

4-1-1931

"Hielt er's nicht fuer einen Raub," Phil. 2, 6

P E. Kretzmann

Concordia Seminary, St. Louis

Follow this and additional works at: <https://scholar.csl.edu/ctm>



Part of the [Biblical Studies Commons](#)

Recommended Citation

Kretzmann, P E. (1931) ""Hielt er's nicht fuer einen Raub," Phil. 2, 6," *Concordia Theological Monthly*. Vol. 2 , Article 29.

Available at: <https://scholar.csl.edu/ctm/vol2/iss1/29>

This Article is brought to you for free and open access by the Print Publications at Scholarly Resources from Concordia Seminary. It has been accepted for inclusion in Concordia Theological Monthly by an authorized editor of Scholarly Resources from Concordia Seminary. For more information, please contact seitzw@csl.edu.

Sohnes Gottes bekennt! Gerade das ist die Erfüllung der Weissagung vom Antichristen. Er sitzt im Tempel Gottes. Man findet den Antichristen dort, wo mit dem christlichen Namen großes Gepränge getrieben wird, aber dem Christentum das Herz herausgeschnitten ist. „Wenn der Papst das sein will [der Stellvertreter Christi und das sichtbare Oberhaupt der Christenheit], so muß er ja auch viele christliche Lehren bekennen, er muß sich maskieren, sonst könnte ein Antichrist innerhalb der Christenheit unmöglich existieren. Und er muß ja den Feinden aller Religionen und den Feinden der christlichen Religion den Kampf erklären, denn er weiß: Wenn Christus fällt, so muß auch der Antichrist fallen. Denn wenn der fällt, dessen Statthalter er sein will, so ist es auch mit seiner Statthalterschaft zu Ende. Wenn der Papst für Christus und das Christentum scheinbar kämpft, so kämpft er für sich und sein Reich. Aber das Allerwichtigste ist dies, daß der Papst allein in der ganzen Christenheit — denn jene Gemeinschaften, welche den dreieinigen Gott leugnen, rechne ich nicht zur Christenheit —, daß der Papst ganz allein in der ganzen Christenheit ein Feind ist der freien Gnade, ein Feind des Evangeliums unter dem Schein des Christentums, unter Nachäffung christlicher Institute.“ (Walther, Gesetz u. Evangelium, 63.)

E.

„Sielt er's nicht für einen Raub“, Phil. 2, 6.

Veranlaßt ist die gegenwärtige kurze Untersuchung durch einen Artikel in „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“, Heft 2, Band 29 (1930), in welchem Heft W. Förster-Münster i. W. den Ausdruck *ὄχι ἀπαγμὸν ἡγήσατο* bei den griechischen Kirchenvätern im Anschluß an Aufstellungen Schumachers und Loofs erörtert, um, wo möglich, die sprachliche Bedeutung festzulegen. Er beginnt seinen Artikel mit der folgenden Bemerkung: „Für den Sinn der Wendung *ὄχι ἀπαγμὸν ἡγήσατο* in Phil. 2,6 fehlt uns das gesicherte Sprachverständnis. Die normale Bedeutung der Substantiva auf *-μός* versagt hier: die Belege für das Wort sind so selten, daß man mit ihnen nicht weit kommt. Der nach dem Zusammenhang zu erwartende Sinn ist gleichfalls nicht mit genügender Sicherheit im voraus festzulegen. Und die theologische Gegeße ist auf die philologische angewiesen wie diese auf jene.“ In seinen Ausführungen geht Förster auf folgende Stellen ein: Chrysostomus, *Hom. VII* (MPG, 62, 229), Scumenius zur Stelle (MPG, 118, 1281), Cyrill von Jerusalem, *Cat. X*, 9 (MPG, 33, 672 f.), Cyrill von Alexandrien, *De Incarnatione Domini* (MPG, 75, 1429/32), Isidor von Pelusium, *Ep. I*, 139 (MPG, 78, 273/6), Dithymus Alexandrinus, *De Trinitate I*, 26 (MPG, 29, 289; 39, 877), Pseudoathanasius, *De Sententiis* 9 (MPG, 28, 153 f.), noch einmal Isidor von Pelusium, *Ep. IV*, 22 (MPG, 78, 1072), Theodor von Mopsuestia, *Ad Phil.*, 2, 6 (Ed. Swete, I, 215 f.), Theodoret zur Stelle (MPG, 82, 569. 572), Johannes

Damaſcenus, *Adv. Nestorium* (MPG, 95, 192 f.), und Origenes in Röm. 5 (MPG, XIV, 1022) und in Joh. 1, 32; 4, 41, die er nebst andern Belegen aus Eusebius, Athanasius, Apollinarius von Laodicea, Basilius Magnus, Gregor von Nyssa und andern in extenso anführt und ebenso ausführlich bespricht. Sein endliches Fazit ist: „Wir haben also das Recht zu behaupten, daß die Kirchenväter durchgehends die Philipperstelle nach der Wendung ἀρπαγὰ τὴ ἡγεῖσθαι verstehen.“ Er fügt dann noch hinzu: „Noch weiter zu gehen und von den Kirchenvätern auch eine Entscheidung darüber haben zu wollen, ob diese Wendung heißt eine vor einem liegende Tatsache als Beute ansehen und sie sich zu eignen machen oder von etwas, was man hat, so denken, wie man von einer Beute denkt, und sie festhalten, ist bedenklich.“ Doch bringt er genug Belege, um zu zeigen, daß die Stelle durchweg als Beweis für die Gottheit Jesu gebraucht worden ist und daß selbst das Verständnis von ἀρπαγμός im Sinne von res rapienda nicht im Interesse einer falschen Kenose ausgebeutet worden ist.

Wir freuen uns über diesen sprachlichen Nachweis, der durchaus den Eindruck der objektiven Ausführung macht. Aber der Artikel gibt uns, besonders auf Grund der einleitenden Worte, Veranlassung, uns den Text selbst etwas genauer anzusehen; denn es galt bisher bei uns, daß der Sinn der Stelle allerdings aus den Worten selbst klar erkennlich sei und in ihrem Zusammenhang klar zum Ausdruck komme. Dabei wollen wir die sprachlichen Ausführungen Försters dankbar bewerten. Es ist uns hierbei nicht sowohl darum zu tun, eine dogmengeschichtliche Darlegung zu geben,¹⁾ obgleich sich dies nicht gänzlich vermeiden läßt, als vielmehr den Text selber in seinem Zusammenhang zu Worte kommen zu lassen.

Der Satz, um den es sich handelt, Phil. 2, 6. 7a, ist in der Lutherſchen Überſetzung ſo wiedergegeben: „Welcher, ob er wohl in göttlicher Geſtalt war, hielt er's nicht für einen Raub, Gotte gleich ſein, ſondern äußerte ſich ſelbſt.“ In wortgetreuer Überſetzung lautet der Satz: „Der, in Geſtalt Gottes ſich befindend, hielt das Gottgleichſein nicht für einen Raub, ſondern ſich ſelbſt entäußerte er.“

Nehmen wir nun die einzelnen Teile und Wörter des Satzes vor uns. Die Satzkonstruktion bietet keine Schwierigkeiten. Das Relativum *ὃς* iſt Subjekt des Relativſatzes. Es wird näher beſtimmt durch den Partizipialausdruck *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*. Das Verbum iſt *ἤγησεν*. Objekt des Verbums iſt *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, und Prädikat iſt *ἀρπαγμόν*.²⁾ Dabei iſt *ἴσα* adverbialles neutrum pluralis. Die Schwierigkeit der Stelle, die ſchon von altersher eine ſo große Uneinigkeit unter den Theologen veranlaßt hat, liegt vielmehr im ſprachlichen Verſtändnis, in der

1) Wir verweiſen auf die ausführlichen Beſprechungen von Harnack, Seeberg, Lindberg und beſonders auf Hönede und Pieper.

2) Cf. Winer, *Grammatik*, 6. Aufl., 289; Blah, *Grammatik des Neuteſtamentlichen Griechiſch*, 264; Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament*, 407.

Auffassung des Sinnes der Worte. Darum muß sich unsere Untersuchung eben mit diesen Fragen beschäftigen.

Die erste Schwierigkeit betrifft das Subjekt des Satzes, das Relativum, das sich ganz klar auf das vorhergehende nomen proprium, *Jesus Christus*, bezieht. Es ist, sonderlich von reformierten Theologen und Kenotikern, behauptet worden, daß man hier denken müsse an den *lóγος σαρκός*. Besonders prominent in dieser Anschauung ist Meyer, dem Braune im Langeschen Kommentar zur Stelle folgt, wo es in Gadetts Übersetzung heißt: „*O* has for its antecedent *Χριστῶ Ἰησοῦ* and points to His antemundane state.“ Thomasius (*Christi Person und Werk II*, 148) geht zwar nicht so weit, sondern macht sogar das Zugeständnis: über das Subjekt des ganzen Satzes kann gar kein Zweifel sein. Paulus stellt *Christum* als Beispiel der Selbstverleugnung hin, und zwar nicht nach einem einzelnen Moment seines Lebens, sondern so, daß er alle unter den Begriff der Selbstverleugnung fallenden Momente seines Tuns zusammenfaßt. . . . Er meint also den historischen Christus.“ Aber derselbe Autor sagt weiter: „Daraus folgt aber nicht entfernt, daß er da, wo er von dem ersten Moment der Selbstverleugnung redet, *Phil. 2, 6*, ihn nicht nach seinem vormenschlichen Sein gedacht haben könne, gleichsam im Begriff, diese Selbsttat zu vollbringen, im Entschluß dazu begriffen; wie ja derselbe Apostel auch sonst von dem historischen Christus, rückwärts blickend, sagt, daß durch ihn die Gesamtheit der Dinge geworden sei, *1 Kor. 8, 6*, oder daß durch ihn alles geschaffen sei, *Kol. 1, 16*; *Hebr. 1, 1—3*. Vgl. *1 Kor. 10, 4*.“ Er merkt dabei aber augenscheinlich gar nicht, daß die von ihm angezogenen Stellen im Gedanken und Ausdruck nicht parallel sind. Mit Recht macht D. Pieper (*Christliche Dogmatik II*, 322) darauf aufmerksam, wenn er schreibt: „Nach diesen Stellen, nämlich *Kol. 1, 15*; *Hebr. 1, 3*, ist Christus nach der Gottheit nicht ‚in Gottes Bild‘, *ἐν εἰκόνι τοῦ θεοῦ*, sondern Gottes Bild selbst, *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, und nicht ‚in Glanz der Herrlichkeit Gottes‘, sondern Gottes Glanz selbst.“ Wichtig wird darum die Frage betreffs der Auffassung von dem Subjekt des Satzes dargestellt von Hönedke, wenn er schreibt (*Ev.-Luth. Dogmatik III*, 113): „In der Stelle ist Subjekt *Jesus Christus*, also nicht der *lóγος σαρκός*, wie Papisten und Calvinisten wollen, sondern der *lóγος ἐσαρκός*, der schon Mensch geworden ist. Das besagt: 1. der Name *Jesus Christus*; 2. die Erklärung, daß Christus *ἐν μορφῇ θεοῦ*, in forma Dei, war, denn der *lóγος σαρκός* ist nicht *ἐν μορφῇ θεοῦ*, in forma Dei, sondern *ipsa forma Dei* (*Hebr. 1, 3*); 3. daß die humiliatio, das Sterben, vom Subjekt ausgesagt wird, was unstatthaft wäre, wenn der *lóγος σαρκός* das Subjekt wäre. Man kann wohl sagen: Gott ist gestorben, aber nur vom Gottmensch, nicht absolut von Gottes Sohn, der die Menschheit noch nicht angenommen hat.“ Wir schließen also, daß *Jesus Christus* als menschengewordener Gottessohn das Subjekt des Relativsatzes ist. (Vgl. *Philippi, Kirchl. Glaubenslehre IV*, 1, 475; Anmerkung.)

Die zweite Schwierigkeit findet sich in dem als Apposition gebrauchten Partizipialausdruck *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάγωγων*: „in Gestalt Gottes sich befindend“. Da ist zunächst zu achten auf das Partizipium selber; denn *ὑπάγωγων* ist schon an und für sich stärker als die einfache Kopula. Im *Expositor's Greek Testament* macht Kennedy den Versuch, das Partizipium mit „being constitutionally, being by nature“, wiederzugeben. Besser Kössgen (Gesch. d. neutestamentl. Offenbarung II, 232 ff.), wenn er umschreibt: „Es war ihm eigen, in göttlicher Gestalt zu sein.“ Es war ein Charakteristikum, eine Eigenschaft des menschengewordenen Gottessohnes, sich in der Gestalt Gottes zu befinden. Es kommt gerade nicht viel darauf an, welche Beziehung man in das Partizipium legt, aber es rein temporal oder auch einfach modal oder konditional zu fassen, scheint kaum adäquat. Es scheint am besten zu sein, mit Luther den konzessiven Begriff anzunehmen: ob er wohl, obgleich er, da es sich doch um einen Gegensatz handelt, nämlich den der Gottesgestalt und der Knechtsgestalt. — Ganz besonders aber müssen wir in dem Partizipialsatz achten auf den Ausdruck *ἐν μορφῇ θεοῦ*, da dieser von Papisten, Calvinisten und Kenotikern durch die Bank falsch verstanden worden ist. Wie nämlich schon oben angedeutet, wollte man mit dem Ausdruck „in Gottes Gestalt“ Christum nach seiner göttlichen Natur oder nach seiner vormenschlichen Existenz bezeichnen: er war als ewiger Sohn Gottes, in seiner vorzeitlichen Seinsweise, im Besitze der göttlichen Natur — was ziemlich nichtsagend wäre. Man könnte im günstigsten Falle an den unerschaffenen „Engel des Herrn“ im Alten Testament denken. Aber eine solche Auffassung ist nicht nur nach dem Kontext unmöglich, sondern sie widerspricht auch der Wortbedeutung; denn schon in dem Worte *μορφῇ* liegt der Begriff des Sichzeigens, des Sichsehenslassens. Es ist nicht sowohl eine Zustandsform, eine Herrlichkeitsgestalt an und für sich, wie Meyer, Wiesinger, Thomasius und andere betonen, sondern es ist eine Bezeugung der göttlichen *δόξα*, so daß nicht sowohl Joh. 17, 5 und Hebr. 1, 3 hier anzuführen sind, wie das unter andern auch Hofmann in seinem „Schriftbeweis“ tut, als vielmehr Joh. 1, 14: „Wir sahen seine Herrlichkeit.“ Das rechte Verständnis scheint der Ausführung Wohlensbergs im *Strad-Böckler'schen* Kommentar zugrunde zu liegen: „Daß *μορφῇ θεοῦ* . . . nicht identisch ist mit dem Wesen und der Natur Gottes, unterliegt keinem Zweifel; in der LXX Übersetzung von *ἡ παρουσία* (Hiob 4, 16), aber nicht von Gottes „*π*“, wofür *δόξα* gewählt wird. . . . Gemeint ist also nicht das Gott sein, aber die so oder anders beschaffene Form des göttlichen Wesens, seine aus ihm, dem ewigen und unnahbaren Licht, herausleuchtende Herrlichkeit.“ Am besten hat Luther die Meinung des Wortes gefaßt und dargelegt, und wir sehen darum seine Ausführungen in extenso hierher. Er schreibt (St. L. Ausg. XII, 468 f.): „Diese Worte ‚göttliche Gestalt‘ werden nicht einerlei Weise gehandelt. Etliche meinen, Paulus wolle dadurch verstehen das göttliche Wesen und Natur in

Christo, also daß Christus sei wahrer Gott gewesen und habe sich doch heruntergelassen. Wievohl nun das wahr ist, daß Christus wahrer Gott ist, so redet doch St. Paulus nicht hier von seinem göttlichen, heimlichen Wesen. Denn ebendasselbige Wörlein, *morphe* oder *forma*, braucht er auch hernach, da er spricht, Christus habe Knechtsgestalt an sich genommen. Dasselbst kann je Knechtsgestalt nicht heißen ein Wesen eines natürlichen Knechts, der von Art eine knechtliche Natur an sich habe, weil Christus nicht von Art, sondern aus gutem Willen und Gnaden unser Knecht worden ist. Darum kann auch göttliche Gestalt hier nicht eben heißen sein göttlich Wesen; denn das göttliche Wesen kann niemand sehen, aber die göttliche Gestalt sah man. Wohl an, wir wollen deutsch reden, St. Paulum hell an Tag bringen. „Gestalt Gottes“ heißt daher, daß sich einer stellt als ein Gott und also auch gebärdet oder sich der Gottheit annimmt und unterwindet; welches geschieht nicht heimlich bei sich allein, sondern gegen andere, die derselbigen Gebärde oder Gestalt gewahr werden. Darum könnte man es nicht deutlicher reden denn auf diese Weise: der gebärdet göttlich oder stellt sich als ein Gott, wenn er sich beweiset und also redet und tut, das Gott zugehöret oder wohl ansteht. . . . Aus diesem ist es klar, daß an diesem Orte nicht wird geredet von göttlichem oder knechtischem Wesen, sondern von dem Gebärden und Erzeigen des Wesens. Denn wie gesagt ist, das Wesen ist heimlich, aber das Zeigen geschieht öffentlich; und das Wesen ist etwas, aber das Gebärden tut etwas oder ist eine Tat.“ Somit könnten wir die bis jetzt behandelten Gedanken des Satzes etwa so wiedergeben: Jesus Christus, der menschengewordene Gottessohn, war im Wesen der göttlichen Herrlichkeit, die er darum auch wohl erzeigen und beweisen konnte.

Nun aber kommt die Hauptschwierigkeit, nämlich im nächsten Teil des Satzes: *ὃς ἀρπαγμὸν ἤγησάτο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, hielt er das Gottgleichsein nicht für einen Raub. Hier ist, wie schon gesagt, der Infinitiv mit seinen näheren Bestimmungen Objekt des Verbums, und *ἀρπαγμὸν* ist Prädikat. Es ist von vornherein zu beachten, daß *ἐν μορφῇ θεοῦ* einen Zustand bezeichnet, während *ἴσα εἶναι θεῷ* eine Beziehung angibt. So sind also, wie D. Pieper ausführt, diese Ausdrücke allerdings begrifflich verschieden, sachlich aber identisch, „da der Apostel mit dem letzteren Ausdruck den ersteren wieder aufnimmt oder, genauer gesagt, den letzteren für den ersteren einsetzt“. (L. c., 326.) Ähnlich stellt Wohlenberg die Sache dar: „Mit der *μορφῇ θεοῦ* nicht zwar als identisch, aber doch als sie einschließend zu betrachten ist *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, ein höchst eigenartiger Ausdruck, nicht eigentlich ein qualitativer, sondern quantitativer Begriff.“ Und Hönedé schreibt: „Weil Jesus die göttliche Majestät hatte, so hätte er an sich ja das Recht gehabt, in derselben auch herrlich zu glänzen und, wie er doch Gott ist, auch in Gottheitsweise zu erscheinen (*ἴσα εἶναι θεῷ*), das heißt, nun auch zu regieren und herrlich zu glänzen im Licht wie Gott.“

Ganz verkehrt ist darum die Erklärung des Thomasius, der sich auch hier an Meher und Hofmann anschließt: „Heißt nun *ὄχι ἀρπαγμὸν ἤρῃσασο*, wie nicht zu zweifeln [?], non rapiendum sibi duxit, dann wird das *τὸ εἶναι ἰσα θεῷ* etwas bezeichnen, was er nicht auch schon zuvor besaß, also etwas anderes als die *μορφῇ θεοῦ*, die ihm als Gott zustand. Qui enim aliquid rapere non cogitavit, is certe cogitare potuisse dicendus est; qui autem aliquid rapere potuisse dicitur, eum illud nondum habuisse elucet. Und darauf deutet auch die Form des Ausdrucks hin; denn *τὸ ἰσα εἶναι* heißt nicht Gott gleich sein, sondern „auf eine Weise, wie Gott ist“, aequaliter Deo esse, *εἶναι ἰσως θεῷ*, also nicht wieder „die göttliche Existenzweise selbst“, sondern eine Gott gleiche. Was damit gemeint ist, wird nun kaum mehr zweifelhaft sein können. Es wird das gottgleiche Sein, es wird diejenige Existenzform sein, in welcher Christus als Mensch hätte erscheinen, die er hätte sofort an sich nehmen und sich darin sehen lassen können, — die ihm aber erst nach Annahme der Knechtsgestalt und als Lohn des Gehorsams in ihr am Ende des Weges zufallen sollte.“

Diese Erklärungen Thomasius' hören sich fast arianisch an. Daß seine Exegese von der „göttlichen Gestalt“ nicht mit dem Kontext stimmt, haben wir oben gesehen. Aber auch im übrigen sind beide Teile seiner Ausführungen nicht korrekt. Um mit dem letzten Punkt anzufangen, so behauptet Thomasius zwar, daß der Ausdruck nur heiße „die Weise, wie Gott ist“, aber er bringt keine Beweise dafür. Und was seine Erklärung von *ἀρπαγμός* betrifft, so hat diese, wie wir schon in den einleitenden Paragraphen dieses Artikels sahen, selbst sprachlich keinen Halt. Und in diesem Zusammenhang von *res rapienda* zu reden, läuft ja auf blanken Unsinn hinaus: Hiet er das Gottgleichsein, das Gottheitsweise-zu-Erscheinen, für eine Sache, die er an sich reißen müsse oder solle. Die Schrift sagt ja nicht nur hier, sondern auch an andern klaren Stellen, daß der menschengewordene Gottessohn die göttliche Herrlichkeit besaß, daß sie seiner menschlichen Natur mitgeteilt wurde. Wozu sich also in frenetischem Eifer abmühen um eine Sache, die man bereits voll und ganz besitzt? Dazu kommt noch, daß man bei aktiver Fassung des Wortes, die fast auf der Substitution von *ἀρπαξίς* im Text besteht, in Gefahr kommt, wie Kennedy in *Expositor's Greek Testament*, die Vereinigung der Naturen in Christo zu ignorieren, wenn er schreibt: „He did not regard the being on an equality with God as a thing to be seized, violently snatched.“ Offenbar spukt die zwinglische Allösis bis auf diesen Tag in den Köpfen vieler reformierten Theologen. Wir halten unsererseits fest an der Erklärung, die der Text klar und unmißverständlich an die Hand gibt: Jesus Christus, der menschengewordene Gottessohn, achtete den Zustand, in dem er sich befand, die völlige Gottgleichheit, die er besaß, nicht für einen Raub, nicht für etwas, was er wie Raubgut fortwährend gebrauchen und geltend machen sollte. Die kurze Zusammenfassung D. Piepers deckt die Sachlage nach jeder

Seite hin: „Christus befand sich in göttlicher Gestalt, trug sie aber nicht zur Schau. Das ‚Gottgleichsein‘ bezeichnet ebenso wenig wie die ‚Gestalt Gottes‘ das göttliche Wesen, sondern die göttliche Erscheinungsform, die für Christus nach seiner menschlichen Natur, in der ja die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte, die normale Erscheinungsform gewesen wäre, wenn nicht stattgefunden hätte, was Paulus mit den Worten beschreibt: ‚Das Gottgleichsein achtete er nicht als einen Raub. . .‘“ (L. c., 326.) Vergleiche namentlich auch Wohlenbergs längeren Exkursus zur phrasis vexatissima in Strad-Zöckler; Hönecke, l. c., 114.

Im engen Anschluß an diesen Teil des Satzes müssen wir uns aber auch das *ἀλλὰ ταυτὸν ἐκένωσεν* näher ansehen, was sowohl wegen des Gegensatzes als auch wegen der Bedeutung des Verbums Schwierigkeiten gemacht hat. Was zunächst den in *ἀλλὰ* liegenden Gegensatz betrifft, so betont das Wort die passive Fassung von *ἀπαγματός* auf das entschiedenste. Hätte z. B. der Apostel bei der „Gottesgestalt“ und bei dem „Gottgleichsein“ an einen „präexistenten Christus als pneumatischen, himmlischen Menschen“ gedacht, so hätte er doch nicht einen so markanten Gegensatz eingeführt, wie er hier klar zutage tritt. Und was die Bedeutung von *ἐκένωσεν* anlangt, so verweisen wir auf die sprachlichen Ausführungen D. Piepers zur Stelle, wo er vergleichsweise auf den Gebrauch des Wortes in Röm. 4, 14; 1 Kor. 1, 17; 9, 15 und 2 Kor. 9, 3 aufmerksam macht und die Bedeutung durch den Zusammenhang bestimmt sein läßt. Er fährt dann fort: „So ist auch in der Philipperstelle die Bedeutung von *κενοῦν* durch den Zusammenhang festgestellt. Es kommt nichts darauf an, ob man *ταυτὸν κενῶν* sich entleeren, sich entäußern oder äußern, sich zunichte machen, se evacuare, se exinanire, se inanem reddere etc. übersetzt, da durch die negative und positive Näherbestimmung genau angegeben ist, in welcher Hinsicht Christus sich entleerte, entäußerte oder vernichtete. Es steht . . . kein Wort da weder von der halben oder ganzen Ablegung der Gottheit noch von der Annahme der menschlichen Natur, sondern das *ταυτὸν ἐκένωσεν* bestand darin, daß Jesus Christus, der in göttlicher Gestalt sich befand, dieses Gottgleichsein nicht zur Schau trug, sondern statt dessen Knechtsgestalt annahm, in die Menschengleiche einging und daher auch vom Publikum in seinem Gebaren als ein bloßer Mensch, nicht als Gottmensch, erfunden wurde. Er wurde so ‚erfunden‘ (*εὐγενής*), weil er sich durch das *ταυτὸν ἐκένωσεν* so darstellte.“ Wir fassen daher diesen Teil des Satzes so zusammen: Christus hat in seiner Entäußerung oder Entleerung seine Gottesgestalt, seine gottgleiche Erscheinung, sein der göttlichen Herrlichkeitsoffenbarung entsprechendes Gebaren, abgelegt; das heißt, er hat die seiner menschlichen Natur mitgeteilte Herrlichkeit nicht als einen Raub zur Schau getragen, er hat damit nicht wie mit einer Beute gepunkt, sich damit vor Menschen nicht breitgemacht und gebrüstet. Nicht darin eben bestand die Erniedrigung des Sohnes Gottes, daß er die

menschliche Existenzweise annahm, sondern daß er als Mensch die ihm auch als Mensch eigene Gottgleichheit verborgen und unbekannt sein ließ, daß er sich ihrer bis zu dem Grade in der Ausübung entäußerte, daß er z. B. nach seiner menschlichen Natur auf das Wissen des Datums des jüngsten Tages und auf sonstige Bezeugungen seiner Allwissenheit, Allmacht und Allgegenwart verzichtete. In einer lateinischen Einleitung zum Philipperbrief von Büsching wird der Gedanke des Satzes so zusammengefaßt: „Qui Christus Jesus, licet omnes divinas perfectiones possideat et nonnunquam illas etiam manifestaverit, tamen illud esse aequaliter Deo non iactavit, non more triumphantium spolia hostibus erepta pompose ostentantium, magna ambitione in hunc orbem processit.“ Und Luther schreibt (XII, 474): „Daß Christus habe sich selbst entäußert oder entlediget, das ist, er hat sich gestellt, als legte er die Gottheit von sich und wollte derselbigen nicht brauchen noch sich unterwinden: nicht daß er die Gottheit hätte oder könnte sie ablegen und wegtun, sondern daß er die Gestalt göttlicher Majestät hat abgelegt und nicht Gott gebaret, wie er doch wahrhaftig war. Wiewohl er auch die göttliche Gestalt nicht also ablegt, daß man sie nicht fühlte oder sähe — denn so wäre keine göttliche Gestalt da blieben —, sondern er nahm sich derselben nicht an und prangte nicht damit wider uns, sondern diente vielmehr uns damit; denn er tat Wunderwerke, Luk. 23, 43; Joh. 18, 6, auch im Leiden und am Kreuz, da er dem Schwächer als ein Gott das Paradies gab und im Garten die Scharen mit einem Wort zurückstieß. Darum spricht er nicht, es habe ihn jemand geäußert, sondern: er hat sich selbst geäußert, gleichwie ein weiser Mann, der beide Weisheit und weisliche Gebärde nicht ablegt äußerlich und doch also ablegt, daß er damit dient den Narren, die billig ihm dienen sollten. Ein solcher äußert sich auch selbst mit in der Weisheit und in der Weisheit Gestalt.“

Wir weisen daher ab jede Darstellung, die das Subjekt des Satzes als den präexistenten Christus, in einer vormenschlichen, geistlichen Seinsweise, sein läßt. Wir weisen gleichfalls ab alle Ausführungen, die nur eine gottähnliche Seinsweise annehmen oder die Erniedrigung in der Annahme der menschlichen Gestalt sehen oder eine gänzliche Entleerung der Gottheit in dem Menschen Jesu Christo postulieren. Dagegen bekennen wir mit der Konfordinformel (Epitome, VIII: De Persona Christi, *Trigl.*, 820, § 16; Sol. Decl., 1022, § 26): „Welche [göttliche] Majestät er nach der persönlichen Vereinigung allwegen gehabt und sich doch derselben im Stande seiner Erniedrigung geäußert und aus der Ursache wahrhaftig an aller Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen zugenommen; darum er solche Majestät nicht allezeit, sondern wann es ihm gefallen, erzeigt hat, bis er die Knechtsgestalt, und nicht die Natur, nach seiner Auferstehung ganz und gar hingelegt und in den völligen Gebrauch, Offenbarung und Erweisung der göttlichen Majestät gesetzt.“ „Welche Majestät er doch gleich in seiner Empfängnis auch in

Mutterleibe gehabt, aber, wie der Apostel zeugt, sich derselben geäußert und, wie D. Luther erklärt, im Stand seiner Erniedrigung heimlich gehalten und nicht allezeit, sondern wann er gewollt, gebraucht hat.“

Um das bisher Dargelegte noch einmal im Zusammenhang vorzuführen, bringen wir zum Schluß eine längere exegetische Behandlung der Stelle von D. Stöckhardt auf Grund stenographischer Aufzeichnungen.

„Welcher, indem er in göttlicher Gestalt war.“
Es ist eine alte Streitfrage ob das $\delta\epsilon$ auf den $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\alpha\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$ geht oder auf den $\epsilon\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$, auf Christum als den Sohn Gottes vor der Menschwerdung oder auf Christum den menschengewordenen Gottessohn. Die neueren Theologen und Christologen finden in diesen Worten eine Beschreibung der Gottheit Christi, und zwar in seiner Menschwerdung, und lassen dann erst im Prädikat die Menschwerdung ausgesagt sein, während die ältere kirchliche Theologie hier durchweg den $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\epsilon\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$ beschrieben findet. Das letztere paßt zunächst offenbar allein zum ganzen Zusammenhang der Rede. Christus wird als Exempel aufgestellt. Die Christen sollen dieselbe Gesinnung haben wie Christus. Da erscheint doch Christus als Mensch unter Menschen. Der ewige Gottessohn ist nicht Vorbild, sondern der Sohn Gottes, der im Fleisch erschienen ist und nun als Mensch unter Menschen weilt und wandelt. Im Evangelium wird uns eben das Bild Christi vorgehalten, wie er auf Erden gewandelt und sich gezeigt hat. Auf den geht nun auch gleich der Ausdruck: Er war in göttlicher Gestalt, befand sich in der Gestalt Gottes. Der Ausdruck $\mu\omicron\rho\rho\eta$ findet sich nur noch Mark. 16, 12 im Neuen Testament. Da wird gesagt, daß Christus sich den zwei Jüngern, die nach Emmaus gingen, in anderer Gestalt gezeigt hat. Sonst findet sich das Wort nur noch in Zusammensetzungen. $\Sigma\upsilon\mu\mu\omicron\rho\rho\eta\varsigma$, Phil. 3, 21; Röm. 8, 29. An beiden Stellen wird gesagt, daß wir einmal der Gestalt Christi ähnlich werden sollen. Phil. 3, 10: $\sigma\upsilon\mu\mu\omicron\rho\rho\eta\zeta\epsilon\iota\upsilon$; Röm. 12, 2; 2 Kor. 3, 18; Matth. 17, 2: $\mu\epsilon\tau\alpha\mu\omicron\rho\rho\eta\sigma\iota\varsigma$. An letztgenannter Stelle wird die Verklärung Christi eine Metamorphosis genannt. $\mu\omicron\rho\rho\eta$ heißt Gestalt, äußere Erscheinung, in der sich das Wesen ausdrückt, $\mu\omicron\rho\rho\eta$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ die Gestalterscheinung Gottes. Der Ausdruck ist nicht identisch mit dem Wesen Gottes. $\mu\omicron\rho\rho\eta$ ist nicht $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, aber das Wesen ist vorausgesetzt. Nur wer dem Wesen nach Gott ist, der hat auch solche Gestalt wie Gott, göttliche Gestalt. Die Gestalt ist eben Ausprägung des Wesens. In den arianischen Streitigkeiten verteidigten die orthodoxen Väter die rechte Lehre von der Gottheit Christi auch mit diesem Spruch. Gestalt Gottes, Erscheinung Gottes, das heißt alles das, worin das Wesen Gottes besonders hervortritt, worin sich Gott als Gott zeigt. Es ist identisch mit der $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, Joh. 1, 14. Es ist die göttliche Herrlichkeit oder Majestät, die sämtliche göttlichen Eigenschaften umfaßt. Wir denken sonderlich an die göttliche Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart. Das sind echte göttliche Eigenschaften. Die kommen nur Gott zu, zeigen recht eigentlich das Wesen Gottes. Der kirchliche Ausdruck

ist hier *maiestas divina*, die Summa der göttlichen Eigenschaften. So erklärt diesen Ausdruck Chemnitz, *De Duabus Naturis in Christo*: „Paulus dicit Christum fuisse in forma Dei, h. e., in summa divinitatis gloria, maiestate et potentia, utpote verum Deum.“ Spätere Dogmatiker erklären so: Christus hätte sich wohl als Gott zeigen, von dem Recht, das er hatte, Gebrauch machen können. Aber da verschwindet ganz der beste Begriff von Gestalt. Christus hatte wirklich die Gestalt, die Summa der göttlichen Eigenschaften. Das wird hier von ihm ausgesagt. So verstehen es auch die neueren Theologen, die noch an Christum glauben. Aber diese schreiben die göttliche Majestät dem *λόγος ἄσαρκος* zu, dem Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung. Zunächst fällt dann auf, warum Paulus gerade das hervorhebt, daß er in göttlicher Gestalt war. Von dem Gottessohn versteht sich das ja von selbst, daß er in göttlicher Gestalt war. Etwas anderes ist es, wenn das von dem menschengewordenen Gottessohn gesagt wird, daß er nicht nur menschliche, sondern auch göttliche Eigenschaften zeigte. Das hat Sinn, von dem Menschen Jesus Christus das auszusagen, daß er göttliche Eigenschaften hat.

Für diese Auffassung spricht nun auch das *ἰσάργων*. Wenn das auf den *λόγος ἄσαρκος* gehen sollte, wenn das gesagt sein sollte, Christus befand sich selbst in göttlicher Gestalt, ehe er Mensch wurde, und dann hielt er es nicht für einen Raub, sondern nahm die menschliche Natur an, so hätte man statt dieses Wortes erwartet *ἰπάργας*. Nur auf Christum, den Menschengewordenen, den Menschen unter Menschen, paßt das Partizip *ἰσάργων*. Das bezeichnet die gleichbleibende Existenz Christi. Es wird die Gesinnung beschrieben, die Christus als Mensch unter Menschen bewies. Von diesem Menschen gilt nun: Er war in göttlicher Gestalt. Dem Menschen Jesus werden damit göttliche Eigenschaften zugeschrieben, die göttliche *δόξα*. Vorausgesetzt ist dabei selbstverständlich, daß er zugleich Gott war. Gott und göttliche Gestalt lassen sich nicht voneinander trennen. Aber die Menschen, die den Menschen Jesus zu gewissen Zeiten sahen, wurden ebenso inne, daß er Gott war, indem er seine göttlichen Eigenschaften ihnen kundtat, seine Allmacht in seinen Wundern, seine Allwissenheit. Wir finden hier daselbe ausgesagt, was wir Joh. 1, 14 lesen. Die Menschen haben in dem fleischgewordenen *λόγος* die göttliche *δόξα* gesehen, wie sie Gott zukommt. Sie haben den Menschen Jesus vor Augen gesehen, das fleischgewordene Wort, und haben aus diesem Menschen, aus seiner menschlichen Natur, göttliche Allmacht, Gottes Allwissenheit hervorleuchten sehen. Mit dem Wort seiner Lippen hat er Kranke gesund gemacht, Tote auferweckt. *Δόξα θεοῦ* ist da auch *maiestas divina*, die Fülle der göttlichen Eigenschaften.

„Welcher, indem er in göttlicher Gestalt war“ (nicht: gewesen war, sondern: war), „hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein.“ Das Gottgleichsein kommt demnach Christo zu. Das fassen manche Ausleger, z. B. Hofmann und

Meyer, identisch mit Gottheit, soviel wie Gott sein. Die Juden sagten ja einmal, als Christus seine Gottheit bezeugt hatte, er mache sich selber Gott gleich; aber hier heißt es nicht τὸ ἴσθαι εἶναι, sondern τὸ εἶναι ἰσθαι. Das Neutrum steht adverbial. Es wird damit ausgedrückt, daß Christo diese Art zukommt, daß er gottgleiche Art und Beschaffenheit hat, nicht nur, daß er überhaupt Gott gleichsteht, denselben Rang hat, sondern die gleiche Art, die gleiche Beschaffenheit, dem Sinne nach identisch mit dem Ausdruck μορφή θεοῦ. Er hatte die Gestalt Gottes, oder er zeigte ganz dieselbe Art und Beschaffenheit wie Gott. Natürlich gilt das nur von einem, der selber Gott ist. Einige neuere Ausleger, gerade wie die sogenannten Kenotiker, Thomasius, Weiß u. a., verstehen hier den status gloriae Christi, das Gottgleichsein, das Christus erlangte, als Gott ihn auferweckt hatte, den Stand der Verklärung, wo er auch nach ihrer Meinung als Mensch ganz göttliche Art hatte, allmächtig und allwissend war. Aber das liegt hier ganz fern, daß wir gerade an den Stand der Verklärung denken, da ja hier offenbar erst der Anfang des menschlichen Lebens und der Stand der Niedrigkeit beschrieben wird. So fassen wir diesen Ausdruck von der Gott gleichen Art und Beschaffenheit. — Ὁὐκ ἀρπαγμὸν... Meyer und Hofmann behaupten, ἀρπαγμὸς könne nur aktive Bedeutung haben, wie gewöhnlich die Substantiva auf -μος, die von Verben gebildet sind, aktive Bedeutung haben. Jedenfalls ist es gebildet von ἀρπάζειν. Λιγμὸς, von διώκειν, heißt aktivisch Verfolgung. So sagt man, ἀρπαγμὸς heiße nur das Rauben, der Akt des Raubens, die Handlung, daß man etwas gewaltsam an sich reißt. Die Meinung sei demnach, Christus habe das Gottgleichsein nicht angesehen als einen Raub, als ein Ansiehrafen. Dieses Negative, das hier von Christo ausgesagt werde, könne ja nur von dem Menschgewordenen gelten; der allein hätte auf diesen Gedanken kommen können. Man erklärt das näher so: Christus habe, da er erst in göttlicher Gestalt war, nun, da er Mensch werden wollte und er freilich die Gestalt Gottes nicht mehr hatte, diese Gottheit nicht für einen Raub geachtet, er sei nicht so gesonnen gewesen, daß er fremden Besitz an sich habe reißen wollen, er habe keinen räuberischen Sinn gehabt. Da müssen wir zunächst sagen: Es wird so viel in den Text hineingelesen, daß Christus erst in göttlicher Gestalt war, daß er dann erst Mensch wurde und daß dann gelte, daß er seine Gottheit nicht für einen Raub achtete. Dann ist aber der Gedanke ungenügend. Wenn der Apostel das hätte sagen wollen, so hätte er nennen müssen, was er hätte rauben können und nicht rauben sollte; man hätte ein Objekt des Raubens erwartet. Nach dieser Erklärung ist das Gottsein nicht Objekt des Raubens, sondern das Subjekt. Er hat seine Gottheit nicht mißbraucht, zu rauben. Die Kenotiker, die so stehen, setzen auch hinzu, was sie sich als Objekt denken: Christus habe nicht die Lust und die Herrlichkeit der Welt an sich reißen wollen; so sei er nicht gesonnen gewesen. Aber das ist nur eine Glosse zum Text, wovon der Text nichts sagt. Die Hauptsache muß man ergänzen. Das

ist inkorrekte Exegese, wenn man die Hauptsache zum Text sich hinzudenken muß. — Sodann ist es aber auch nicht absolut wahr, daß ἀρπαγμός nur aktive Bedeutung haben kann. Es gibt auch Substantive auf -μός, die passive Bedeutung haben. Δεσμός, von δέω, binden, heißt nicht das Binden, bedeutet nicht den Akt des Bindens, sondern das, womit gebunden wird, Bande, Fessel. Wenn wir auf den Sprachgebrauch achten und die Profangräßigkeit beachten, so findet sich öfter bei Schriftstellern der Ausdruck ἀρπαγμα ποιέομαι, für Raub ansehen. Da also Wörter auf -μός auch passivisch gebraucht werden, so steht nichts im Wege, daß wir ἀρπαγμός für eine Nebenform ansehen von ἀρπαγμα. Das erkennen auch die meisten Ausleger an und übersetzen: für Raub oder Beute achten. Aber eine Anzahl, die Kenotiker, gibt nun dieser Bedeutung praeda wieder einen Nebensinn. Die übersetzen: Non rapiendum sibi duxit τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, er glaubte, das Gottgleichsein sich nicht rauben zu müssen. Aus dem Sinn von raptum, das Geraubte, Beute, machen sie ein rapiendum, das erst noch geraubt werden soll. Das stimmt zu ihrer Erklärung von dem Gottgleichsein. Darunter verstehen sie die zukünftige Verkörperung Christi, seine leibliche Verherrlichung, die noch zukünftig war. Da ist dann der Gedanke: Christus war nicht der Meinung, daß er sich die zukünftige Verkörperung und Herrlichkeit, die ihm zufallen sollte, rauben, daß er sie durch einen Gewaltakt an sich reißen sollte. Er wollte sie sich vielmehr durch Erniedrigung und Leiden verdienen. Man kann sich eben diese Gesinnung Christi, die er nicht hatte, schwer vorstellig machen, daß Christus hätte auf den Gedanken kommen können, die zukünftige Verkörperung seines Leibes mit Gewalt an sich zu reißen. Die Vorstellung liegt dem Zusammenhange vollständig fern. Aber vor allem spricht gegen diese Auffassung, daß es ganz gezwungen ist, das Gottgleichsein von der zukünftigen Verkörperung zu deuten. Und raptum ist nicht rapiendum. . . . Daß wir ἀρπαγμός richtig fassen im Sinne von Beute, beweist auch die Auslegung der griechischen Väter. Chrysostomus, Theophylakt und Theodoret erklären es so: daß Christus das Gottgleichsein nicht für einen Raub geachtet habe, wie es für Adam ein Raub gewesen wäre, Gott gleich zu sein. Man meint, der Ausdruck spiele auf Gen. 3, 5. Da hatte der Teufel Eva vorgespiegelt: „Ihr werdet sein gleichwie Gott.“ Und nun wollten eben Eva und Adam dies Gottgleichsein, Gottes Herrlichkeit, an sich reißen, indem sie die verbotene Frucht aßen. Und wenn nun wirklich des Teufels Verheißung Wahrheit geworden wäre, wenn sie wirklich durch Sünde Gott gleich geworden wären, dann hätten sie eben das Gottgleichsein wie einen Raub an sich gerissen; denn es kam ihnen nicht zu, es war fremder Besitz; das Gottgleichsein kam nur Gott zu. Nun meint man, Christus sei hier dem Adam entgegengestellt, weil es bei ihm anders war. Für Christus war es nicht ein Raub, Gott gleich zu sein, sondern für ihn war es Natur. Das Gottgleichsein war sein natürliches Recht; er war ja Gott. Nach dieser Erklärung wäre hier einfach über die Natur Christi etwas aus-

gesagt: Christus war von Natur Gott. Da wäre nun von der Natur Christi etwas ausgesagt und nicht von seiner Gesinnung und Handlungsweise. Aber darauf liegt doch der Nachdruck, auf dem *ἤρῳατο*. Damit, daß Christus wirklich Gott war, ist nichts über seine Gesinnung ausgesagt. Das war keine Gesinnung Christi, nichts Sittliches, wenn man so sagen will, daß er von Natur Gott war. — So werden wir auf die alte lutherische Erklärung zurückgeführt, die allen Ansprüchen der Sprache genügt, auf diese Auffassung: Christus hat das Gottgleichsein oder die göttliche Gestalt nicht für einen Raub, für Beute, geachtet, für Beute angesehen, ist damit nicht umgegangen, wie man mit Beute umgeht. Die lutherischen Dogmatiker und Exegeten erklären das *ἤρῳατο* mit *prae se ferre*, vor sich hertragen. Etwas für Beute ansehen und halten, das schließt in sich, daß man ein Ding vor sich herträgt, zur Schau trägt. Die alten Feldherren führten, wenn sie Beute gewonnen hatten, diese im Triumphzug auf, stellten sie zur Schau. Das hat Christus nicht getan, er hat seine göttliche Gestalt nicht zur Schau getragen, sie nicht auf Erden umhergeführt und allen Leuten gezeigt: Das bin ich! Aber wir können das noch etwas weiter fassen. Beute ist ein Ding, womit man frei schalten und walten kann. Etwas für Beute halten ist etwas für ein Ding halten, womit man frei schalten und walten kann nach eigenem Belieben. Das war Christi Gesinnung, daß er seine göttliche Herrlichkeit nicht so angesehen hat, nicht nach freiem Belieben damit schaltete und waltete. Er hat von seiner göttlichen Herrlichkeit keinen willkürlichen Gebrauch gemacht, hat keine Schauwunder getan, nur um zu imponieren. Das ist eine sprachgemäße und die einfachste und natürliche Erklärung dieses Ausdrucks.

„Sondern äußerte sich selbst“; *κενόω*, entleeren, seines Inhalts berauben. Hier wird von Christo ausgesagt, daß er sich selbst entäußert habe. Es wird nicht, wie sonst, ein Objekt hinzugefügt, nicht gesagt, wessen er sich entäußerte, sich entleerte. Es entspricht etwa dem deutschen Verzichtun. Er hat Verzicht getan, — in welcher Beziehung, das zeigt der Zusammenhang. Er hat auf etwas, was ihm zukam, worauf er ein Recht hatte, Verzicht getan. Nun fassen die neueren Theologen, die Kenotiker, diesen Begriff so, daß Christus sich seiner göttlichen Gestalt entäußert, darauf Verzicht geleistet habe. Diese moderne christologische Anschauung, die Kenose, hat ihren Namen von dieser Stelle, und die Theologen, die sie vertreten, heißen Kenotiker. Die Lehren, Christus habe sich, da er Mensch werden wollte, behufs seiner Menschwerdung, um Mensch werden zu können, seiner göttlichen Herrlichkeit, der *μορφή*, entleert, sie abgelegt. Sie beschränken dann zunächst diese göttliche Herrlichkeit auf diejenigen Eigenschaften und Attribute Gottes, die Gott als dem Welt schöpfer eignen, die relativen Eigenschaften, welche die Relation Gottes zur Welt ausdrücken. Darunter faßt man Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart. Das ist die Herrlichkeit

Gottes, seit die Welt existiert, daß er die Welt mit seiner Allgegenwart durchdringt, daß er alles erhält mit seiner Allmacht und daß er kraft seiner Allwissenheit alles weiß. Das ist die Schöpferherrlichkeit; die besaß (so lehren die Kenotiker) Christus bis zu dem Moment, da er Mensch werden wollte. Aber nun, da er Mensch wurde, habe er diese Schöpferherrlichkeit niedergelegt, darauf Verzicht getan, er habe sie im Stande der Erniedrigung nicht besessen. Christus sei also (nach dieser Lehre), als er auf Erden wandelte, nicht allmächtiger Gott, nicht allwissender Gott, nicht allgegenwärtiger Gott gewesen, geschweige denn ein allgegenwärtiger, allwissender, allmächtiger Mensch. Die Wunder, die er tat, habe er von seinem Vater genommen, die habe der Vater ihm gegeben, wie er sonst durch die Propheten Wunder gewirkt habe. Man will dabei die Gottheit Christi festhalten; man nimmt an, Christus sei auch nach der Menschwerdung wahrer Gott gewesen, der *lóγος*, aber diese göttlichen Eigenschaften, die Schöpferherrlichkeit, habe er eben abgelegt, er sei Gott gewesen ohne göttliche Gestalt. Man meint, das habe Christus tun müssen, um überhaupt Mensch werden zu können. Aber diese Erklärung stimmt nicht mit parallelen christologischen Zeugnissen wie Joh. 1, 14. Da wird gelehrt, daß der *lóγος σάρξ* wurde, und nun heißt es: „Wir sahen seine Herrlichkeit.“ Was die Augenzeugen gesehen haben, war die Menschheit Christi. Aber an dem Menschen Jesus Christus haben sie nun göttliche Eigenschaften, *δόξα* oder *μορφή*, wahrgenommen, und eben gerade auch die göttliche Allmacht, Allwissenheit und auch Allgegenwart. Und so wird ja Christus im ganzen Evangelium beschrieben als der allmächtige, allwissende und allgegenwärtige Gott und als ein allmächtiger, allwissender und allgegenwärtiger Mensch. Er hat selber, aus eigener Macht, mit seiner Stimme Werke vollbracht, die nur die göttliche Allmacht vollbringen kann: Kranke gesund gemacht, Tote erweckt, Teufel ausgetrieben. Er hat zwar auch diese Werke vom Vater genommen, wie er sagt, aber zugleich bezeugt, daß er sie auch aus sich selber tue. Die Kenotiker widersprechen der ganzen evangelischen Geschichte. Aber ihre Erklärung widerspricht nun auch dem Zusammenhang der Stelle. Es heißt vorher: „welcher, indem er in göttlicher Gestalt war, es nicht für einen Raub achtete, Gott gleich zu sein, sondern er äußerte sich selbst“. Der Gegensatz von „er äußerte sich selbst“ ist nicht, „daß er in göttlicher Gestalt war“, sondern das *ἀπαγορεύον ἑψοσσο*. Nach dem Zusammenhang hat Christus in der Hinsicht Verzicht geleistet, daß er sich des *ἀπαγορεύον ἑψοσσο* enthalten hat. Er hat die göttliche Herrlichkeit nicht für einen Raub geachtet, nicht frei nach Willkür damit geschaltet und gewaltet, sondern sich dieses willkürlichen, schrankenlosen Gebrauches derselben enthalten. Diesen Gedanken ergibt der Zusammenhang, der Gegensatz. Nicht auf *μορφή θεοῦ* hat er verzichtet, sondern auf den schrankenlosen Gebrauch derselben. Das wird an etlichen Momenten der heiligen Geschichte recht deutlich. Als Christus versucht wurde, lag es nahe, die Steine in Brot zu verwandeln. Er hätte sich

vor Hunger schützen können. Aber er hat sich da dieses Gebrauches seiner Allmacht enthalten, er hat, weil das sein Erlöserberuf mit sich brachte, darauf verzichtet, sich selber zu helfen, wie er wohl gekonnt hätte. Als er seine große Passion antrat, hätte er leicht eine Legion Engel herbeirufen können. Er hatte Recht und Macht dazu; denn er war Gottes Sohn, der Herr der Engel. Aber er hat die Engel zurückgehalten. Er hat sich dieses Gebrauches seiner göttlichen Herrlichkeit enthalten, weil er leiden wollte. In dieser Beziehung hat Christus Verzicht geleistet, daß er sich des willkürlichen, schrankenlosen Gebrauches seiner göttlichen Herrlichkeit enthielt.

So weit die Ausführungen D. Stöckhardts. Jeder lutherische Theolog wird wohl daran tun, angesichts der neuesten Kenose, besonders der der feineren Modernisten, den Text, wie oben angedeutet, in allen seinen Teilen und nach allen Seiten gründlich durchzustudieren.

P. E. Kretzmann.

Zurück zu Luther!

„Aus voller Seele unterschreiben wir, was Prof. D. Thomasius in der Vorrede zu dem ersten Teile seiner Dogmatik (Christi Person und Werk; Erlangen, 1853) schreibt: „Wir haben seit einiger Zeit und mit Recht wieder angefangen, auf unsere älteren Dogmatiker zurückzugehen; aber wir werden wohl tun, uns noch mehr als bisher in den Mann zu vertiefen, in dessen Herzen das Blut des evangelischen Glaubens am wärmsten und lebendigsten pulsierte. Aus Luther ist, wie mich dünkt, noch unendlich viel für die Neubelebung und Erfrischung unserer Dogmatik, von welcher man neuerdings gesagt hat, „daß sie etwas kahl zu werden beginnt“, zu gewinnen.““ (Walther, Pastoralthologie, S. 13.) „Die Theologie muß wieder Theologie des Wortes werden, mit all dem Gehorsam der Väter und mit aller Energie der Väter — Rückkehr zum Wort Gottes! Ein Zug der Rückkehr scheint ja vorhanden in der wachsenden Lutherforschung, in der junglutherischen Bewegung, in dem Studium Luthers auch in Pfarrerkreisen, in der erstaunlichen Menge von Lutherzitataten in der kirchlichen Presse. Welche Theologie setzte sich heute nicht mit Luther auseinander? Und doch kann man nicht an allem ungeminderte Freude haben. Ist es nicht oft mehr Lutherrenaissance als Luthertum, mehr Lutherstudium als Luthernachfolge: „Folget mir, liebe Brüder, wie ihr uns habt zum Vorbilde? Ist es nicht beachtlich, daß beste Lutherkenner in den Zentralfragen seines Glaubens ihm den Abschied geben? Das Lutherstudium begrüßen wir von Herzen; es müßte noch viel mehr getrieben werden. Aber man bleibe nicht stehen bei dem Bekämpfer des Papsttums, bei dem angeblichen Herold der ‚Glaubensfreiheit‘, bei der historischen Figur der Kirchengeschichte; man nehme ihn als das, was er war, ein Prophet Gottes, der Mann des