

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

2. Erprobung dieser Fassung der Bundesidee in der Polemik bei zwei Hauptfragen.

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)

2. Die Erprobung dieser Fassung der Bundesidee in der Polemik bei zwei Hauptfragen.

a) Die Geltung des Sabbatgebotes.

Eine besondere Behandlung verdient die Stellung des Coccejus zum Sabbat. Nicht nur darum, weil der Streit, der über seinen Ausführungen entfacht wurde, ihn auf einmal wider Willen zum Parteihaupt erhob. Man muß es bedauern, daß sein Name (für alle Zeit?) mit der Einseitigkeit, wie sie kirchlichen Tageskämpfen eigen ist, nun gerade durch diese Spezialität abgestempelt ward. Aber in diesen Auseinandersetzungen zwischen Puritanismus und reformatorischer Freiheit geht es doch nicht nur um eine Frage der praktisch-kirchlichen Sitte, wenn freilich die sofort gegebene Beziehung zur Praxis die leidenschaftliche Heftigkeit der Fehde steigern mußte. Der Angelpunkt der Bewegung ist im Grunde die Frage nach der Geltung des Alten Testaments und des Gesetzes. Darum erhellt auch die Sabbatlehre Hauptpositionen der Föderallehre an einem wesentlichen Punkte.

Der Ausgangspunkt im Sabbatstreit war die puritanische Sonntagsfeier, die in den Niederlanden zuerst von Willem Teelinck in seinem Traktat „Ruhezeit“ vertreten wurde.¹⁾ Voetius, Walaeus, Amesius, Hoornbeeck traten auf Teelincks Seite. Gegen sie stand Gomarus, während Rivetus eine vermittelnde Stellung einnahm. Schon in dieser ersten Phase ward die Frage des Schöpfungssabbats diskutiert. Walaeus und Rivetus gingen auf diesen Ursprung des Sabbatsgebotes zurück. Durch das Eingreifen des Coccejaners Abraham Heidanus ward auch Coccejus selber veranlaßt, in den Streit einzugreifen. Er tat dies in den Schriften:

1. *Indagatio naturae sabbati et quietis novi testamenti.* 1659.
2. *Typus concordiae amicorum circa honorem dominicae.* 1659 (von versöhnlicher Gesinnung getragen).
3. Darauf, von einem Anonymus in gehässiger Weise des Sozinianismus bezichtigt, veröffentlichte er: *Indignatio adversus personatum Nathanaelem Johnsonum.* 1659.

Als der Streit in das Stadium höchster Erregung tritt, sieht sich die ständische Regierung veranlaßt, einzugreifen, verbietet am 7. August 1659 die Behandlung des Themas auf den Synoden und legt den Professoren das Gebot des Schweigens auf. Das bedeutete für die

¹⁾ Vgl. Goeters, S. 125 ff.

Doetianer eine Schlappe. Die Geltung der Coccejanischen Ideen nahm an Einfluß zu, von staatlicher Seite begünstigt. In diesen Kämpfen vertrat Coccejus folgende Gedanken:

Der Schöpfungssabbat.

Wenn Gott am siebenten Tage von seinem Werk feierte und diesen Tag für den Menschen heiligte, so war das nicht Untätigkeit, sondern der Ausdruck der Vollendung seiner Schöpfungsarbeit. Es hatte das aber noch einen tieferen Sinn. Er zeigte damit, daß es die Pflicht des Menschen sei, alle Zeit ihm zu weihen. Er wollte nicht einen Unterschied machen zwischen profanen und heiligen Tagen. Er wollte nicht die Zeit zwischen sich und uns verteilen und für sich den siebenten Teil reservieren. Vielmehr stellte er mit dem Sabbat ein *exordium omnis temporis sanctificandi* auf. Weder Adam noch die Patriarchen kannten das mosaische Sabbatgebot als Ruhe von der Arbeit.¹⁾

Der mosaische Sabbat.

Auch die Vorschrift des Dekalogs muß nach ihrem tiefsten Sinn gewürdigt werden. Sie soll besagen, daß alle Zeit zu heiligen sei durch Verrherrlichung Gottes und Danksagung, durch Übung aller Tugend und Heiligkeit, nicht nur vom einzelnen, sondern auch von der Gemeinde, durch möglichst zahlreiche gottesdienstliche Versammlungen. Der Mensch soll an diesem Tage Gott heiligen. Das Verbot, am Sabbat zu arbeiten, kommt von der Sünde. Darum galt es den ersten Menschen noch nicht. Die Strenge der Verordnung zeigt, daß alle Werke des fleischlichen Menschen solche sind, durch die Gott nicht geheiligt werden kann. Indem sich das Volk jeden Werkes enthält, bekennt es, daß seine Werke sündlich und unrein sind. Daß Gott sechs Tage der Arbeit zuläßt, zeigt seine Geduld. Diesem Gebot gehorchen, heißt: den Mangel an eigener Gerechtigkeit und an Reinheit der eigenen Werke eingestehn und sich zu Gottes Geduld bekennen.

Als Zeremonialgesetz, das dem Zustand des Volkes angepaßt ist, gehört das Sabbatgesetz zu den Satzungen und Verordnungen und bedeutet ein schweres Joch. Zeremoniell ist nicht nur der ganze Komplex der Sabbatvorschriften, sondern auch die Hebdomade selbst.²⁾ Die zeitliche äußere Ruhe der Israeliten ist aber ein sinnbildlich bedeutsamer

¹⁾ Indag. § 37—40. 45. Hebr. 4 § 13. 17. 19. Sa 21 § 11.

²⁾ So schon Calvin 2, 291.

Hinweis auf eine bessere Ruhe. Sie weist hin auf die wahre Ruhe der Seele und den Frieden des Gewissens, die Christus zur letzten Zeit schenken will. Daher ist die Beobachtung dieses Tages ein Zeichen zwischen Gott und dem Volk, wodurch kund getan wird, daß Gott es ist, der es heiligt. Wer den Sabbat nicht beobachtete, verleugnete die Hoffnung auf die Ruhe durch Christus. Der mosaische Sabbat lehrt auf Christus hoffen.¹⁾

Der neutestamentliche Sabbat.

Die Zeit des Neuen Testaments ist der wahre Sabbat. Weil nun die Sache selbst vorhanden ist, ist alles Sabbatgebot, soweit es Satzung ist — auch die Hebdomade und die äußere Ruhe als Gesetz — als im Neuen Testament abgeschafft zu betrachten. Es ist nur für die Juden gültig. Von der Satzung ist zu unterscheiden der sittliche Kern des Gebotes, welcher der christlichen Kirche dauernd etwas zu sagen hat. Er bezieht sich nicht auf die Unterscheidung von Tagen, ebensowenig wie jetzt noch eine Unterscheidung von Speisen in Frage kommt.²⁾ Er hat es vielmehr zu tun mit dem Gnadenbund³⁾ In sittlicher, typischer Verdeutlichung wird uns da anschaulich gemacht, daß die Heiligung und Reinigung des Gewissens jetzt in Christo gegeben ist.⁴⁾ Man verwirft die eigene Gerechtigkeit, ergreift die wahre Ruhe im Glauben mit Danksagung, läßt ab vom Werk der Knechtschaft. Dahin ist das Alte Testament, die Zeit des Durstes, der Sklaverei, der

¹⁾ Foed. § 13. 338. Sa 21 § 9. Indig. § 9—11. 17 ff. 36. 39 ff. 77. 82. 205. 329. Typ. § 4. 67 ff. 95 ff. Indag. § 20. 48. 55. 59. Hos. 2 § 36. Col. 2 § 153. Hebr. 4 § 48. Auch Calvin 2, 287 läßt den coelestis legislator in erster Linie durch den Sabbat die geistliche Ruhe darstellen, in der die Gläubigen von eigenen Werken feiern, um Gott in sich wirken zu lassen. Vgl. dagegen G. Voetius, Sel. Dispp. III, p. 1240: Decalogus continet legem moralem et perpetuam et omnia ejus praecepta sunt moralia, non quod ad genus sed quod ad speciem; Andr. Essenius, Dissertatio de perpetua moralitate decalogi.

²⁾ Sa 21 § 10 f. Ep. 38 (an A. S. Tarpai), Ep. 30 (an H. Coccejus), Hebr. 4 § 46. Zu der Unterscheidung zwischen praeceptum morale und ceremoniale vgl. Indig. § 36 ff. Indag. § 17—77.

³⁾ Weil ihm der Dekalog eine formula foederis gratiae ist, kann er diese Behauptung wagen. Diesen Zusammenhang bringt der Sohn in Prf. Op. p. 11 treffend zum Ausdruck: Parente statuente decalogum continere formulam foederis gratiae, et in foederis gratiae formula posse sibi locum vindicare praeceptum typicum.

⁴⁾ Indag. § 17. Typ. § 84. Judaic. 32 § 17.

Müdigkeit, der Mühsal, die niemals zur Ruhe kommen läßt. Vorhanden ist das Neue Testament, wo kein Zorn, noch Durst, keine Furcht des Todes und Knechtschaft mehr gilt, weil der Tag der Ruhe, der Sabbat anbrach. Das heißt nun Sabbat feiern: Gott allein dienen und leben, sich keiner Sache unterwerfen, sondern über alles gebieten und es zur Ehre Gottes brauchen, nicht in etwas Irdischem und Körperlichem, sondern in Gott ruhen, den Bund Gottes annehmen und die Ruhe des befreiten Gewissens aufnehmen, abstecken von seinen Wegen und Plänen, kämpfen gegen die Sünde. Das ist eine Weihe, die sich auf unser ganzes Leben erstreckt, das als Ganzes Gott geheiligt wird. Alle, welche in diese wahre Ruhe eingehen, erfüllen das vierte Gebot, indem sie den wahren Sabbat halten.¹⁾

Allem Ansinnen, die nomistische Feier wieder einzuführen, gilt es im Namen des Neuen Testaments Widerstand zu leisten. Wenn man die äußere Enthaltung von der Arbeit zum Gesetz macht, so bedeutet das einen Rückfall ins Judentum. Es ist eine große Sünde, eine Verleugnung der göttlichen Heiligung, eine Zurückweisung des Bundes Gottes, diese Zeit der Ruhe nicht zu erkennen und das, was gegeben war zur Erregung des Durstes und zur Abmattung der Knechte, denen aufzubürden, die durch Christi Blut geheiligt und vollendet sind, und so die Gesättigten mit den Dürstenden zu verkoppeln. Man soll vielmehr ruhen von seiner gesetzlichen Skrupulosität, von aller Angst und Furcht, unter der die Alten seufzten und von der Versklavung unter alle jene Dinge, um derentwillen der Mensch nicht geschaffen ist.²⁾

Diese Auffassung sieht Coccejus in den Schriften des Neuen Testaments begründet, das uns, wie auch die Lehrer der alten Kirche es auffassen, nicht an den jüdischen Sabbat binde.³⁾ Hebr. 4, 10 werde uns die Ruhe von den eigenen Werken empfohlen, die als Verheißung der ewigen Ruhe eben die Erfüllung des Sabbatgebotes sei.⁴⁾

¹⁾ Indag. § 20. Typ. § 84. Exod. 12 § 29. 31 § 5. Judaic. 32 § 17. Sa 21 § 7: Nam tempus non potest sanctificari, nisi in tempore hominem et cogitationes, studia actionesque ejus Deo, qui sanctus est, vindicando. Quae sanctificatio non est septimi diei tantum, sed etiam reliqui temporis; vgl. § 12, 55 § 6. Calvin 2, 288.

²⁾ Indag. § 14 ff. 31 ff. 48 ff. 54 ff. 57 ff. 63 ff. Anim. Q. § 46.

³⁾ Eine Sammlung der testimonia veterum et recentiorum ecclesiae doctorum stellt Coccejus zusammen hinter der Indag. Besonders werden Calvin und P. Martyr behandelt Sa 21 § 13 ff. Auf Bußers „De regno Christi“ beruft er sich in 89 § 8.

⁴⁾ Hebr. 4 § 49 f.

Die Feier des Herrentages.

Die Feier des Sonntages als des Tages der Auferstehung Christi ist innerlich begründet. Der siebente Tag soll zur Sammlung und zum Gottesdienst benutzt werden. Die Enthaltung von der Arbeit muß sich ganz in den Dienst dieses Zieles stellen. Gebet, Betrachtung des Wortes, Zusammenkunft der Gemeinde sind ja ohne Ruhe von der Arbeit nicht denkbar. Aber die Sonntagfeier soll nicht jüdisch-sabbatistisch, sondern evangelisch begangen werden. Der Herrentag ist nach dem Gesichtspunkt der christlichen Ordnung zu werten.¹⁾ Erst die späteren Coccejaner haben dies dahin verflüchtigt, daß die Sonntagseinrichtung lediglich obrigkeitliches Gebot sei, das der weltliche Herrscher berechtigt sei zu erlassen.

* * *

Bei der Schärfe gegen die Satzung fühlt man den Kenner und Kritiker der Rabbinen heraus. Jedoch die Auffassung gründet noch tiefer. Die Bestimmung des Verhältnisses der beiden Testamente gibt wiederum den Ausschlag. Sabbatgesetzlichkeit ist Rückfall in alttestamentliche Bestimmungen. Wenn in der letzten Phase des Streites (von 1660 ab), in der Voetius und Coccejus über Sündenvergebung im Alten und Neuen Testament miteinander disputieren, das Verhältnis der Testamente im Vordergrund steht, so ist damit ganz zutreffend das Hauptprinzip namhaft gemacht. Evangelium statt Gesetz, oder, wie A. Ritschl es ausgedrückt hat²⁾: freie Kindesbeziehung, die aus der wechselseitigen Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Ebenbilde folgt, statt der Herrschaft starrer Befehlsmacht — dies ist der Sinn der Unterscheidung zwischen dem sittlichen Kern des Gebotes und der zereemoniellen Satzung. Es muß verwundern, daß die damalige puritanische Welle in den Niederlanden so schnell in Vergessenheit gebracht hatte, daß Coccejus in seiner Auffassung die Reformatoren auf seiner Seite hatte.³⁾

¹⁾ Sa 21 § 12. 89 § 8. Catech. § 229: „dies dominicus, quo tota christiana ecclesia utitur, in eo laetans propter resurrectionem domini . . . Quae res tamen nullam distinctionem dierum facit: quia, qui id observant, hoc faciunt in libertate christiana, non vi expressi praecepti; secundum istam regulam: omnia fiant ordine.“ 1. Cor. 14, 40. Vgl. Indag. § 25 ff. Typ. § 14. 20. 106 ff.

²⁾ A. Ritschl, Geschichte des Pietismus, I, S. 138 ff.

³⁾ Caspar Stresio schreibt Ep. 48 mit Recht an Coccejus: „quae et mens Calvini sit“. Die kurze Zusammenfassung des Reformators in C. R. 2, 290 gibt ganz das wieder, was der Leidener will: „Ego autem respondeo, citra iudais-

Freilich konnte man mit Recht trotz jener grundsätzlichen Übereinstimmung einen Unterschied in der Tonart empfinden. Darüber noch einige Worte.

Mit Rücksicht auf den Raum verzichten wir auf eine ausführliche Mitteilung der Anschauungen Luthers und Calvins über den Sabbat. Dagegen sei das Resultat in einer Zusammenfassung und Vergleichung gegeben.¹⁾ Bei beiden Reformatoren gibt in dieser Frage ihre evangelisch freie Stellung dem Gesetz gegenüber den Ausschlag. Obwohl sie dessen sittlichen Gehalt als ewig anerkennen, lehnen sie doch mit großem Nachdruck beides ab: seinen gesetzlichen Zwangscharakter und seine zeitlich bedingten zeremoniellen Vorschriften. Hier wurzelt ihre Stellung zur Sabbatfrage. Obwohl sie den Dekalog hochschätzen als kurze Zusammenfassung des immerdar gültigen Sittengesetzes, so besinnen sie sich doch keinen Augenblick, das in ihn eingedrungene Zeremoniell als nicht mehr bindend anzusehen. Beide gehen zurück auf den Schöpfungssabbat in Gen. 2, doch nicht so, als ob hier eine knechtende gesetzliche Verpflichtung für uns vorläge, vielmehr wird der siebente Tag als eine segensreiche Einrichtung und von Gott sozusagen angeratene Zeit angesehen, aber es tritt das doch nur immer bei Anlaß exegetischer Behandlung von Gen. 2 hervor. Der Sonntag wird mit dem mosaischen Gebot in keinerlei inneren Zusammenhang gebracht. Der siebente Tag, die Hebdomade überhaupt, ist nicht bindend, völlige Freiheit ist mit der Stellung in Christo gegeben. Nur die Notwendigkeit der kirchlichen Ordnung, also Zweckmäßigkeit, und auch die Pietät gegen das apostolische Erbe bestimmen uns, dabei zu bleiben. Die Ruhe an sich hat keinen religiösen Wert, Heiligung des Tages ist jüdisch, nur für die Gottesverehrung, für die persönliche Heiligung durch das Wort soll der von der Kirche festgesetzte Tag dienen. Ruhe ist naturnotwendig und Mittel zum Zweck der Heiligung — nicht des Tages, sondern der Person.

num dies istos a nobis observari . . . Non enim ut caeremoniam arctissima religione celebramus, qua putemus mysterium spirituale figurari; sed suscipimus ut remedium retinendo in ecclesia ordini necessarium. Wie spitzfindig Calvin von den Gegnern behandelt wird, dafür ist ein gutes Beispiel Andr. Essenius, *Vindiciae quarti praecepti in decalogo*, p. 221 ff.

¹⁾ Zu Luthers Lehre vom Sabbat und Sonntag, vgl. W. A. 1, 250. 252. 436 ff. 7, 209. 18, 77 f. 81. 24, 61 ff. 26, 222. 30 I, 5. 64 f. 143 ff. 244. 38, 366. 42, 56 ff. 50, 332 f. Zu Calvin: C. R. 2, 287—291. 22, 41. 26, 283—308. 24, 575 ff. 37, 298. 38, 284 ff. 45, 140.

Die Unterschiede, die bei Luther und Calvin zutage treten, sind auf ihre persönliche Eigenart zurückzuführen. Während Luther oft geneigt ist, in seinem evangelischen Freiheitseifer das Gesetz zu gründlich abzuweisen, wägt Calvin sorgfältiger ab, trachtet darnach, keinen unnötigen Zwiespalt zwischen Gesetz und Evangelium aufkommen zu lassen und widmet daher dem geistlichen Sinn einer jeden Vorschrift mehr Aufmerksamkeit. Er weist ganz besonders darauf hin, daß das Zeremoniell des alttestamentlichen Gebotes ein Schattenbild auf das Zukünftige sei und für uns einen geistlichen Sinn habe. Schon bei Israel bedeutete der Sabbat die geistige Ruhe von den Werken, die der himmlische Gesetzgeber seinem Volke abbilden und vorbilden wollte. So ist der Sabbat ein Symbol der Heiligung. An diese Gedankenreihe Calvins knüpft Cocceus vornehmlich an. Während Luther in großer, wohlthuender Natürlichkeit das leibliche Bedürfnis des Ruhetages obenanstellt, tritt bei dem mit sich selbst so strengen und nur auf das Höchste bedachten Calvin diese Seite verhältnismäßig zurück. Die Ruhe wird vorwiegend als Vorbedingung für die Anbetung betrachtet. Bei der leiblichen Ruhe spricht er nur immer von der sozialen Rücksicht auf Sklaven und Angestellte. Die strengen Strafgesetze gegen die Sonntagschänder in Genf verfolgen nicht etwa eine alttestamentliche Tendenz der Tagesheiligung, sondern sie werden geltend gemacht, weil ein solches Gebaren den heiligen Hauptzweck des Tages verdirbt, den eine staatlich-kirchliche Verfassung zu schützen hat. Bei allen Verschiedenheiten in der Betonung des einzelnen finden wir bei beiden Reformatoren eine große Übereinstimmung in der Grundstellung, die sich an der paulinischen Beurteilung des Gesetzes orientiert, wie sie besonders im Galaterbrief ausgesprochen ist. Beide vertreten etwas ganz anderes, als die Substitutionstheorie der Westminsterkonfession, gegen die der Kampf des Leidener Theologen gerichtet ist.¹⁾

Jedoch in einem Punkte liegt ein Unterschied vor. Bei Cocceus tritt unter dem Einfluß seiner negativen Kampfestendenz die kräftige Betonung der Notwendigkeit praktischer, kirchlicher Sonntagsfeier und Sonntagsruhe doch auffallend zurück. Calvin hatte, unbeschadet seiner durchaus evangelischen Begründung, gerade auf der neuen Grundlage seines Schriftverständnisses die Kraft zur Position ganz anders gewonnen. Die Schwäche des Cocceus liegt darin, daß er nicht viel Mühe darauf verwendet, die kirchliche Praxis zu begründen und zu

¹⁾ Zur Substitutionsfrage vgl. G. Voetius, Sel. Dispp. III, p. 1243 ff.

pflegen. Er hat nur einen Gesichtspunkt, das ist der Gegensatz der Testamente. Etwas anderes bekümmert ihn nicht. Sein einseitiger Freiheitseifer, seine rein theologische Betrachtungsweise, bedenkt nicht die praktischen Konsequenzen und überlegt nicht, daß es mit der Proklamation des Grundsatzes der völligen Freiheit noch nicht getan ist. Der Mißbrauch, der mit seinen Prinzipien getrieben wurde, wurde nur dadurch möglich, daß Coccejus seine Sätze vorwiegend negativ formulierte.

b) Sündenvergebung im Alten Testament.

Die Ausführungen über den Sabbat zeigen, daß Coccejus alles Gewicht legt auf die im Neuen Testament geschenkte Vollendung. Die Zeit des Alten Testaments ist die Zeit des Durstes und der Knechtschaft. Die wahre Ruhe: der Friede des Gewissens ist noch nicht da. Erst Christus ist der Vollender. Der Sabbat hat typologische Bedeutung, er weist hin auf das Kommende. Erst Christus schenkt die volle Reinigung des Gewissens. Wenn die Christenheit dem Sabbatgebot unveränderte Geltung zuschreibt, so übt sie religiösen Anachronismus und bekleidet sich mit einem Requisit, das der symbolische Ausdruck der Unvollkommenheit jener alttestamentlichen Ökonomie ist.

Solgerichtig wird die Diskussion hier fortgesetzt: haben denn die Väter wirklich einen unvollkommenen Heilsstand? Bedeutet nicht die ewige Bürgschaft Christi auch für sie eine absolute Gabe? Hatten sie denn nicht Vergebung der Sünden und Rechtfertigung? Coccejus hatte sich bereits in der Hauptschrift zu Cloppenburgs Meinung bekannt,¹⁾ daß die Väter wohl Paresis hatten, daß dagegen die Aphasis, die wirkliche, vollkommene Vergebung und Versöhnung, erst im Neuen Testamente vorhanden sei. Dies Thema griff Voetius 1665 auf. Seine Disputationen veranlaßten Coccejus zu der Schrift von 1665: „Moreh Nebochim, utilitas distinctionis duorum vocabulorum scripturae paresis et aphasis“. Hierauf antwortete Voet (1666—67) mit neuen Disputationen über die Rechtfertigung.²⁾ Coccejus hat sie nicht mehr beantwortet. Am 9. November 1669 schloß er die Augen für immer. Es war der letzte theologische Kampf, der ihn hienieden bewegte.

¹⁾ § 339. Wie wir sahen, begegnete diese Anschauung aber bereits andeutungsweise bei Bullinger und dann bei L. Crocius deutlich.

²⁾ G. Voetius, Select. Dispp. V, p. 303 ff.

Schon der Anfang der Schrift Moreh¹⁾ markiert eindrücklich den verschiedenen Ausgangspunkt der beiden Richtungen. Coccejus beschreibt da die irrigen Meinungen der Juden, Sozinianer und Römischen über die Rechtfertigung. Dabei interessiert uns besonders, was er über die Juden äußert. Sie sagen, es hänge allein ab von der göttlichen Willensmeinung, unter welchen Bedingungen er den Menschen gerecht sprechen und ihm die Sünde erlassen wolle.²⁾ Es habe Gott gefallen, Israel Vorschriften zu geben. Wenn es die erfülle, sei es gerecht. Diese Vorschriften seien vor allem das Gebot der Bekehrung, die guten Werke und die Darbringung der Opfer für die Sünden. Durch sie gewinne der Mensch das Recht auf das ewige Leben und sei so nach dem Gesetz gerecht. Gott verlange vom Menschen, dies zu glauben. Das sei der jüdische Glaubensbegriff. Nun führt er aber weiter aus: die Sozinianer haben dies mit den Juden gemein, daß sie sagen, Gott vergebe Sünden unter der ihm beliebenden Bedingung, hier gelte nur das göttliche placitum.³⁾ Durch dies Willkürgefallen Gottes komme aber die Rechtfertigung des Sünders nicht schriftgemäß zu ihrem Recht. Das, was Coccejus dem Gegner jedesmal nachweist, ist ja immer wieder der judaistisch-römische Sauerteig. Auch hier ist sein Kerngedanke der, daß die doctianische Anschauung, nach der die Väter kraft der ewigen Bürgschaft vollkommene Vergebung der Sünden hatten, diese Bürgschaft in eine judaistische Willkürhandlung verderbe.⁴⁾ Nur die Erkenntnis von der notwendigen Darstellung und deutlichen, feierlichen Erweisung der Gerechtigkeit Gottes im Blute Christi schützt vor solcher Verkehrung der Bürgschaft in einen Willkürakt Gottes.

Er knüpft an Römer 3, 25 und Hebr. 10, 18 an. Hier werde deutlich die im Alten Testament waltende Parensis von der im Opfer Christi kundwerdenden Aphasie unterschieden. Das erste bedeute ein Übersehen der Sünden im Blick auf das kommende *λασθήριον* durch den Mittler, dessen Vorbild im Tempel zu schauen war. Das in Kanaan gegebene Pfand und viele andere Abschattungen übten den Glauben im Blick auf das kommende Heil. Aber noch stand die

¹⁾ Moreh § 7 ff., vgl. zum Folgenden auch bef. Sa 51 § 11.

²⁾ Dazu Sa 69 § 26.

³⁾ Moreh § 9 f.

⁴⁾ Bei Doetius fällt der Hauptnachdruck auf die sponsio praestita Christi, der Gegensatz ist die satisfactio actu consummata. Die erstere ist „in iudicio divino vere et actu cognita et considerata“, vgl. bef. Select. Dispp. V, p. 346 f. 381.

wahre Vergebung aus.¹⁾ Es blieb doch immer die Erinnerung an die Sünden. Das Gewissen kam nie ganz zur Ruhe. Der Schuldbrief war noch nicht zerrissen. Das Gesetz erinnerte nach Gottes Willen auch die Verheißungsgläubigen immer wieder an die Anklage, die noch nicht aus dem Wege geräumt war. Mit seinem Druck lastete es auf den Vätern.²⁾ Freilich galt auch ihnen die Bürgschaft.³⁾ Aber ihre Wirkung war eine Nichtanrechnung der Sünde. Die Paresis ist einer *acceptilatio gratuita* zu vergleichen,⁴⁾ einer *fidejussio*: der Bürge hat sich zwar haftbar gemacht für den Schuldner, jedoch ist die wirksame Lösung und Abzahlung noch nicht eingetreten.⁵⁾

Aus dem bloßen Übersehen und Nichtbestrafen wird erst durch die Ausführung des Opfers Christi ein vollkommener Erlass. Erst die offenkundige Erweisung der Gerechtigkeit Gottes im Blute seines Sohnes läßt es kommen zu einer vollgültigen Erlösung und bringt die Anrechnung des Gehorsams Christi für die Gläubigen. Nun sind alle Tieropfer, die eine ausreichende Sühne nicht herbeiführen konnten, überholt und erfüllt.⁶⁾

Für die Gegner bedeutet diese Anschauung eine Schwächung und Entleerung der Bürgschaft. Diese schließt schon die absolute Genugtuung ein. Ohne Vorbehalt, nicht nur in vorläufigem Eintreten nimmt der Gottessohn schon in der ewigen Vorzeit die Schuld und Anklage der Erwählten auf sich. Freilich muß die göttliche Verheißung ausgeführt werden im Versöhnungstod. Aber wo die bereits in der Bürgschaft ganz enthaltene Versöhnungsgnade in der alttestamentlichen Geschichte wirksam wird, da schenkt sie eine vollendete Gabe.⁷⁾

Gerade hier kommt so recht zum Ausdruck, daß sich Coccejus von den anderen unterscheidet durch den neuerschlossenen Sinn für

¹⁾ § 35. ²⁾ Sa 35 § 2. 6. 36 § 1. 5. ³⁾ Sa 69 § 25.

⁴⁾ *Acceptilatio* ist im römischen Recht der Erlass einer Schuld in Form eines auf vorgängige Frage des Schuldners mündlich abgelegten Empfangsbekenntnisses, wobei also die nicht wirklich erfolgte Erfüllung der Obligation als erfolgt dargestellt wird. Scheurl, Institutionen, S. 249.

⁵⁾ Über den Begriff der *sponsio* und *fidejussio* vgl. bes. Prf. Eph. p. 116.

⁶⁾ Moreh § 43. 47. 50. 76. 68. 69. 88.

⁷⁾ Moreh § 108. Über diesen Gegensatz in der Auffassung der *sponsio* vgl. Petr. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia*. Ed. 1715, p. 402. In seinem Referat werden aber die Linien noch schärfer durchgezogen, die Disputationen aus der Schule des Voetius isolieren die *sponsio* noch nicht dermaßen gegen die Geschichte.

das, was Heilsgeschichte ist. Er weist es ab, daß man sich beruhigen könne bei einer rein dogmatistischen 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.