zwar der heilige Geist die erste Causalität seines Willens wird, aber eben so, daß der heilige Geist identisch mit seinem eignen Ich wird, und der Mensch selbst thut, was er thut, III. 12. Atque dum voluntas jam renovata non tantum agitur et movetur a Deo, sed a Deo acta, agit et ipsa. In- dem so die Unfähigkeit des Menschen zu freier Wahlbestimmung gegen die Gnade gelehrt ist, wird consequent damit gelehrt, daß Gottes Prädestination nicht von der Präsciens abhängt, sondern frei sey, I, 7. Est autem electio immutabile Dei propositum, quo ante jacta mundi fundamenta ex universo genere humano, ex primaeva integritate in peccatum et exitium sua culpa prolapso, secundum liberrimum voluntatis suae bene placitum, ex mera gratia, certam quorundam hominum multitudinem, aliis nec meliorem nec digniorem, sed in communi miseria cum aliis jacentium, ad salutem elegit in Christo etc. Und art. 9. Eadem haec electio facta est non ex praevisa fide, fideique obedientia, sanctitate aut alia aliqua bona qualitate et dispositione, tanquam causa seu conditione in homine eligendo

praequisita, sed ad fidem, fideique obedientiam, sanctitatem etc. Ac proinde electio est fons omnis salutaris boni; unde fides, sanctitas et reliqua dona salvifica ipsa denique vita aeterna, ut fructus et effectus ejus profluunt. Die ratio der Erwählung liegt mithin nicht im Menschen, sondern in Gott cf. I, 10. Welche ratio Gott habe, wird nicht angegeben. Sie liegt (I, 12) in den arcanis et profunditatibus Dei. Der falsche Lösungsversuch Calvin's ist also nicht aufgenommen.

Ebenso die Symbole der einzelnen reformirten Landeskirchen. Vgl. Conf. Gall. 12, wo aber der irrige Lösungsversuch Calvin's aufgenommen ist. Conf. Angl. 17. besonders aber Conf. Scot. 12. Itaque sicut confitemur, Deum Patrem cum non essemus, nos creasse, et filium ejus dominum nostrum Jesum Christum, cum ejus inimici essemus, nos redemisse, ita etiam confitemur, Spiritum sanctum sine omni meriti nostri respectu, sive sit ante, sive post regenerationem, nos sanctificasse et regenerasse. Et ut hoc unum adhuc planius dicamus, sicut nos omni gloria et honore creationis et retemptionis nostrae spoliamus, sic etiam et regenerationis et sanctificationis; nam ex nobis ne cogitare quicquam boni sufficimus, sed qui incepit opus in nobis, is solus est, qui ad laudem et gloriam immeritae suae gratiae id ipsum in nobis continuat. Dann Conf. March. „Daß Gott der Allmächtige aus pur lauter Gnaden und Barmherzigkeit ohn alles Ansehn der Menschen Würdigkeit u. s. w. zum ewigen Leben verordnet habe u. s. w. schenkt ihnen aus lauter Gnaden den rechtschaffnen wahren Glauben und kräftige Beständigkeit bis an's Ende“ ic. Und denen, die in praedestinatio absolutò abhorriren, wird geantwortet, Gott prädestinire „nicht absolute bloß hin ohne einige Ursach, auch nicht wegen der Sünde, da doch der gerechte Gott niemand zur Verdammniß beschloffen, denn wegen der Sünde“. Und wird verworfen „daß Gott propter fidem praevisam etliche außervählt habe; welches Pelagianisch“. Vgl. Decl. Thor. IV, 7.

Wir gehen nun zu den Symbolen der Luther'schen

Kirche *). 1) Die Conf. Aug. lehrt Art. 18, daß der Wille des gefallnen Menschen keine Freiheit außer in äußerlichen Dingen habe. *Damnans Pelagianos et alios, qui docent, quod sine spiritu sancto, solis naturae viribus possimus Deum super omnia diligere etc.* Und: *Non habet (humana voluntas) vim sine spiritu sancto efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis, quia animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei; sed haec sit in cordibus, cum per verbum spiritus sanctus concipitur.* Hier ist erstlich nicht gesagt, ob der Wille nicht mit dem

*) Es bedarf fast einer Rechtfertigung, diesen Namen zu gebrauchen, für welchen jetzt so häufig der: „protestantische“ substituirt wird. Allein eben diese Substitution ist so völlig unrichtig und unhistorisch, daß wir sie unmöglich acceptiren können. In Deutschland zwar suchten die Stände, welche zu Speyer protestirt hatten, hernach die, welche Luther's Theorie vom Abendmahl nicht Folge leisten wollten, auszuschließen; aber nachher, als Hessen, Pfalz, Brandenburg zur reformirten Lehre zurücktraten, wer zweifelte da wohl noch, sie mit unter den Protestanten zu begreifen? Und in Frankreich ward die nach Gottes Wort reformirte Kirche in allen Verhandlungen mit dem Staat von diesem nie *l'église réformée*, sondern höchstens zuweilen *l'église prétendue réformée*, in der Regel aber *les protestants en France* genannt. Vgl. z. B. die Bittschriften der Reformirten an Ludwig XIV. von 1680 bis 1685, namentlich die vom 30. Aug. 1685. Aber abgesehen davon, daß jener Sprachgebrauch unhistorisch ist, so hat er, da in Bayern beide Confessionen unter dem Namen Protestanten von Staatswegen begriffen werden, noch einen besondern Mißstand. Nämlich wenn in theologischen Lehrgebäuden und Vorlesungen von Anfang versichert wird, sie seyen für „alle Protestanten“ (die beiden Confessionen) in der Ausführung das protestantische aber nur auf das Luther'sche beschränkt wird, und reformirte Dogmen nur angeführt werden, um sie zu widerlegen, so ist dieß eine entweder absichtswidrige oder unredliche Methode, den reformirten oder unirten Theil der Zuhörer zum Lutherthum zu bekehren.

heil. Geist zugleich bei der Befehung wirke; nur daß er allein wirken könne, ist geleugnet. Zweitens ist die Frage, ob der Wiedergeborene nun Wahlfreiheit, zu beharren oder abzufallen, erhalte, oder vielmehr Freiheit in Gott, gar nicht behandelst. Auf die Prädestinationsfrage läßt sich also kein Schluß machen, und es ist nur zu sagen, daß die Conf. Aug. nichts darüber bestimme. 2) Die apol. Conf. enthält über die Prädestination nichts. 3) Die art. smalc. enthalten wenig mehr, nämlich nur III, 1: *Hujus peccati (originalis) fructus postea sunt mala opera, in Decalogo prohibita, ut sunt diffidentia, incredulitas, falsa fides sive κακοπισία, idolatria etc.* Doch bezieht sich diese Unfähigkeit zum Glauben nach dem Zusammenhang nur auf den Zustand vor der Wiedergeburt; hinsichtlich der Wahlfreiheit nach der Wiedergeburt ist nichts bestimmt. 4) und 5). Auch die beiden Catechismen enthalten nichts darüber. So finden sich also in den von der ganzen Lutherischen Kirche anerkannten Symbolen keine Bestimmungen über das Prädestinationsdogma. Nur 6) die nur von einzelnen Fraktionen der Lutherischen Kirche anerkannte Form. Conc. enthält Bestimmungen darüber. De libero arbitrio bestimmt die epitome folgendes: II, 2. *Credimus, docemus et confitemur etiam, voluntatem hominis nondum renatam non tantum a Deo esse aversam, verum etiam inimicam Deo factam, ita, ut tantummodo ea velit et cupiat, iisque delectetur, quae mala sunt, et voluntati divinae repugnant.* — Itaque credimus, quantum abest, ut corpus mortuum se ipsum vivificare atque sibi ipsi corporalem vitam restituere possit, tantum abesse, ut homo, qui ratione peccati spiritualiter mortuus est, se ipsum in vitam spiritualem revocandi ullam facultatem habeat. Und rej. 2. *Repudiamus etiam crassum illum Pelagianorum errorem, qui asserere non dubitarunt, quod homo propriis viribus sine gratia Spiritus Sancti sese ad Deum convertere, Evangelio credere, legi divinae ex animo parere, et hac ratione peccatorum remissionem ac vitam aeternam ipse promereri valeat.* 3. *Praeter hos errores rejicimus et Semipelagianorum falsum dogma, qui docent, hominem propriis viribus inchoare posse suam conversionem.*

4. Item, cum docetur, licet homo non renatus, ratione liberi arbitrii, ante sui regenerationem infirmior quidem sit, quam ut conversionis suae initium facere, atque propriis viribus sese . . . convertere etc. valeat, tamen, si Spiritus sanctus praedicatione verbi initium fecerit, suamque gratiam in verbo homini obtulerit, tum hominis voluntatem, propriis et naturalibus suis viribus quodammodo aliquid, licet id modiculum etc. sit, conversionem adjuvare atque cooperari et seipsum ad gratiam applicare, praeparare, eam apprehendere-posse. Vgl. Sol. Decl. II, 3. Hiermit steht nun aber gleich in völligem Widerspruch das Sol. Decl. II, 8 gesagte: Repudiamus etiam sequentes loquendi formulas, si quis iis citra declarationem utatur: quod hominis voluntas ante conversionem, in ipsa conversione et post conversionem Spiritui Sancto repugnet, et quod Spiritus Sanctus detur ipsis repugnantibus. Doch hievon abgesehen, ist das bereits hinlänglich zur Begründung eines falschen Prädestinationsdogmas, daß zwar der Synergismus, d. h. daß der Mensch bei seiner Wiedergeburt nach freiem Willen sich bestimmen könne, verworfen wird, aber nicht gelehrt wird, daß er auch nach der Wiedergeburt zum Beharren oder Nichtbeharren in derselben sich zu bestimmen unfähig sey. Letzte Seite ist im Capitel de libero arbitrio offen gelassen, und so kommt es denn, daß im Capitel de praedestinatione eine Präsciens der Perseveranz gelehrt wird. Die praedestinatio wird hier (Epit. XI, 3) zwar causa salutis genannt, aber nicht, sofern sie die wirkende Ursache des Glaubens in den Herzen der Einzelnen ist, sondern nur, sofern sie das Erlösungswerk im allgemeinen anordnet. Etenim eorum salutem procurat, et ea, quae ad ipsam pertinent, disponit. Das Verhalten aber gegen die von Gottes Geist gewirkte Wiedergeburt, das Beharren oder Abfallen, geht von der Wahl des Menschen aus, und das Vorhersehen dieser menschlichen Wahl ist die ratio der göttlichen Prädestination. Die Prädestination ist abhängig von der Präsciens, Epit. XI, 1—3. Daß die Ursache der Prädestination nicht im Menschen liege, wird zwar gelehrt rej. 4 (quod non sola Dei misericordia et sanctissimum Christi meritum, sed etiam in nobis ipsis aliqua causa sit

electionis divinae, cujus causae ratione Deus nos ad vitam aeternam elegerit) aber nur im Gegensatz zum Verdienst Christi, also nur wird geleugnet, als habe der Mensch aus eigener Kraft ein Verdienst der Werke, um deswillen er vor Gott würdig sey. Es wird also hier zunächst die Präsciencz der Werke verworfen, die Präsciencz der Perseveranz dagegen ausdrücklich gelehrt Sol. Decl. XI, 4, illius aeternum propositum est, quod omnes, qui poenitentiam vere agunt, et Christum vera fide amplectuntur (da nach Epit. II, 2—4 und Sol. Decl. II, 4 der heil. Geist den Anfang machen muß, bleibt dem Menschen nur die Perseveranz, und das vera fide amplecti ist also von der Perseveranz im Glauben zu verstehen) in gratiam recipere, et in filios et haeredes vitae aeternae adoptare velit. Und ebenso 7. Illius aeternum decretum est, quod opus illud bonum, a se in illis inceptum, promovere atque confirmare et ad finem usque conservare velit, si modo verbo ipsius tanquam scipioni constanter innitantur, ipsius opem ardentibus precibus implorent, in gratia Dei perseverent, et dona accepta fideliter et bene collocent.

Die Prädestination hängt also von einer von Seite des Menschen zu erfüllenden Bedingung ab.

Fassen wir das Resultat dieser Untersuchung zusammen, so finden wir, daß in allen allgemein gültigen Symbolen der reformirten Kirche das richtige Dogma ausgesprochen, der falsche Lösungsversuch Calvin's aber weggelassen ist, welcher sich nur in einem Particularsymbol, der Conf. Gall., findet, daß zweitens in allen allgemein gültigen Symbolen der Luther'schen Kirche das ganze Dogma frei gelassen und nichts darüber bestimmt ist, und die falsche Hypothese der Präsciencz sich nur in einem Particularsymbol findet. Fragen wir, was nun zu thun sey, so finden wir erstlich, daß beide Confessionen ihre (allgemeingültigen) Symbole beibehalten können, und im Fall einer Union die Symbole beider Kirchen, was die Prädestination betrifft, nebeneinander angenommen werden können, zweitens aber, daß es wünschenswerth wäre, den richtigen Lösungsversuch in einer neuen symbolischen Bestimmung festzusetzen, um das Her-

einbrechen der Geltung falscher Lösungsversuche zu verhindern. In Wahrheit ist die Einheit in diesem Punkte schon da zwischen beiden Confessionen. Gebe Gott, daß auch in allen andern Punkten Einheit, Frieden und Liebe hergestellt werde zu Ehre seines Namens!

Druckfehler.

S. 52, Z. 7 v. o. ließ Hiegegen.

= = = 1 v. u. = verwürfe.

= 73 = 22 v. o. = einst st. nicht.



Biblioteka UJK Kielce

UJK



0556084

Erlangen,

Verlag von Theodor Bläsing.

1840.
