

7. Sekundärliteratur

Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der ...

Schrenk, Gottlob

Gütersloh, 1923

Drittes Kapitel. Zur Beurteilung der Föederaltheologie des Coccejus.

Nutzungsbedingungen

Die Digitalisate des Francke-Portals sind urheberrechtlich geschützt. Sie dürfen für wissenschaftliche und private Zwecke heruntergeladen und ausgedruckt werden. Vorhandene Herkunftsbezeichnungen dürfen dabei nicht entfernt werden.

Eine kommerzielle oder institutionelle Nutzung oder Veröffentlichung dieser Inhalte ist ohne vorheriges schriftliches Einverständnis des Studienzentrums August Hermann Francke der Franckeschen Stiftungen nicht gestattet, das ggf. auf weitere Institutionen als Rechteinhaber verweist. Für die Veröffentlichung der Digitalisate können gemäß der Gebührenordnung der Franckeschen Stiftungen Entgelte erhoben werden.

Zur Erteilung einer Veröffentlichungsgenehmigung wenden Sie sich bitte an die Leiterin des Studienzentrums, Frau Dr. Britta Klosterberg, Franckeplatz 1, Haus 22-24, 06110 Halle (studienzentrum@francke-halle.de)

Terms of use

All digital documents of the Francke-Portal are protected by copyright. They may be downloaded and printed only for non-commercial educational, research and private purposes. Attached provenance marks may not be removed.

Commercial or institutional use or publication of these digital documents in printed or digital form is not allowed without obtaining prior written permission by the Study Center August Hermann Francke of the Francke Foundations which can refer to other institutions as right holders. If digital documents are published, the Study Center is entitled to charge a fee in accordance with the scale of charges of the Francke Foundations.

For reproduction requests and permissions, please contact the head of the Study Center, Frau Dr. Britta Klosterberg, Franckeplatz 1, Haus 22-24, 06110 Halle (studienzentrum@francke-halle.de)

das, was Heilsgeschichte ist. Er weist es ab, daß man sich beruhigen könne bei einer rein dogmatischen Fassung des vorzeitlichen Dekrets. Ganzes Heil wird das Heil erst durch die geschichtliche Tat des Mittlers. Und zwar genügt darum die Bürgschaft allein nicht zur ganzen Vergebung, weil erst ihre Überführung in die Geschichte den Tatbestand der Gerechtigkeit Gottes erweist.¹⁾ In einer Vergebung ohne erfolgtes Kreuzesopfer kommt die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes nicht genügend zur Geltung. Der innertrinitarische Vertrag ist zwar etwas in sich Ganzes und schließt alles ein, aber doch wird er ohne die geschichtliche Erlösungstat nicht vollendet. Es gäbe keinen Vertrag, wenn es nicht eine nachfolgende Heilsgeschichte gäbe. Es gibt keine ganze Auswirkung jener heiligen Abmachung ohne vollendete Erlösungstat. Durch nichts hat sich Coccejus so als selbständiger Bearbeiter der reformierten Tradition, als Vertreter einer Theologie der Heilsgeschichte ausgewiesen, als durch die Entscheidungen in diesem letzten literarischen Kampf. Was die scholastischen Gegner von Coccejus unterscheidet, ist ein starker Überrest platonischen Denkens: die „Idee“ macht gleichgültig gegen die Geschichte. Was Coccejus auszeichnet, ist sein an der Schrift geschulter Sinn für die erst im Geschehen greifbare Offenbarung Gottes.

Drittes Kapitel.

Zur Beurteilung der Föderaltheologie des Coccejus.

Coccejus hat die Anregungen eines Bullinger, Olevianus, Martini und Cloppenburg, bei denen allen der Zug zu einer Bundesdogmatik zu finden ist, aufgenommen, und zum ersten Male ein großes, einheitlich durchgeführtes System gegeben, das den ganzen dogmatischen Stoff föderalistisch verarbeitet. Die Veranstaltung und Zueignung des Heiles, seine ganze Geschichte von der Ewigkeit her bis hinein in die Vollendung wird hier entwickelt unter dem Gesichtspunkt des Bundes und Testaments.²⁾ Von dem überaus reichen biblischen

¹⁾ Moreh § 72. 100 vgl. Sa 35 § 6. Dazu Diestel, J.f.d.Th. 1865, S. 250.

²⁾ Zu diesem Kapitel vgl. Diestel, Gesch. d. A. T., S. 527 ff., J.f.d.Th. 1865, S. 209—276, Gaß, Gesch. d. prot. Dogmatik, II, S. 253—285, A. Ritshl, Gesch. d. Pietismus, I, S. 137, v. d. Slier, Joh. Coccejus, p. 109 ff., E. S. K. Müller, RE.³, IV, S. 189 ff.

Material, mit dem unser Theologe seine Gedanken begründet, konnte in unserer Darstellung ein Eindruck nicht vermittelt werden.

Manchen Baustein hat ihm für die letzte systematische Gestaltung vor allem Cloppenburg gegeben. Dies Verbindungsglied wurde um so bedeutsamer, als Cloppenburg die gesamte bisherige Tradition in sich aufgenommen hatte. Coccejus selber nennt besonders Bullinger und Olevianus als seine Vorläufer. Snecanus und Veluanus haben wohl durch Cloppenburg auf ihn gewirkt.¹⁾

Im folgenden sei versucht, die wesentlichen Grundlinien des Systems zu erfassen und zu beurteilen.

1. Die heilsgeschichtliche Methode und ihre Grenzen.

Was bei dem ganzen Aufriß des Coccejus zu allererst ins Auge fällt, das ist die geschichtlich bewegte Belegung, die dieser Theologe des Barockzeitalters in die Systematik hineinträgt. Wir dürfen freilich an sein System nicht moderne Ansprüche heranbringen, wenn wir bei ihm von geschichtlichen Gesichtspunkten sprechen. Erst bei der Vergleichung mit der Dogmatik seiner Kirche und Zeit wird der Fortschritt deutlich in der Bevorzugung der Heilsgeschichte vor der aprioristischen dogmatischen Konstruktion. Mehr als er weiß, wirkt allerdings auch noch das Letztere bei ihm nach, so daß es zu einem eigenartigen Ineinander des Alten und Neuen kommt. Wäre seine Methode ganz einheitlich, so dürfte er nicht auf dem Wege des dogmatischen Postulats Hauptpositionen gewinnen,²⁾ sondern immer müßte die biblische Geschichte bezw. das gläubige Verständnis dieses Geschehens ihm den Weg weisen. Er müßte weiter auf alle scholastischen

¹⁾ In Moreh § 107 sagt Coccejus: „Scio, virum doctissimum Heinrichum Bullingerum scripsisse de testamento seu foedere Dei unico.“ Er hat also (gegen Korff, S. 10) dessen Schrift gekannt. In der Praefatio zu Foed., p. 40 heißt es: „Exemplum huius disquisitionis alii quoque viri docti praebuerunt, imprimis laudatissimae memoriae vir Caspar Olevianus. Wenn Knappert, Geschichte, I, S. 266 bei der Frage, woher die Föderaltheologie des Coccejus stamme, allein von Bullinger, Gellius Snecanus und Corn. Wiggertsz spricht, so wird die deutsche Linie, die von Bullinger über Olevianus und Martini läuft, übersehen. Von Heidegger, Historia vitae, cp. LXI, werden durchaus richtig Olevianus, Bullinger, Cloppenburg als Vorläufer des Coccejus genannt. So auch F. A. Lampe, Geheimnis des Gnadenbundes, I, S. 18.

²⁾ Wie z. B. in Foed. § 10. 19. Dagegen kann man dies bei § 64. 79 nicht beanstanden, weil hier, wie gezeigt werden wird, von Ewigkeitsvorgängen die Rede ist.

Beweisführungen verzichten, die sich noch reichlich bei ihm finden.¹⁾ Kaum wird er sich Rechenschaft darüber abgelegt haben, daß das durch die föderalistische Tradition gegebene Schema „Natur und Gnade“ von Augustin stammt und daß die paulinischen Grundbegriffe „Glaube und Werke“ ihm nur dazu dienen, diese alte dogmatische Gesamtanschauung biblisch zu durchdringen, was bereits Cloppenburg getan hatte, der die besondere Neigung zeigt, dem Naturbund das einzustiften, was Paulus vom Gesetz sagt. Wenn uns Coccejus an wichtigen Punkten die geschichtliche Wirklichkeit der Heilsentfaltung zu vergewaltigen scheint, indem er in sie mehr hinein postuliert von Offenbarungsfülle, als in ihr enthalten war, so ist es wiederum ein Dogma — sein Schriftdogma und Bundesdogma — das sich mächtiger erweist als seine neue heilsgeschichtliche Einsicht.

Wie aber die geschichtliche Betrachtung bei wesentlichen Hauptpositionen die Erkenntnis aus der Erstarrung löst und lebendig gestaltet, das wird auf der anderen Seite an mehr als einem Punkte eindrucklich. Zuerst bei der Behandlung der natürlichen Religion. Die Lehre vom Urstand, von der Gottebenbildlichkeit, vom Gewissen, von der natürlichen Erkenntnis Gottes, alles das wird sofort lebensvoller, indem es in die bewegte Beziehung zwischen Gott und Mensch hineingezogen wird, indem durch den Verpflichtungs- und Gemeinschaftsgedanken alles religiös ungemein belebt wird. Die naturrechtlichen Tendenzen, die von Melancthon her nachwirken und die uns vor Coccejus am stärksten bei Cloppenburg begegneten, werden restlos verarbeitet im Werkbund, der alles schöpfungsmäßig Gegebene in sich aufnimmt. Indem die ganze Heilsgeschichte sich mit der Abschaffung des Naturbundes zu schaffen macht, wird deutlich, daß die Gnade an die Schöpfung anknüpft und sich bis in die Vollendung hinein mit ihr auseinandersetzt.

Man sollte nun erwarten, diese heilsgeschichtliche Methode werde darin ihre Stärke beweisen, daß die stufenmäßige Entwicklung der alttestamentlichen Religion uns vorgeführt und die Glaubenslehre an sie angeknüpft wird. So müßte dann etwa nach dem Vorgang Bullingers besonders die Bundeschließung mit Abraham als eine wichtige Etappe aufgezeigt werden. Aber hier begegnet uns eine auffallende Verschiedenheit. Das Protevangelium wird so sehr Brennpunkt des Interesses, daß die Bundeschließung mit Abraham als

¹⁾ Vgl. 3. B. Foed. § 9, dann die 71 Gründe in § 338.

Saktum zurücktritt. Letztere ist Erneuerung des nach dem Fall geschlossenen Bundes und ist vor allem durch die dort ausgesprochene Verheißung von der Segnung der Heiden und von dem Erbe bedeutsam.¹⁾ Dadurch, daß der Gnadenbund gleich nach dem Fall mit voller Wucht einsetzt, wird alles Folgende nur mehr als Variation der Melodie des Protevangeliums gewertet. Wo vom Gnadenbund die Rede ist, da ist schon das Ganze von Anfang an namhaft gemacht und alle folgenden Erscheinungen (Noah, Abraham) lassen nur die eine große Wahrheit in der Mannigfaltigkeit der Strahlenbrechung zur Darstellung kommen. Hier erinnern wir uns an die eigentümliche Schriftauffassung des Coccejus. Sie erklärt diese Behandlung des Geschichtlichen: das göttliche Offenbarungsleben ist für den Glaubensblick da, wo es in der Zeiterscheinung des Heilsgeschehens durchleuchtet, immer ein Ganzes, charakteristisch Ausgeprägtes. Man könnte sogar versucht sein, die Formel von der heilsgeschichtlichen Methode als fehlerhaft zu bezeichnen und sie ganz und gar zu ersetzen durch jene von der Auffassung der Schrift als eines harmonischen Systems. Jedoch das geht nicht an. Die Teilung der ganzen Offenbarungsgeschichte in Stufen fortschreitender Entwicklung der Geschichte Israels und des neutestamentlichen Gottesvolkes ist ebenfalls gelegentlich erstrebt. Nur kommt sie in der Gottesreichlehre deutlicher heraus als im Föderalsystem. Bereits hier ist zu konstatieren, daß die eine Konstruktion nach Ergänzung durch jene zweite ruft.

2. Das sachliche Hauptproblem: die Auffassung des Gnadenbundes.

Redet man von der heilsgeschichtlichen Bestimmtheit des Coccejanischen Systems, so muß die Kritik seiner Theologie den Aufbau gerade nach dieser Seite hin als durchaus fehlerhaft bezeichnen. Vor allem gilt das von der Subsumierung des mosaischen Gesetzes unter den Gnadenbund. Dies Urteil kann ohne Debatte von vornherein feststehen. Wie aber Coccejus zu dieser merkwürdigen Betrachtungsweise kommt, das hat die bisherige Beurteilung nicht deutlich gemacht, und er ist hier belastet mit einer Verkennung, die er nicht verdient. Liest man die eindringende Analyse bei Diestel und ergänzt sie durch die Ausführungen von Gaß, so erhält man da etwa folgende Auffassung des schwierigen Gegenstandes, die wir zunächst in den Grundzügen referieren: Coccejus bemühe sich eifrig, durch

¹⁾ Foed. § 72. 80. 84 f.
Sährenh, Coccejus. II, 5.

die scharfe Herausarbeitung der beiden Ökonomien des Gnadenbundes die alttestamentliche und neutestamentliche Zeit in ihren schroffen Unterschieden kenntlich zu machen. Von Kapitel 10 ab stehe ja auch die Darstellung wesentlich unter dem Zeichen des Gegensatzes: Moses und Christus. Aber gerade die Kapitel 10—14 müßten als Fortsetzung von 4—9 überraschen,¹⁾ sofern zuerst die ganze neutestamentliche Fülle vorausgenommen und dann doch wieder der Gegensatz der Testamente betont werde. Aus dieser Spannung: Evangelisierung des Alten Bundes und Herabsetzung des Alten Bundes komme Coccejus nicht heraus. Hier sei sein eigentliches Ringen fühlbar, das seinen ganzen Scharfsinn in die Schranken rufe. Zuerst heiße es: der Alte Bund gehört zum Gnadenbund, der Dekalog nicht zum Werkbund; Christus sei Objekt des Glaubens auch in der alttestamentlichen Dispensation des Gnadenbundes.²⁾ Dann wieder werde Moses ein Diener der Verdammnis und Sünde genannt,³⁾ und die Mängel der Ökonomie des Alten Testaments würden rein negativ behandelt. Die Schwächen des Alten Bundes, die in der Schattenhaftigkeit, in der irdisch und partikularistisch bestimmten Art wurzeln, welche irdischen Besitz, langes Leben in den Vordergrund stellen und darum Todesfurcht erzeugen, die unter die Elemente der Welt und die Zeremonien knechten und innerlich keine endgültige Vergebung und Gewissensruhe, keine Kindesstellung und Beschneidung des Herzens vermitteln, — sie brächten noch nicht das Wesen. Es fehle noch die voll genugsame, wirklich gewordene Genugtuung in Christi Tod. Dem gegenüber werde dann wieder betont, daß auch die Gläubigen des Alten Bundes auf das ewige Leben gehofft hätten und daß sie den rechtfertigenden Glauben besaßen. Zwischen diesen beiden Polen schwanke die Theologie des Coccejus hin und her. Das sei ihre eigentliche Not. Diestel hat gesucht, einleuchtend zu machen, daß auch der Schlüssel zu der übermäßigen Typik hier zu suchen sei: die Frommen des Alten Bundes, denen die reale Vollendung des wesenhaften Heilsgutes noch fehle, müßten durch eine Fülle von Weissagungen entschädigt werden, damit doch ihr Stehen unter dem Gnadenbund erwiesen sei. Je mehr Coccejus durch die Betonung der Einheit der göttlichen Gnadenveranstaltung den Unterschied der

¹⁾ Gaß, S. 271, Diestel, S. 236, E. S. K. Müller, S. 191.

²⁾ Foed. § 324.

³⁾ Sa 74 § 23: Filius Dei . . . non fuit minister peccati, ut Moses . . . fecit Mosen ministrum condemnationis.

Testamente verwische, je mehr er alles auf einer Fläche auftrage, je mehr er den Alten Bund christianisierend überschätze, desto mehr müsse er auf der anderen Seite wieder die Mängel desselben unterstreichen. Aber es bleibe doch der Eindruck der Vermischung und Verwischung der beiden Bündnisse, weil nicht nur die ganze Fülle des Heils bereits im Protevangelium entfaltet sei, sondern auch die Väter alle durch den Glauben an Christum gerechtfertigt worden seien.

Diese Kritik hat richtig herausgearbeitet, daß das Ineinander von Bundeseinheit und Gegensatz der Testamente die Eigenart der ganzen Konstruktion ausmacht, was übrigens, wie gezeigt wurde, nichts Neues ist, sondern einfach durch Zwingli, Bullinger und Calvin gegeben war. Jedoch ist die Voraussetzung von einer dem Coccejus zum Bewußtsein gekommenen unerträglichen Spannung nicht richtig. Seine Gedanken können darum nicht durch eine solche motiviert sein, weil seine „Evangelisierung“ des Alten Testaments immer ohne Not Hand in Hand erscheint mit der Betonung der Inferiorität der Gesetzesknechtschaft. Die „Evangelisierung“ ist eben nicht Erfüllung und Entfaltung, sondern nur Voraussage, die durch die nachfolgende Stufe der Heilsgeschichte ins Licht gerückt wird. Wäre diese unsere Auffassung verkehrt, so müßte sich das an dem Hauptpunkte: „Paresis-Apheis“ erweisen. In der „Vorwegnahme“ des Opfers Christi durch die Weissagung im Protevangelium müßte eine Abschwächung der Wahrheit vom geoffenbarten und für uns dahingegebenen Christus liegen. Wie bei den Doetianern die Bürgschaft, so müßte hier die Verkündigung des Gnadenbundes die Sache selbst derart enthalten, daß das heilsgeschichtliche Faktum an Bedeutung verlöre. Das ist aber nicht der Fall. Der Tod Jesu als geschichtliche Tat ist das Ausschlaggebende, das Testament wird, wie schon Cloppenburg sagt, erst im Tode des Testators ratifiziert. Im Protevangelium ist alles enthalten, aber noch nicht gegeben. Man muß zwischen feierlicher Veranstaltung und wesenhafter Vollendung unterscheiden. Wenn einerseits die Sache vorweggenommen wird und auf der anderen Seite die Erfüllung in Christo aufgewiesen wird, wenn sie zwar als etwas Ganzes verkündigt wird, aber doch noch nicht vollendet ist, so ist der Unterschied eben der von Weissagung und Erfüllung. Aber nicht nur zwischen Voraussage und vollendeter Heilstat ist zu unterscheiden, sondern auch zwischen objektiver Vollkommenheit des Geweisagten und der stufenmäßig bestimmten subjektiven Einsicht in das Geweisagte. Es ist durchaus nicht die Meinung des Coccejus, daß das,

was er über den Sinn des Protevangeliums entfaltet, den ersten Empfängern des Gnadenbundes in dieser Entfaltung voll zum Bewußtsein gekommen sei. Wohl haben die Erzväter gelegentlich die Vision des Kommenden, aber die Zeit bis zur Sendung des Mittlers zeigt ja, wie ausdrücklich gesagt wird, geringere Klarheit in bezug auf das Maß der Offenbarung, und von der Gesetzeszeit heißt es: was im Alten Testament zum Gnadenbund gehörte, war gleichsam mit der Decke des Fluches verhüllt. Ebenjowenig ist es seine Ansicht, daß die den Vätern zuteil gewordene Rechtfertigung, die eine solche auf Hoffnung war, mit einem jederzeit heilsgewissen Einblick in die Opfertat Christi verbunden war,¹⁾ sonst könnte er ja nicht sagen, sie hätten noch keine volle Vergebung gehabt. Man muß darum den Ausdruck „Evangelisierung des Alten Testaments“ als irreführend ablehnen. Das Protevangelium ist nur die Ankündigung des Neuen und gibt den Sündern die Ermächtigung, auf Grund der Stipulation die verheißenen Güter zu fordern. Der Erbschaftsgedanke ist hier unentbehrlich: das Verheißene ist noch nicht ausgehändigt. Eine Erinnerung an die reformierte Lehre von den Dekreten gibt noch größere Klarheit: auch da ist, wenn wir an Bezas Entwurf denken, der Heilsrat schon fertig, aber er muß entfaltet werden. Der einzelne ist durch das Dekret zur Herrlichkeit bestimmt, aber doch wird dann das Schema von Rechtfertigung, Heiligung, Vollendung eingearbeitet. Oder man vergleiche damit das andere die ganze Reformationszeit beherrschende Problem: das Verhältnis der überzeitlichen Tat Gottes in der Rechtfertigung zu ihrer subjektiven Aneignung. Beide Male läßt sich das Erste nicht ohne weiteres auf einer Fläche mit der persönlichen Heilsaneignung auftragen. So ist auch im Gnadenbund der göttlichen Absicht nach alles gegeben, aber in stufenmäßiger Erziehung wird es in der Menschheit subjektiv bewußt ergriffen. Und dieser Gesichtspunkt der Erziehung liegt auch der ganzen Typologie zugrunde. Sie ist kein Spielzeug, das die noch nicht Besitzenden durch eine Fülle von Weissagung entschädigt, sondern eine Erziehung des Menschengeschlechts auf das kommende Heil hin. Versteht ja doch Coccejus unter dem Gnadenbund im Alten Testament den Bund der Gnadenverheißung

¹⁾ Sie war ja überhaupt keine *justificatio*, quae est *conscientiae absolutio* et *consummatio*. Sie wurden gerechtfertigt im Glauben an den zu erwartenden Christus. Sa 51 § 9. 12f.

und Gnadenerziehung. Zur Gnadenveranstaltung gehört ihm nicht nur das im Geschichtslauf vollendete Heil, sondern auch seine pädagogische Vorgeschichte seit dem Fall. Er kennt eigentlich nur zweierlei: das Ursprüngliche und das ganz Neue. Wo das Erste zusammenbricht, da setzt sofort die Einflußsphäre des Zweiten ein. Dadurch wird das Gesetz Moses von vornherein in den Dienst des Neuen gestellt und gerät als selbständige Größe ins Hintertreffen. Nur der Gnadenbund bestimmt seinen Zweck. Auch diese Idee, so sehr sie durch die Opposition gegen den Judaismus in seiner israelitischen und römischen Form vermittelt sein mag, ist doch weder blinde Polemik, noch schwache Gedankenlosigkeit. Ihre Begründung gibt Coccejus vielmehr in dem Satz: Mit Sündern läßt sich ein bloßer Werkbund nicht schließen. Was kann Gott vom Sünder erwarten und fordern? Legt er ihm Gesetz auf, dann kann der Endzweck, der von vornherein feststeht, nur Gnade sein. Das ist der Hauptgedanke.

Eine ganz andere Frage ist nun aber die, wie weit diese Inhalte auf der einzelnen Stufe mit vollem Bewußtsein ergriffen werden.

Auch hier wieder muß dazugenommen werden die eigenartige Auffassung der Schrift, die als ein geistdurchwaltetes, organisches Gebilde angeschaut wird, das in keinem Teile stumm bleibt über das Ganze der Offenbarung. Aus der vollendeten Stufe fällt Licht auf die frühere Stufe. Nicht das Bewußtsein der Gläubigen des Alten Testaments soll in erster Linie geschildert werden, sondern das, was wir auf Grund der Vollkommenheit und Deutlichkeit der Schrift jetzt als Inhalt des Gnadenbundes wahrnehmen. Coccejus gibt nicht Geschichte der Bewußtseinsentwicklung der Bundesgenossen, sondern will eine religiöse Geschichtsbetrachtung vermitteln, die durch seinen Glauben an die organische Schriftauffassung gestützt ist.

Das Unzulängliche ist bei Coccejus vor allem dies, daß er aus der voraus sagenden Verheißung einen Bund macht und dann durch den Bundesgedanken die Heilsgeschichte systematisiert. Dadurch verwirren sich dann auch die Begriffe; denn neben den Ökonomien des Alten und Neuen Testaments auch diesen Gnadenbund ein Testament heißen, das bedeutet Unklarheit ohne Ende. Coccejus ist darin, wie aus unserer Geschichte der Föderaltheologie hervorgeht, völlig abhängig von der Tradition. Vergleicht man ihn aber etwa mit Gomarus, der besonders hervorhebt, wie Werkbund und Gnadenbund sich ineinanderfügen, so zeigen doch wenigstens seine Abrogationen, daß er eine Lösung des Alten und eine sieghafte Vollendung des

Neuen verständlich machen will. Das ist wieder das geschichtliche, vorwärtstrebende Moment bei ihm. Doch zunächst müssen die Fragen erörtert werden, die sich gerade an diese Form seiner Systematik anschließen.

3. Die Stufen der Abschaffung und die negative Fassung des Systems.

Die Form, in die Coccejus seine Gedanken gießt, ist mit Recht mannigfach beanstandet worden. Diestel hat¹⁾ die fünf Modi der Abschaffung so aufgefaßt, daß sie nicht als sukzessive Stufen, sondern als begrifflich geschiedene Momente nebeneinander gestellt sind. Bei dieser Auffassung ist die Setzung des Gnadenbundes neben die Sünde besonders anstößig. Jedoch diese Interpretation ist unhaltbar. Es wird vielmehr ausdrücklich betont,²⁾ daß der Werkbund in gradweiser Aufhebung dem Untergang zueilt. Von Wichtigkeit für das Verständnis der Abrogationen ist besonders die Summa. Dort wird als Synonym für abrogatio und antiquatio evacuatio gebraucht. Die Idee ist, daß die durch das Eingreifen des Gnadenbundes anhebende Entwicklung immer mehr alle Restbestände des Werkbundes ausräumt und entleert.³⁾ Der Befreiungsprozeß bis in die Vollendung hinein soll dargestellt werden. Hier ist wiederum die Idee der heilsgeschichtlichen Entfaltung deutlich. Hier ist auch ebenfalls wieder die Barockvorliebe für den drängenden, bewegten Rhythmus wahrzunehmen. Wir müssen darum zunächst einmal die chronologische Auffassung durchzuführen versuchen. Scheiden wir fürs erste die zweite Stufe aus, so haben wir in dem Auftreten der Sünde (1), der Ankündigung des Neuen Testaments (3), dem Tode (4), der Auferstehung des Leibes (5), lauter gradweise aneinandergereihte Etappen vor uns. Nur bei der zweiten Abschaffung scheint diese Auffassung zu versagen. Man kann diese nicht auffassen als Darstellung des foedus gratiae nudum,⁴⁾ das im Paradies nach dem Fall geschlossen wird. Die ausführlichen Darlegungen über das Protevangelium kommen ja erst bei der dritten Abschaffungsstufe im 10. Kapitel. Es bleibt nur die Möglichkeit, daß man die zweite Abschaffung als vorzeitlichen Ewigkeitsakt faßt und in der dritten Stufe dann die öffentliche Ankündigung dieser

¹⁾ Gesch. des A. T., S. 529.

²⁾ Foed. § 58.

³⁾ Sa 31 § 1: „ut ita non sine legis potentia moriamur peccato paulatim et Deo magis magisque vivamus.“

⁴⁾ Vgl. Foed. § 338.

Stiftung behandelt sieht. Kapitel 5 erläutert darauf ausdrücklich als eine Fortsetzung der zweiten Abschaffung dies Moment der vorzeitlichen Stiftung durch den Hinweis auf den innergöttlichen Vertrag. Bei dieser Auffassung wird auch erst verständlich, warum in Kapitel 4 die heilsgeschichtliche Darlegung mehr durch die rein dogmatische abgelöst wird. Die Bürgschaft, das ewige Testament, das — „es mußte so sein“ — alles dies entspricht viel mehr dem überzeitlichen Standort. Die dritte, vierte und fünfte Abschaffung aber beschreiben weiter eine folgerichtige Entwicklung, die aus dem Vertrag hervorgeht. So erhalten wir folgenden Aufriß¹⁾:

1. Der Begriff des Bundes überhaupt.
2. Der Werkbund. Der Ausgangspunkt wird genommen in der Zeit.
3. Die erste Abschaffung des Werkbundes durch die Sünde. Die Sünde, deren Auftreten ein zeitliches Ereignis ist, stellt also die erste Abschaffung dar.
4. Die zweite Abschaffung des Werkbundes durch die Stiftung des Gnadenbundes: der vorzeitliche Vertrag. Eigentlich erwartet man als zweite Stufe wieder ein zeitliches Ereignis. Weil aber der Gnadenbund in der Ewigkeit gründet, wird er als Entfaltung eines vorzeitlichen Geschehens eingeführt.
5. Der Gnadenbund: seine Zueignung und Aneignung, seine Dauer und sein Endziel.
6. Die dritte Abschaffung des Werkbundes durch die Ankündigung des Neuen Testaments (Protevangeliem). Im Anschluß daran: Vom Unterschied der Ökonomien im Gnadenbund, vom Charakter und den Gütern des Neuen Testaments.
7. Die vierte Abschaffung des Werkbundes durch den Tod des Leibes.
8. Die fünfte Abschaffung des Werkbundes durch die Auferstehung.

Wohl muß es als logisch unkorrekt beurteilt werden, daß in der Reihe der zeitlich sich vollziehenden Abschaffungen eines geschichtlich gewordenen Naturbundes an zweiter Stelle ein überzeitlicher Faktor eingereiht wird. Es ist hier wie auf alten Bildern, wo Handlung auf Erden und Handlung im Himmel naiv nebeneinanderstehen. Aber

¹⁾ Die Zusammenfassung unter 8 Punkte stammt von mir, zur klareren Herausstellung der Systematik.

gerade dadurch wird die infralapsarische Position (die Sünde als geschichtliche Tatsache ruft das Sünderheil herab, womit die Abschaffungsstufen beginnen) und die doch trotzdem entschieden prädestinarianische Fundierung (hinter dem ganzen Heilsverlauf steht Ewigkeitsgeschichte) besonders plastisch. Diestels Auffassung, daß es sich nicht um sukzessive Stufen handeln könne, läßt sich nicht festhalten. Es wird nur an einer Stelle die Geschichtskontinuität durchbrochen und der ewige Hintergrund enthüllt. Nicht mit dem Dekret im Himmel, sondern mit der Menschheitsgeschichte auf Erden wird begonnen. Aber an der entscheidenden Stelle wird die Bürgschaft transparent, denn der Gnadenbund entsteht nicht wie die Sündengeschichte auf Erden, sondern er urständet in der Ewigkeit Gottes.

Wie Coccejus von seinen Vorgängern die Begriffe des römischen Rechts: stipulatio, obligatio, sponsio übernommen hat und auch sogar noch von fidejussio und acceptilatio redet, so wirkt auch bei den Abschaffungen eine gewisse juristische Subtilität mit, die auf reinliche Abwicklung noch vorhandener, aber außer Kraft gesetzter Bundesreste bedacht ist. Aber durch diese juristische Form leuchtet die Idee, daß Gnade positive Bewegung ist, die in einem fortschreitenden Geschehen ihr Ziel erreicht und ganz gründliche Arbeit tut.

Gerade hier aber wird eingewandt: liegt nicht in der rein negativen Einführung der Gnade als einer bloßen Aufhebung des Werkbundes ein empfindlicher Mangel? Daß die ganze Gnadenoffenbarung nur in der Form einer Abschaffung auftritt, lediglich „als ein großartiger Korrekturversuch“, ¹⁾ „das Höchste und Kostbarste in der Form einer Zurücknahme mitgeteilt“, ²⁾ das scheint in der Tat ein unentschuldbarer Mißgriff zu sein. Es fehlt ja in der Darlegung nicht an Hinweisen, daß der Gnadenbund die im Naturbund gegebenen Forderungen Gottes zur Erfüllung bringe. Man kann nicht behaupten, daß die negative Fassung der systematischen Form inhaltlich die Substanz des Gebotenen ganz und gar verändere. Man kann nicht mit Diestel ³⁾ rügen, daß hier das letzte Ziel des Bundes nur Abschaffung, nicht Neubildung sei, vielmehr wird ja das Neue durch und mit der Abschaffung des Alten zum Siege geführt. Aber freilich, es liegt hier ein starker formaler Fehler vor und daß das Neue notwendig Gefahr läuft, durch diese Form der Darstellung

¹⁾ Diestel, J.f.d.Th., 1865, S. 233.

²⁾ Gaß, II, S. 284. Vgl. A. Ritschl, a. a. O., S. 137. ³⁾ A. a. O., S. 233.

beschränkt zu werden, ist offensichtlich. Aber es muß hier wieder darauf hingewiesen werden: die Aufhebungsstufen sind das negative Korrelat zu den Gedankenreihen über das Reich, die in positiver Weise eine Ergänzung bieten. Nur weil Coccejus dermaßen vom Reichsgedanken getragen war, wie der dritte Teil unserer Untersuchung zeigen wird, konnte er in seinem Bundesystem auch dem anderen Triebe genügen: die gründliche Auskehr zu zeigen, welche die Gnade mit dem Restbestand des Alten vornimmt. Wer beides nicht zusammennimmt, wird dem Ganzen dieser Theologie nicht gerecht.

An einem Punkte wird die negative Fassung der Darlegungen besonders bedenklich: bei der vierten Stufe, wo die Heiligung unter dem Thema: „Tod des Leibes“ behandelt wird. Hier ist nicht so sehr das Hauptthema der Abschaffung: der Tod als der große Reinigungs- und Gerichtsprozeß der Menschheit — als die negative Fassung der Heiligung, als ob sie nur eine Abtötung des Sündenleibes sei, zu beanstanden. Heiligung ist nicht nur Abtötung. Heiligung ist Dienst Gottes.¹⁾ Wenn das alles wäre, was Coccejus über die Heiligung zu sagen wüßte, so wäre das um so unbegreiflicher, als doch gerade der Bundesgedanke die Forderung des Dienstes in vorzüglicher Weise begünstigt und hervorruft. Es ist wiederum nur die Schranke der besonderen systematischen Form, welche hier zu beanstanden ist. Sie entspricht nicht dem Inhalt der gesamten Theologie des Mannes. Die Abrogation ist auch hier das negative Korrelat zum positiven Dienste der Heiligung, der in der Gottesreichlehre zu kräftigem Ausdruck kommt.

Ist es weiter mit Gaf²⁾ als eine Schwäche anzusehen, daß der Entwurf sich durch den eschatologischen Ausgang auch auf Zukünftiges erstreckt? Wir meinen nicht. Man muß das als einen großartigen Versuch stehen lassen, daß Coccejus es in Angriff nimmt, die ganze Heilsentfaltung, die aus der Ewigkeit stammt und in die Ewigkeit wieder einmündet, als ein Ganzes darzustellen. Es kommt ihm nicht nur darauf an, „vergangene, biblisch bezeugte Tatsachen“³⁾ zu beleuchten, sondern darauf, die Gesamtheit des Heiles unter dem Gesichtspunkt des Bundes bis in die Vollendung hinein zur Darstellung zu bringen.

¹⁾ Vgl. Schlatters Kritik der negativen Fassung der Heiligung in der älteren Dogmatik in „Der Dienst des Christen“, S. 36.

²⁾ Gaf, II, S. 283.

³⁾ A. a. O., S. 284.

4. Die Stellung zur reformierten Tradition.

Noch harret ein besonders wichtiger Bestandteil des Systems der Behandlung, das ist der vorzeitliche Vertrag. Hier ist der Punkt, wo zugleich die Stellung des Coccejus zur reformierten Tradition am besten verdeutlicht werden kann. Wenn wir fragen, ob die ursprünglichen reformierten Tendenzen bei ihm zum Recht kommen, so ist zunächst festzustellen, daß er schon bei den ersten Ausführungen über den Bundesbegriff eifrig bemüht ist, die Alleinherrschaft Gottes zu statuieren. Darum bezeichnet er zuerst den Bund als *μονόπλευρον*, weil Gott in seiner Souveränität und der Mensch in seiner unbedingten Abhängigkeit beschrieben werden soll.¹⁾ Auch bei der Bürgerschaft des Sohnes, bei dem Übereinkommen zwischen Vater und Sohn, wird betont, daß hier in freier, souveräner Willensentscheidung gehandelt wurde.²⁾ Wenn Ritschl³⁾ bei ihm das Moment des willkürlichen göttlichen Entschlusses der Prädestination ganz ausscheiden will, so ist so viel richtig, daß er beim Vertrage nicht von einer Erwählung der reprobi zum Verderben spricht. Aber trotzdem bezieht sich die Bürgerschaft im Grunde nur auf die Erwählten, das geht mit aller denkbaren Deutlichkeit aus den Ausführungen über Joh. 3, 16 hervor.⁴⁾ Wohl ist Coccejus infralapsarisch gesinnt, jedoch sind auch folgende Worte Diestels vor Mißbrauch zu schützen: „Bezog man früher auf reformiertem Boden die Bundesideen überwiegend auf das Verhältnis Gottes zu den Erwählten, so stellte Coccejus die gesamte Heilsentwicklung unter jenen Gesichtspunkt.“⁵⁾ Auch bei Coccejus sind schließlich die vollendeten Erwählten das, was bei der gesamten Heilsgeschichte als Resultat herauskommt. Um seine Prädestinationslehre zu erkennen, muß man die Summa lesen. Da lehrt er ausdrücklich die doppelte Prädestination und spricht vom Segen der Lehre von der Verwerfung für die Gläubigen.⁶⁾ Das Erwählungsdogma behandelt er als bedeutungsvoll für die Heilsgewißheit der Christen.⁷⁾ Er unterscheidet sich nur dadurch von der üblichen Tradition, daß er noch ausdrücklicher als Amesius den Rat Gottes und das Dekret nach der heilsgeschichtlichen Grundlegung behandelt. Er begründet diese späte Behandlung des Rates Gottes in der Summa damit, daß er erst nach dem Fall enthüllt worden

¹⁾ Foed. § 4f. ²⁾ Foed. § 91.

³⁾ Geschichte d. P., I, S. 138.

⁴⁾ Foed. § 128 ff.

⁵⁾ Diestel, Geschichte, S. 527.

⁶⁾ Sa 38 § 14.

⁷⁾ 37 § 47.

sei und wehrt das Mißverständnis ab, als ob er es erst nach Eintritt der Sünde gefaßt sein lasse.¹⁾ Auch er weist das bedingte Dekret ab,²⁾ ebenso die Unterscheidung von consilium generale und speciale. Das erste schließt das zweite ein.³⁾ Das Dekret ist ein einiges und duldet keine Unterscheidung von Früherem und Späterem.⁴⁾ Das Dekret hat es bei ihm auch nicht nur zu tun mit dem Heil, vielmehr ist seine erste Ausführung die Schöpfung.⁵⁾

Aber doch zeigt Coccejus Momente, die in beachtenswerter Weise die Starrheit des Dogmas durch eine größere Lebendigkeit der Auffassung in Bewegung bringen. Schon der Ausgangspunkt seiner Dogmatik, seine Behandlung der Gottebenbildlichkeit und Rechtsbeschaffenheit des Menschen beweist, daß es ihm darum zu tun ist, den Menschen als bündnisfähig zu erweisen, der nicht nur rein passives Objekt der Herrschaft Gottes wird, sondern als ein bewußtes, willensmäßig bestimmtes Wesen dazu geeignet ist, zugleich rezeptiv und aktiv mit Gott in Beziehung zu treten. Dem entspricht seine überaus ernste und von reformatorischem Geiste getragene Bemühung, den Glauben als die eigentliche Beziehungsweise des Menschen zu Gott rein und unverdorben zur Darstellung zu bringen. Damit kommt vor allem überein die Betonung der Führung Gottes in der Geschichte, die es ja eben immer zu tun hat mit menschlicher Entscheidung, Entscheidung und Entwicklung. Die Sünde, eine negative Entscheidung des Menschen, bringt die ganze auf Erden erkennbare Heilsgeschichte in Gang, als eine Aufhebung des bestehenden Werkbundes. Sie veranlaßt Gott zum heilsschaffenden Eingreifen. Wenn Coccejus damit seinen Aufriß beginnt, konstatiert er nicht etwa ein Übergewicht der Kreatur,⁶⁾ aber er zeigt allerdings, wie wir schon sahen, im Gegensatz zu der starren supralapsarischen Form der Dekrete, wie hoch er die freie Selbstentscheidung des Menschen als Faktor wertet. Die geschichtliche Entwicklung des Heilsratschlusses Gottes ist für uns das eigentlich Greifbare und Faßbare. Hier, nicht bei vorgefaßten Meinungen über Gott, will er einsehen. Zu verstehen ist diese Veränderung des dogmatischen Aufbaus nur so, daß der Bibeltheologe gebannt ist von dem, was in der ganzen Entwicklung des

¹⁾ Amesius bringt in der Medulla die Prädestination cp. XXV, p. 123 erst nach der Entfaltung des Neuen Bundes (de applicatione Christi). Über das decretum sprach er allerdings schon im Anfang.

²⁾ Sa 14 § 33 ff.

³⁾ § 42 ff.

⁴⁾ 39 § 2. 8.

⁵⁾ 15 § 1.

⁶⁾ Dießel, a. a. O., S. 234.

Heilsverlaufes ihm entgegenleuchtet, und daß er über dem Eindruck dieser konkreten Geschichte die apriorischen dogmatischen Abstraktionen preisgibt. Dabei hat ihn der milde infralapsarische Geist des Martini beeinflusst. Auch Amesius hat ihn geschult. So findet er, alle nominalistischen Wege meidend, wieder den Pfad zu der biblischen Beschränkung eines Calvin zurück,¹⁾ indem er in der Prädestinationslehre die offenbarungsgeschichtliche Auffassung zur Geltung bringt.

Aber das Ringen um die Erkenntnis des ewigen Ratschlusses Gottes hat bei ihm auch in einer eigenartigen Prägung Ausdruck gefunden, in der Intuition des Urvertrages. Schon Olevianus und Cloppenburg hatten den Vertrag der Vorzeit in Beziehung zum Bund gesetzt. Doch erst bei Coccejus ist der Gedanke charaktervoll ausgereift. Er trägt den Bundesgedanken hinein in das innertrinitarische Verhältnis und bringt dadurch auch in das Dekret selbst eine Art geschichtlicher Bewegung. Nicht nur die Heilsgeschichte macht er lebendig, sondern auch ihren metaphysischen Hintergrund. Es gibt neben der Paresislehre für seine Richtung auf das wirksame Geschehen im Gegensatz zum scholastisch behandelten Dogma nichts Bezeichnenderes, als die Ausführungen über diese innergöttliche Übereinkunft. Er historisiert sozusagen den ewigen Ratsschluß Gottes. Auch dort ist nicht starre Dauerruhe, eisige Unabänderlichkeit, sondern ein Wollen, Werden und Sichentschließen. Coccejus hat einen aktiv handelnden Gott. In der Himmelswelt wird der Bund vorgebildet. Der Erdenbund urständet in einem Himmelsbund. Freilich bezieht sich der Vertrag hier nicht auf die Schöpfung, sondern nur auf die Erlösung und Vollendung der Gemeinde. Er ist also kein vollgültiger Ersatz für das absolute Dekret.²⁾ Es soll nur das Verständnis für das Heilswirken der Gnade am Zentralkpunkt durch den Ewigkeitsblick vertieft werden. Erst beim Gnadenratschluß, der nach Eintreten der Sünde in die Welt eingreift, empfindet er in der Hauptschrift das

¹⁾ Vgl. E. F. K. Müller, a. a. O., S. 192.

²⁾ Mit dieser Einschränkung eignen wir uns die trefflichen Worte von E. F. K. Müller an, a. a. O., S. 190: „Dieser lebensvollen Ansicht eignet nicht nur der dekorative Wert einer Übertragung des Bundesgedankens auch auf dieses Verhältnis: das pactum beherrscht als eine beweglichere und unserm Gesamtentwurf angemessenere Form des orthodoxen decretum den Verlauf der verwirklichenden Geschichte, und es gewährt die Möglichkeit, von Anbeginn seine Zielgedanken über dem Gedankeninhalt der menschlichen Offenbarungsträger schweben zu lassen.“

Bedürfnis, die überzeitliche Begründung aufzuweisen. Das sagt deutlicher als alle weiteren Ausführungen: die Sünde selbst entstammt nicht göttlicher Vorherbestimmung. Die Gnade, nicht die Sünde ist das Ewige.

5. Der Bundesgedanke, seine biblische Berechtigung und seine notwendige Ergänzung durch die Reichsidee.

Noch einmal soll uns zum Schluß der Bundesgedanke beschäftigen. Das Hauptanliegen Bullingers, die Einheit des göttlichen Gnadenwillens durch die Bundesidee auszudrücken, hat Coccejus als Erbe getreulich gewahrt. Die reifste Darlegung im Vorwort zum Epheserkommentar¹⁾ zeigt eindrücklich, wie gerade sie ihm dazu dient, im offenbarungsgeschichtlichen Aufriß bei aller Verschiedenheit der Ökonomie das Einheitsband festzuhalten. Natur und Gnade, Gesetz und Evangelium, finden hier ihren Obertitel, und wo Unterschiede, ja Gegensätze sind, da ist es der Bundesbegriff, der die höhere Einheit erzielt.

Gibt ihm aber die Schrift selber Berechtigung zu einer so ausgebildeten Föderalstematik? Diese Frage ist um so mehr am Platz, als Coccejus ja selbst gar nichts anderes will, als dem organischen Verständnis der Schrift den Weg bahnen, die Symphonie der christlichen Lehre mit dem Schriftinhalt erweisen.²⁾ Die biblische Theologie soll die Dogmatik tragen, die Schrift der Dogmatik die bestimmenden Kategorien leihen. Sind wirklich diese Kategorien des Bundes und Testaments dergestalt schriftgemäße, d. h. in der Schrift selbst nicht nur als eindeutige, sondern auch als beherrschende festzustellen, daß diese Theologie als eine durchaus biblische angesprochen werden kann? Wir werden sehen, daß hier für den heutigen Beurteiler die eigentliche Schwierigkeit liegt.³⁾

¹⁾ Prf. Eph. p. 114f.

²⁾ Prf. zu Foed.

³⁾ Das Wichtigste aus der Literatur über Berit und Diatheke: Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im A. T. Zimmern in KAT³, S. 606, vgl. ders., Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion, S. 90f. Karge, Geschichte des Bundesgedankens im A. T. Franz Delitzsch, Kommentar zum Hebr., S. 302. Deißmann, Licht vom Osten², S. 253. Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferausagen des N. T., S. 210f. Franz Dibelius, Das Abendmahl, S. 77ff. Behm, Der Begriff der Diatheke im N. T. Lohmeyer, Diatheke. Riggenbach, Der Begriff der Diatheke im Hebräerbrief. Ders., Hebräerbrief¹, S. 203. Cremer-Kögel, Wörterbuch¹⁰, 1915, S. 1062ff. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III, S. 81ff.; dazu Caspari, Die Gottesgemeinde vom Sinai.

Die reformierte Bundestheologie hat dem alttestamentlichen Gebrauch von Berit eine einseitige Auslegung gegeben, indem sie den Begriff ausschließlich als „Bund, Vertrag“ auffaßte und dazu noch unter dem Einfluß des römischen Rechts den religiösen Gehalt des Bildes in nicht geringem Maße durch juristische Distinktionen modifizierte.¹⁾ Schon auf dem profanen Gebiet läßt sich die vertragsrechtliche Auffassung im Alten Testament nicht einhellig festhalten. Das Wort ist ein Gefäß für einen überaus reichen Inhalt. Die Berit ist zwar immer eine feierliche Bindung und Festsetzung oder Anordnung, die durch die heilige Handlung eines Ritus, einer blutigen Zeremonie, als ewig gesichert und unverbrüchlich geweiht wird. Zur Erklärung des Begriffs ist diese rituelle Basis wesentlich.²⁾ Jedoch ist die Mannigfaltigkeit der Formen und der Spielraum für die Art der Anordnung sehr groß. Insbesondere gilt das von der Frage der Doppelseitigkeit. Schon auf profanem Gebiet steht der Begriff sowohl für zweiseitige wie für einseitige Rechtsgeschäfte und Verträge. Dementsprechend wird im religiösen Gebrauch Berit sowohl die einseitig von Gott getroffene Anordnung genannt, als die Stiftung, die ausdrücklich ein wechselseitiges Bundesverhältnis bezweckt.

Doch ist nun allerdings — hier liegt ein berechtigtes Moment der Bundestheologie — der letztere Gebrauch in vorzüglicher Weise vorhanden: der Akt der Beritschließung führt zu einem dauernden

¹⁾ Gegen die Auffassung von Berit als Vertrag vgl. bes. W. Caspari gegen M. Weber, a. a. O., S. 153. Behm vertritt die Hofmannsche Auffassung und hält auch für Diatheke fest an: einseitige, souveräne Gottesverfügung. Das Bedeutendste hat Lohmeyer geboten, der den begriffs geschichtlichen Bedeutungswandel lichtvoll darstellt.

²⁾ Die etymologische Herleitung aus dem Akkadischen macht dies übrigens besonders eindrucklich. Wie manche Wörter des israelitischen Kultus und Kulturlebens findet das ursprünglich sicher nicht hebräische ברית am besten so seine Erklärung (vgl. Gesenius, Handwörterb.¹⁴ s. ברית II und bes. KAT³ S. 606). Das zugrunde liegende Verbum barû: sehen, schauen, durchschauen; sichten, scheiden, entscheiden (vgl. Friedr. Delitzsch, Ass. Handwörterbuch, S. 182 f.) hat als Subjekt fast stets eine göttliche Person; das davon abgeleitete Nomen barû (ursprüngl. Partic.) bezeichnet eine Priesterklasse, den Seher, den Wahrsagepriester, oder „noch spezieller den Beschauer . . . von der Omen-Beschau so benannt“ (KAT³ 589, 5). Die ברית dürfte also wie das akkadische barûtu sowohl die göttliche Entscheidung, wie die Erkenntnis derselben durch die Omenschau resp. diese selbst bezeichnet haben. Auf Grund derselben wurde nachher erst der menschliche Vertrag abgeschlossen. Eine derartige nach Analogie der göttlichen getroffene menschliche Willensentscheidung hat demnach den Charakter des Sakrosankten, Unabänderlichen.

Verhältnis. Diese Auffassung findet sich vor allem in der deuteronomischen Schicht des Gesetzes und im Priesterkoder, als Ausdruck für das heilsgeschichtliche Verständnis der israelitischen Religion. Wenn da immer wieder neben die Verheißungen die Forderungen gestellt werden, neben die Rechte die Pflichten, neben die feierlichen Zusagen Jahves die Gehorsamserklärung des Volkes, so könnte man mit dem Rechte eines Vergleiches sagen, daß das Volk als Bundespartei angesehen und das Verhältnis zweier „Kontrahenten“ ins Auge gefaßt wird. Beschneidung, Sabbat, Gesetz sind dann sozusagen die Auflagen des Bundes zu nennen. Die in der Geschichte erfahrenen göttlichen Mächtigen sind die Grundlagen, aus denen die Berit hervorstößt. Jahve paßt sich sogar nach Gen. 15 den üblichen Zeremonien der Beritschließung an. Schon dadurch ist Grund gegeben zu jener Analogie. Die heilsgeschichtliche Betrachtung der späteren Zeit stellt dann eine innere Kontinuität der Bündnisse her: Noah, Abraham und die Erzväter, endlich aber ganz Israel, am Horeb und in Moab (das Deuteronomium hat noch die Bundeschließung mit Levi und David) — sie sind durch die Berit in ein nahes Verhältnis zu Jahve getreten.

Jedoch wird der Bundesgedanke im Alten Testament sofort durch den Gottesgedanken bewahrt und beschränkt. Setzt schon die Anwendung des Begriffes im profanen Gebrauch nicht notwendig ebenbürtige Parteien voraus, so kann es sich erst recht im Religiösen niemals handeln um eine Art Gesellschaftsvertrag, um etwas wie ein gegenseitiges Schutz- und Trutzbündnis,¹⁾ um eine Vereinbarung Gleichstehender und Gleichberechtigter. Stets nimmt der souveräne Gott die Initiative, er handelt in allmächtiger Gnade und freier Wahl, als der von vornherein Überlegene, der nur in Barmherzigkeit zu Israel in ein näheres Verhältnis tritt und lediglich geruht, dabei das Bild des „Bundes“ anzuwenden. Dies setzt sogleich auch der Verwertung der rechtlichen Seite des Bildes bestimmte Grenzen. Daß Israel keine Wahl hat als die, sich ohne Bedingung Gottes Majestät zu unterwerfen, soll durch den Bundesgedanken in keiner Weise abgeschwächt werden. Zu bieten hat Israel nichts, und auch sein Gehorsam ist nicht besondere Leistung, sondern schuldige Pflicht. Auf der anderen Seite aber besteht gerade darin die göttliche Huld, daß er sich dem Volke in unwandelbarer Treue verbindet. Man darf in der „Bundes“vorstellung keinen „Rückschritt von der Höhe prophetischer

¹⁾ Vgl. Dibelius, S. 85.

Gotteserkenntnis herab sehen“,¹⁾ wenn es auch nicht belanglos sein mag, daß die ersten Propheten den Ausdruck meiden, der stets gerade durch mißverstehende Ausnutzung seiner rechtlichen Seite verderbt werden konnte.²⁾ Es ist sogar wahrscheinlich, daß die gewaltigste und innerlichste Verwertung der Bundesidee, welche die Berechtigung zur Verwendung für die neutestamentliche Sphäre begründet, nämlich die Fassung, wie sie Jeremias findet (31, 31—35), erwachsen ist aus einer Reaktion gegen die einseitige Auffassung des Bundesgedankens, wie sie durch Imputation der Vertragsidee (Leistung und Gegenleistung) vorliegt.³⁾ Die von Jeremias eingeschlagene Linie setzt sich fort in der Weissagung Ezechiels von der neuen ewigen Ordnung des Friedens und in der im ewigen Erwählungsgedanken wurzelnden Prophetie des Deuteriojesaja, der die Berit verheißend auf die ganze Völkerwelt ausdehnt.

Es darf nun aber die Würdigung der erwähnten Gefahr des Mißbrauchs durch den Vertragsgedanken nicht die Behauptung erzeugen, daß Berit im Alten Testament niemals etwas anderes bedeute als die einseitige Verfügung Gottes über seine Gnadengaben. Diese Betrachtungsweise verkennet völlig denjenigen immer wieder nachweisbaren Gehalt des Bildes, der gerade das Gegenseitigkeitsverhältnis der Gemeinschaft zum Ausdruck bringt. Daß sich nicht nur Gott selbst durch seine Verheißung verpflichtet, sondern daß auch Israel Gehorsam gelobt, diese Doppelseitigkeit macht gerade der Begriff der Berit geltend. Solche freie Verfügung und Anordnung Jahves, die auf das dauernde Gemeinschaftsverhältnis mit Israel abzielt, wird zur feierlichen, bindenden, durch Eid bekräftigten Handlung, zur ordnungsmäßigen Satzung. So wird aus Berit das Gesetz, ja in der spätesten Zeit der Ausdruck für die Religion der israelitischen Gemeinde. In dieser Fassung bleibt der Bundesgedanke allerdings wesentlich alttestamentlicher Natur. Der innerlichsten, ins Neue Testament hineinweisenden Prägung von dem Friedensbund, der in die Herzen geschrieben ist, der einen neuen Geist bringt, der alle umfaßt und zu Gottgelehrten macht, fehlt der Anklang an den juristischen Vertrag ganz. So kann es auf keinen Fall als glücklich bezeichnet werden, wenn der Bund als Vertrag auch der neutestamentlichen Sphäre vindiziert wird. Dabei muß zunächst außer Betracht bleiben, was

¹⁾ Vgl. Kraetzschmar, S. 146.

²⁾ Vgl. Karge, S. 226.

³⁾ Vgl. Lohmeyer, S. 68.

durch die Übersetzung in διαθήκη aus dem alttestamentlichen Begriff geworden ist. Die wichtigste Frage bleibt zunächst die, was Berit im Alten Testament selbst bedeutet.

Doch ist es nun allerdings weiter sehr bemerkenswert, daß die griechische Bibel בְּרִית gerade durch διαθήκη und nicht wie Aquila und Symmachus durch συνθήκη (Vertrag) wiedergibt. Dadurch wird wiederum die Priorität Gottes, die feierliche, unverbrüchliche Willensäußerung und Festsetzung gewahrt, denn das aus dem hellenistischen Privatrecht stammende διαθήκη bedeutet neben dem allgemeinen Sinn: Verfügung oder Ordnung — hauptsächlich: die letztwillige Verfügung des Testators. Durch diese besondere Klangfarbe: „letzter Wille des Erblassers“ erhält der Begriff seine eigene feierliche Note. Auch in dieser griechischen Ausdrucksweise fehlt aber der Charakter der Doppelseitigkeit nicht ganz, und das verbindet sie mit dem Begriff der Berit. Neuerdings haben Lohmeyer und Dibelius diese Tatsache besonders hervorgehoben. Ihre Beachtung ist notwendig zu der Erklärung der immerhin doch merkwürdigen Übersetzung, die aber kein Mißverstehen ist und keinen absoluten Bedeutungswandel zeigt. Lohmeyer hat gezeigt, wie dem „griechischen Testament durchaus nicht der scharfe Charakter der Einseitigkeit anhaftet, den wir ihm aus der Analogie mit unserer heutigen juristischen Auffassung zu vindizieren geneigt sind, sondern es existieren neben einseitigen letztwilligen Verfügungen vertragsmäßig festgesetzte, ein Schwanken, das durch die Entstehung des Testamentes in Griechenland aus der donatio inter vivos erklärlich wird.“¹⁾ „Durch den letzten Willen bindet der Erblasser sich selbst und verpflichtet auch die Erben.“²⁾ Die Erfüllung der gesetzten Bedingungen durch die Empfänger des Testaments ist auch hier ein zu beachtendes Moment. Auch die Diatheke als göttliche Stiftung und Verfügung hat es abgesehen auf eine Neuordnung des Verhältnisses zu Gott. Am deutlichsten schlägt im Hebräerbrieff der Sinn „Testament“ durch. Dabei ist die Gnadenzuwendung des Erbtes durch den unerläßlichen Tod Christi und die ewige Dauer der göttlichen Verfügung besonders hervorgehoben. So läßt also auch Diatheke wie Berit beide Momente nicht vermissen: das der göttlichen Verfügung und Anordnung und das der menschlichen Verpflichtung und des Sich-Schickens in die Bundesverfügung. Doch ist nicht zu leugnen, daß Berit in stärkerem Maße als Diatheke zu dem Vertragsgedanken

¹⁾ Lohmeyer, S. 40.

²⁾ Dibelius, S. 85.

Schrenk, Coccejus. II, 5.

Anlaß gibt. Schon darum wäre die Subsumierung beider Begriffe unter dem Obertitel „Bund“ gekünstelt und irreführend. Wenn schon für Berit „Bund“ nicht ausreicht, so erst recht nicht für Diatheke.

Die neueren Forschungen haben uns die Schwierigkeiten der Begriffsgeschichte so eindrücklich zum Bewußtsein gebracht, sie lassen uns so stark die mannigfache und wechselnde Färbung beider Ausdrücke empfinden, daß unsere Zeit kaum noch den Mut fände, gerade dies Begriffspaar zum Mittelpunkt einer Systematik zu machen. Gerade das Schwankende, das der Gebrauch von Diatheke zeigt, macht vorsichtig gegen eine so umfassende, dogmatische Verwendung des Begriffs. Wir haben in ungleich stärkerem Maße als die ältere Theologie den Eindruck, daß sowohl Berit wie Diatheke eine lange Entwicklung durchlaufen haben. Sie haben für uns nicht mehr die unberührte metaphysische Art der alten Zeit. Suchen wir aber nach der aus der Forschung sich ergebenden Grundvorstellung bei der Wertung beider Begriffe, so ergibt sich einerseits die göttliche Verfügung, aber Hand in Hand mit der Betonung des gestifteten Gemeinschaftsverhältnisses.

Religiös ist das Bild vom Bunde fraglos hochbedeutsam, aber es ist zunächst zu werten als Bild, und jede juristische Subtilität in der Verwendung erkennt dies bildmäßige Moment. Wird das übersehen, so bleibt es niemals aus, daß das Göttliche durch die menschliche Weise abgeschwächt und verkürzt wird.¹⁾ Juristische Begriffe meistern Gott nach menschlichem Recht und pressen die göttlichen Wirklichkeiten in ein unzureichendes Prokrustesbett. So ist auch nicht das juristische Element in der Fassung der Bundestheologie das bleibend Wertvolle, vielmehr das, was Boquinius in den Mittelpunkt stellte, der Gedanke der *κοινωνία*, der die in jeder wahren Gemeinschaft liegende gegenseitige Verpflichtung zum Ausdruck bringt und dadurch auch für die Heiligung und letzte Vollendung Halt und Anreiz zugleich ist. Der Bundesgedanke hat Kräftiges geleistet, indem er neben den Gedanken der unumschränkten Herrschaft Gottes die Idee der Relation und Proportion stellte, indem er das in der Schrift so stark hervortretende Verpflichtungsmoment mehr zur Geltung brachte und neben das „Gott für uns“ mit gleicher Betonung setzte: „wir für Gott“.²⁾

¹⁾ Vgl. Karge, a. a. O., S. 225 f.: „so lag die Gefahr nahe, daß unter dem Bilde die richtige Auffassung dieses Verhältnisses verdunkelt wurde und an die Stelle derselben die rechtlich-formale der Berit trat, ein Do—ut—des-Verhältnis zwischen Jahve und Israel . . .“

²⁾ E. S. K. Müller, a. a. O., S. 190.

indem er vor allem auch dem Bilde den Hinweis entnahm auf die ordnungsmäßige, feste Geschlossenheit dieses Verhältnisses. Durch den Testamentsgedanken erhält der Bund weiter seine ewige Sicherung: unabänderlich, in sich selbst einig ist der göttliche Gnadenwille, der in die Menschheit eingeht und sich aus ihr Organe seiner Gnade erwählt.

Aber nur die ungeminderte Betonung der Alleinherrschaft Gottes beseitigt die Gefahr, daß die ungleiche Stellung der „Bundschließenden“ verwischt wird, daß vom juristischen Gebrauch her in die Bundschließung etwas wie ein Paktieren mit Gott eingetragen wird, das seine Souveränitätsrechte verletzt. Auf Schritt und Tritt, so sahen wir schon bisher, ruft der Bundesgedanke bei Coccejus nach der Ergänzung durch die Reichsidee. Das liegt in der Sache selbst begründet. So hat er denn auch nach Olevianus' Vorgang Bund und Reich miteinander verbunden, und erst diese Verbindung gibt seine ganze Theologie. Wir sehen hier zunächst davon ab, den Reichsgedanken in der Hauptschrift selbst aufzuweisen. Es möge dies erst in der Schlußuntersuchung, in der das Verhältnis von Bund und Reich zu besprechen sein wird, zur Behandlung kommen. Die erste Voraussetzung dafür ist eine Darstellung seiner Reichslehre. Bevor wir jedoch diese Aufgabe anfassen, müssen wir noch einen weiten Weg zurücklegen. Es erhebt sich die Frage nach den Anschauungen der Reformationszeit über das Gottesreich.