

9-1-1931

Ein modern-lutherischer Beitrag zur Eschatologie

Th Engelder

Concordia Seminary, St. Louis

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



Part of the [Practical Theology Commons](#)

Recommended Citation

Engelder, Th (1931) "Ein modern-lutherischer Beitrag zur Eschatologie," *Concordia Theological Monthly*. Vol. 2 , Article 68.

Available at: <https://scholar.csl.edu/ctm/vol2/iss1/68>

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.

Concordia Theological Monthly

VOL. II

SEPTEMBER, 1931

No. 9

Ein modern-lutherischer Beitrag zur Eschatologie.

Der weitaus größere Teil der Ausführungen in D. C. Stanges neulich erschienener Monographie über die Eschatologie*) ist von wenig Belang für die Theologie. Er besteht aus philosophischen Erörterungen. Der Verleger gibt dem Buch diese Empfehlung mit auf den Weg: „Angelpunkt ist der an Luther orientierte Ewigkeitsbegriff: kein Zeit- oder Quantitätsbegriff, sondern Qualitätsbegriff. Von hier aus wird ein Problembereich nach dem andern entwickelt und dem christlich-eschatologischen Gesamtbild eingefügt. Besonders aktuell durch die fortlaufende Auseinandersetzung mit dem Idealismus (Windelband, Troeltsch, Nygren und vor allem Althaus). Das Werk ist zugleich Abgrenzung des Christentums gegenüber jedem Idealismus. Hier liegt das bleibende Verdienst der Arbeit.“ D. Stange hat in den hier veröffentlichten Vorlesungen seinen Studenten gezeigt, daß die von ihm vertretene Eschatologie in das ihm zusagende System der Philosophie gut paßt; seine Ausführungen können auch der Bereicherung ihrer philosophischen Kenntnis und der Schärfung ihrer natürlichen Denkkraft dienen. Aber sie dienen nicht dazu, lutherische Pastoren auszubilden. Ein lutherischer Prediger wird doch kaum versuchen seinen Zuhörern folgenden Passus klarzumachen: „Althaus ist der Meinung, mit seiner Unterscheidung von axiologische und teleologische Eschatologie sich auf Troeltsch (N. G. G. II, 622—632) berufen zu können. Schon in der ersten Auflage (S. 18) bemerkt Althaus: ‚Sofern letzte Dinge im axiologischen Sinne des Begriffs in das Leben eingetreten sind, darf man von Eschatologie reden‘, und er bemerkt dazu in der Anmerkung, daß dies zuerst bei Troeltsch geschehen sei. In der dritten Auflage fügt er die weitere Anmerkung hinzu, Troeltsch kenne die Gegenwärtigkeit letzter Dinge (also die axiologische Eschatologie) nur in der Form der imma-

*) „Das Ende aller Dinge“ (Die christliche Hoffnung; ihr Grund und ihr Ziel). Von Carl Stange, Doktor und Professor der Theologie in Göttingen. VI und 242 Seiten 9½×6½. C. Bertelsmann in Gütersloh. 1930. Preis: M. 8; gebunden: M. 10.

nent-panttheistischen Eschatologie, die Zukunftsigkeit letzter Dinge dagegen (also die teleologische Eschatologie) als das Merkmal der personalistisch-transzendenten Eschatologie. Althaus lehnt diese Unterscheidung ab und meint, Troeltsch übersehe, daß der personalistisch-transzendenten Religion beide Beziehungen eigen sind. Althaus stellt also seine axiologische Eschatologie der immanent-panttheistischen Eschatologie von Troeltsch und seine teleologische Eschatologie der transzendent-personalistischen Eschatologie von Troeltsch gegenüber, und er tabelt diese Gegenüberstellung beider, und er ist der Meinung, daß axiologische und teleologische Eschatologie verbunden seien in der transzendent-personalistischen Eschatologie. Aber diese Deutung ruht auf einem Mißverständnis usw." (S. 16 f.). Und wir, die wir der Ewigkeit zu-eilen, haben keine Zeit, uns den Begriff von Ewigkeit im Unterschied von Zeit klarzumachen. „Der Begriff des Ewigen ist nicht identisch mit dem Begriff des Zeitlosen oder mit dem Begriff des Überzeitlichen. Ewig ist nicht einfach von unendlicher Dauer. Wir bestimmen also den Begriff des Ewigen nicht schon an dem Begriff der Zeit. Der Begriff des Ewigen ist kein Quantitätsbegriff, sondern ein Qualitätsbegriff“ (S. 90). Das mag sein — in gewisser Beziehung. Aber wir haben jetzt keine Zeit, uns diese Begriffe klarzumachen. Die Philosophie hat bis jetzt noch nicht einmal den dürftigen Begriff Zeit definieren können. Und wir, die wir an Zeit und Raum gebunden sind, werden in diesem Leben den Begriff Ewigkeit nicht adäquat definieren können. In der Ewigkeit werden wir dafür Zeit und Fähigkeit haben. Gewiß ist die Ewigkeit auch als Qualitätsbegriff aufzufassen. Aber es geht nun einmal nicht anders, wir müssen auch den Quantitätsbegriff festhalten. Gott sagt uns freilich deutlich genug, daß es in der Ewigkeit keine Zeit gibt. Aber um sich uns verständlich zu machen, stellt er uns die Ewigkeit in Zeitbegriffen vor. Seine „Jahre“ nehmen kein Ende, Ps. 102, 28. Und zur Bezeichnung der Ewigkeit wird der Zeitbegriff Kronen gebraucht. Stange beruft sich fortwährend auf Luther. Aber gerade Luther warnt uns vor dieser philosophischen Untersuchung des Begriffs Ewigkeit. „Wir können mit unsern Gedanken über das Sichtliche und Leibliche nicht kommen; denn die Ewigkeit geht in keines Menschen Herz“ (22, 1325). — Seite 107 wird der richtige Grundsatz ausgesprochen: „Wenn die Eschatologie ein Teil der Gotteserkenntnis ist, dann müssen wir auch in der Eschatologie den Grundsatz durchführen, daß alles bloß Philosophische der Eschatologie fernbleiben muß.“ Nach der ganzen Anlage des Buches muß Stange eine andere Auffassung von Philosophie haben als wir.

Lassen wir also diese philosophischen Auseinandersetzungen auf sich beruhen. Was aber Stange positiv über das Ende aller Dinge aussagt, was er uns bietet als Aussagen der christlichen, lutherischen Theologie, erweckt unser Interesse. Und da hören wir zunächst, daß er die Sterblichkeit der Seele lehrt. Lic. Willi Löner schreibt: „Jedenfalls

geht Stanges Eschatologie, um das Resultat gleich vorwegzunehmen, darauf aus, die Sterblichkeit der Seele zu beweisen. . . . Wir sehen, daß die konfessionelle Theologie, wiewohl sie nach manchen Zeugnissen als überholt gilt, doch auch auf unserm Gebiet noch kräftige und neue Dinge zu sagen weiß.“ (Die Entwicklung des Eschatologie, S. 69. 71.) Stange lehrt das in der Tat. „Im Tode stirbt der ganze Mensch, also nicht bloß der Leib, und in der Auferstehung wird der ganze Mensch lebendig und nicht bloß der Leib. . . . Die Seele ist nach Luther nicht trennbar vom Leib. Sie ist nicht ein Wesen für sich, eine unzerstörbare Substanz im Unterschied vom Leib, der der Verwesung verfällt“ (S. 122. 164). Nun, gerade neu ist das nicht in der „konfessionellen Theologie“. Hofmann hat schon etwas Ähnliches ausgesprochen. „Wer im Glauben stirbt, dessen Seele ist in einem Zustande, welcher dem Todeszustande seines verwesenden, aber der Auferstehung entgegenwartenden Leibes entspricht.“ (Schriftbeweis² II, 480.) Auch sind die „konfessionellen“ Lutheraner nicht die ersten und die einzigen, die dies ausgesprochen haben. Die Adventisten sagen dasselbe. „Hat die Lehre von einer inhärierenden Unsterblichkeit der Seele etwas in der Schrift, worauf sie gegründet ist? Und die Antwort muß sein: Nichts, ganz und gar nichts.“ So lehrt auch C. T. Russell: „Was stirbt also? Wir antworten, daß es die Seele ist, die stirbt.“ (Günther, Populäre Symbolik, S. 140 f.) Und längst vor Stange und Russell, schon im frühen christlichen Altertum, gab es Psychopannychiten und Thnetopsychiten.

Wenn Stange sich auf diese alten Thnetopsychiten berufen würde, so wäre das schlimm genug. Er tut aber etwas Schlimmeres. Er ruft Luther als seinen Gewährsmann an. (Mit der Schrift setzt er sich in diesem Buche nicht auseinander. Er bespricht nicht Matt. 27, 50; Luk. 23, 43; Apost. 7, 58; Luk. 16, 22. 23; Pred. 3, 21; 12, 7. Es ist ihm um den Nachweis zu tun, daß nicht Paul Althaus, sondern er Luther auf seiner Seite hat.) Man redet viel von der in der Gegenwart sich anbahnenden Rückkehr zu Luther. Man lobt den Theologen, der Luther studiert. D. Robert Helke von Heidelberg sagt in der Besprechung unsers Buches im „Theologischen Literaturblatt“: „Ihr bestimmtes Gepräge aber erhalten diese Darlegungen nicht durch diese Auseinandersetzungen [mit Althaus], sondern durch ihre durchgehende Orientierung an Luther. Man weiß nicht, was man mehr bewundern soll, die erstaunliche Velebnheit unsers Verfassers in Luther oder das Verständnis, das Luther selbst eigentlich für alle Detailfragen, die sich auf die Eschatologie beziehen, gehabt hat, und die Sorgfalt, mit der er diesen Fragen nachgegangen ist.“ Und gerade C. Stange gilt als einer derjenigen, die zu Luther zurückzuführen imstande sind. Gerade von ihm hat neulich ein amerikanisch-lutherischer Theolog gesagt, daß er die Schrifttheologie Luthers zurückbringen will. Und nun sucht Stange darzutun, daß Luther die Sterblichkeit der Seele gelehrt, ihre Trennbarkeit vom Leibe geleugnet habe. Seite 166 heißt es: Nach Luther „besteht die Bedeutung des Todes nicht

darin, daß Leib und Seele sich trennen, sondern darin, daß das Verwesliche umgewandelt wird in Unverweslichkeit. „Denn darum läßt er ihn jetzt in der Erde verweesen, daß das irdische Wesen vergeht, als das doch von Natur vergänglich und verweslich, dazu schwach und unflätig ist, und ein neuer Mensch vom Himmel werde, der nicht mehr irdisch, sondern ganz und gar himmlisch heiße.“ (Erl. 51, 250.)“ (St. L. 8, 1250.) Was hat denn das mit unserer Frage zu tun? Auf Seite 167 heißt es: „Daß Luther den Dualismus von Seele und Leib ablehnt, sagt er oft, so z. B. in der Leipziger Disputation (Erl., v. a. III, 203): ‚Ursache des Irrtums ist, daß die Scholastiker zum Subjekt der Gnade nur die Seele machen, und zwar ihren edleren Teil, und dann Fleisch und Geist in metaphysischer Weise unterscheiden, als ob es zwei Substanzen wären, während doch der ganze Mensch Geist und Fleisch ist — so viel Geist, als er das Gesetz Gottes liebt, so viel Fleisch, als er das Gesetz Gottes haßt.‘“ Freilich bilden Seele und Leib eine Person. Der ganze Mensch ist ein Sünder. Der Christ wird nach Leib und Seele ins ewige Leben gehen. Aber Luther denkt bei dieser Darlegung nicht an die Frage, ob die Seele trennbar vom Leibe ist, ob sie mit dem Leib stirbt.

Stange beruft sich S. 169 f. sogar auf Luthers Auslegung von Pred. 3, 19. 20. Er zitiert den Satz: „*Non potest torqueri locus ad animi mortalitatem, quia loquitur de rebus sub sole.*“ (Erl. 21, 77.) Er liest allerdings „*immortalitem*“ und bemerkt in einer Fußnote, daß die Erlanger Ausgabe *mortalitatem* hat. Er gibt keine äußeren Gründe für seine Konjektur an. Die St. Louiser Ausgabe (5, 1437) hat auch: „Diese Stelle kann nicht darauf verdreht werden, daß der Geist (*animi*) sterblich sei, denn sie redet von Dingen unter der Sonne.“ Er meint jedenfalls innere Gründe für die von ihm angenommene Lesart zu haben. Er sagt: „Wäre die Seele von Natur unsterblich, so gehörte die Unsterblichkeit zu den Dingen ‚unter der Sonne‘, den *res ‚sub sole.*“ (Luther versteht „unter der Sonne“ als das, „was im Neuen Testament und auch bei uns allgemein in der Welt heißen würde.“) Und daß Luther das aussprechen will, daß die Seele von Natur sterblich sei und daß es darum ursprünglich hieß *immortalitatem*, soll aus diesen Worten Luthers hervorgehen: „Die Welt kann nicht mit Sicherheit erkennen noch auch glauben, daß die Seele unsterblich sei. Die Philosophen haben allerdings über die Unsterblichkeit der Seele ihre Betrachtungen angestellt, aber in einer so kühlen Weise, daß man den Eindruck hat, als ob sie bloße Fabeln vortragen. . . . Es kann auch die Unsterblichkeit der Seele mit keinerlei menschlichen Vernunftgründen erwiesen werden, weil es sich beim Glauben an die Unsterblichkeit der Seele um eine Sache ‚außerhalb der Sonne‘ handelt.“ Wir meinen, daß Stange Luther gründlich mißverstanden hat. Stange meint, daß, wenn die Seele von Natur unsterblich wäre, die Sache der Naturforschung unterläge und die Philosophen dahintergekommen wären.

Luthers Meinung aber ist, daß die Philosophen die Sache eben ansehen, wie es in der Welt geschieht, wo man nach dem äußeren Schein urteilt. Er sagt ausdrücklich, daß die Philosophen hierüber nichts Gewisses wissen, „weil die Welt, die nach der äußeren Erscheinung und nach den dem Menschen und den Tieren gemeinsamen zufälligen Merkmalen urteilt, die Sache so auffaßt und nicht anders auffassen kann“, als daß der Mensch sich nicht vom Tier unterscheidet. Warum setzt Luther hinzu: „Wenn Gott nicht den Menschen den Geist gäbe, dann würde niemand sagen können, daß sich der Mensch vom Tier unterscheidet“? Luther sagt so deutlich wie möglich, daß der Mensch im Unterschied vom Tier eine unsterbliche Seele hat.

Doch streiten wir nicht um diese sogenannte Variante in Luthers Schrift — mortalitatem oder immortalitatem. Es gibt genug andere Stellen, die Luthers Meinung aufs Klarste zum Ausdruck bringen. Wir führen etliche an: „Danach kann man bei diesem Text die Frage tun, wie es um die Seele stehe nach diesem Leben. Der Leib verfault und wird verzehrt von den Würmern; wie es aber mit der Seele vor dem Tage des jüngsten Gerichtes werde zugehen, danach fragt man. . . . Es ist aber auf diese Frage eine feine, einfältige Antwort, welche uns Christus vorschreibt Matth. 22, 32, da er sagt: ‚Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen.‘ Daraus sind wir ja des gewiß, daß die Seelen leben und in Frieden schlafen und gar keine Qual oder Pein leiden. (St. L. 1, 1758.) „Die vor der Zukunft Christi gestorben sind, die sind erhalten und selig geworden in der Verheißung des Wortes, darin sie in diesem Leben gelebt haben; und da sie gestorben sind, sind sie auch in das Leben gegangen und recht lebendig gewesen“ (1762). „Wie die Seele ruhe, sollen wir nicht wissen; es ist aber gewiß, daß sie lebt“ (2, 216). „Ob sie schon beide zugleich erstochen und umgebracht werden, so fährt doch ein Christ von Mund auf [unmittelbar, sofort] in die ewige Freude, der Gottlose aber in Abgrund der Hölle“ (7, 1629). „Die Schrift sagt (Offenb. 14, 13): ‚Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben.‘ Deshalb sollen wir wissen, daß auch unser Urban [Mhegius], der fort und fort in rechter Anrufung Gottes und im Glauben an Christum gelebt und der Kirche treulich gedient und das Evangelium durch keusches und gottseliges Leben geziert hat, selig sei und ewiges Leben und Freude habe in der Gemeinschaft Christi und der himmlischen Kirche, in der er jetzt das als gegenwärtig lernt, sieht und hört, wovon er hier in der Kirche nach Gottes Wort gepredigt hat“ (14, 1455). Und dieser Luther soll gelehrt haben, daß die Seele mit dem Leibe stirbt!

Freilich wird Stange diese und ähnliche Stellen nicht gelten lassen. Er sagt: „Wie ich schon wiederholt erklärt habe, muß man bei den einzelnen Äußerungen Luthers auf den Zusammenhang sehen“ (S. 168). Und wie man das machen soll, illustriert er sofort. „So sagt Luther in E. A. 19, 179 [?]: ‚Ob mein Leib schon stirbt, da liegt nicht an; die

Seele stirbt nicht.' Hier handelt es sich nicht um eine psychologische Aussage über das Verhältnis von Seele und Leib, sondern um den Trost des Christen: „Also trocken die Christen aus freudigem Geist und festem Glauben wider Geseß, Sünde und Tod' usw.“ Das ändert doch nicht den Sinn der ersten Aussage. Auch nicht das Folgende: „Damit ist zu vergleichen Luthers erste Predigt zum Advent 1532 (E. A. 4, 1—31): „Wenn es zum Sterben kommt, so stirbt Johannes, Petrus, Paulus dahin; aber ein Christ stirbt nicht. Ich sehe, daß Johannes, Petrus, Paulus begraben wird; aber ein Christ stirbet nicht, wird auch nicht begraben, sondern lebet. Darumb, wenn ich sterbe, als Petrus, Paulus, da liegt nicht an. Weil ich aber ein Christ bin, soll der Petrus, Paulus wiederumb aus dem Grabe herfürkommen' usw.“ Luther sagt so deutlich wie möglich, daß derselbe Johannes, der stirbt, nicht stirbt. Er stirbt dem Leibe nach, er stirbt nicht der Seele nach. Es ist schwer, Luther zu einem Thnetopsychiten zu machen.

Stange bringt eine Stelle, die vielleicht auf den ersten Blick den Seelentod oder den absoluten Seelenschlaf zu lehren scheint. S. 168: „In den Tischreden will Luther die Unterscheidung, danach Abrahams Seele bei Gott lebe, sein Leichnam aber in der Erde liege, ansechten als einen Dreck. Es müsse heißen totus Abraham, der ganze Mensch, soll leben. Aber so reißeht ihr mir ein Stück von Abraham und saget: Das lebet. Postquam anima ex hoc domicilio emigrabit (nachdem die Seele aus dieser Wohnung des Leibes ausgewandert), sei die Rede der Philosophen (B. A., Tischreden V, 218 f.).“ Wie wäre es, wenn nun auch wir uns darauf beriefen, daß es sich hier bloß um eine „vereinzelte“ Äußerung Luthers handelt, die außerdem nur in den Tischreden uns überliefert ist, oder wenn wir uns auf das „Schriftganze“ Luthers, seine übrigen Äußerungen, beriefen? Aber das ist nicht nötig. Wir haben bloß auf den nächsten Zusammenhang zu sehen und finden da leicht, wie Luther zu sagen pflegt, eine Glosse zu der schwierigen Stelle. Vorher heißt es: „Es ist wahr: Animae audiunt, sentiunt, vident post mortem, aber wie das zugehet, vorstehn wir nicht.“ Luther nimmt es ja gerade in Abrede, daß die Seele des Verstorbenen verstorben ist! Nun heißt es weiter: „Item, Abraham vivit. Deus est Deus vivorum. Wenn man nun wollt' sagen: Anima Abrahae vivit apud Deum, corpus hic iacet mortuum, die distinctio ist ein dreck. Die will ich ansechten. Es muß heißen: Totus Abraham, der ganze mensch soll [mus] leben. Aber so reißeht ir mir ein stück vom Abraham vnd saget: Das lebet.“ Die Glosse ist nicht allzuschwer zu finden. Gott ist nicht der Gott der Toten, sondern der Lebendigen. Und Gott ist Abrahams, des ganzen Abrahams, Gott. Reißt ihr Philosophen mir nicht den Abraham auseinander, als ob nur ein Teil Abrahams ins Leben geht! Der Gott der Lebendigen ist auch des toten Leibes Gott. Dem toten Leib gehört das Leben. Der tote Leib wird leben usw., usw.

Stange darf sich für seine Eschatologie nicht auf Vater Luther

berufen. So urteilt auch D. Hesse, der möglichst milde sich so ausdrückt: „Auch die Berufung auf Luther ist hier nicht immer durchschlagend. Stange selbst ist ja immer wieder genötigt, entweder auf den symbolischen Charakter der Aussagen Luthers oder auf den Zusammenhang bei Luther, aus dem heraus das einzelne verständlich werde, zu verweisen. Das aber zeigt doch, daß Luthers Aussagen hier und da eine verschiedene Exegese und somit eine verschiedene Verwendung zulassen.“

Stange widmet einen besonderen Abschnitt dem Seelenschlaf. Die Psychopannychiten, z. B. die Siebententags-Adventisten, beschreiben den Seelenschlaf so: „Die Toten sind nicht bei Christo im Himmel. . . . Noch sind sie im höllischen Feuer. . . . Sie sind im Grabe. . . . Sie schlafen. Sie preisen nicht den Herrn und gebrauchen keine Kraft des Geistes.“ (Günther, l. c., 408.) Genau das soll Luther lehren. S. 180 f.: „Über den Zustand, in dem sich die Seele nach dem Tod befindet, lehnt Luther jede Aussage ab. Man kann im Anschluß an Schriftstellen nur sagen, daß sie ohne Empfindung sind. . . . Im Zustande des Todeschlafes wissen die Toten nicht, was geschieht.“ Man lese nochmals, was er von dem selig verstorbenen Urbanus Rhegius sagt (14, 145); ferner II, 215. Stange selbst sagt: „Der Zustand des Todeschlafes ist nach Luther ein Leben: wir sind sicher, daß die Seelen leben und in Frieden schlafen und nicht mit irgendwelcher Pein gequält werden.“ (Erl. VI, 118; St. L. 1, 1758.) Er zitiert weiter: „Im zukünftigen Leben aber ist der Schlaf noch tiefer als im gegenwärtigen, und doch lebt die Seele vor Gott. . . . So kommt auch die Seele nach dem Tode zu ihrer Ruhestätte und zum Frieden und fühlt schlafend nichts von ihren Plagen, und doch erhält Gott die wache Seele.“ Und das soll beweisen, daß nach Luther die Seele ohne Empfindung ist! — Genau wie sich das Seelenleben der Entschlafenen im Himmel abspielt, wissen wir nicht. Luther redet darum sehr zurückhaltend von dem Zustand der Seele zwischen Tod und Auferstehung. „Wie die Seele ruhe, sollen wir nicht wissen“ (2, 216). Aber wenn Luther wüßte, daß Stange ihm die Meinung zuschreibt, daß die Seelen im Himmel ohne Empfindung sind, so würde er ihn auffordern, die ganze Stelle zu lesen: „Es ist die göttliche Wahrheit, daß Abraham mit Gott lebt, ihm dient und auch mit ihm regiert. Was das aber für ein Leben sei, ob er schlafe oder wache, das ist eine andere Frage. Wie die Seele ruht, sollen wir nicht wissen; es ist aber gewiß, daß sie lebt.“ Luther redet also öfters davon, daß die Seele schlafe, aber durchaus nicht im Sinne der Psychopannychiten. Es steht so, wie D. Pieper die Sache darstellt: „Ein Seelenschlaf, der ein beseligendes Genießen Gottes ausschließt, ist auf Grund von Phil. 1, 23 und Luk. 23, 43 entschieden abzuweisen. Ein Seelenschlaf, der ein Genießen Gottes einschließt (so Luther), ist nicht als irrtümliche Lehre zu bezeichnen.“ (Chr. Dog. III, 575.) Aber der von Luther angenommene Seelenschlaf soll nach Stange eben dies Genießen Gottes ausschließen. „Die Seele ist ohne Empfindung.“ Stange zitiert weiter die Stelle: „So

kann Gott Elias, Moses und andere erwecken und so leiten, daß sie leben.“ (Erl. 6, 120; St. L. 1, 1760.) Wir verstehen diese Aussage dahin, daß Elias und Moses, die sich in der seligen Ruhe des Himmels, im Leben, befinden, auf dem Berg der Verklärung erschienen. Aber Stange will auch mit dieser Stelle, allerdings nur mit einem „es scheint“, dartun, daß Luther ein Thnetopsychist war. „Hier scheint es, als ob Moses und Elias nur für den Zweck der Begegnung mit Christus das Leben erhalten, also nur für den Augenblick der Vision.“ Luther selbst erklärt unsere Auffassung seiner Worte für die richtige. Er sagt (VII, 323): „Es kommt zu dieser an und für sich wunderbaren Begebenheit noch die Erscheinung Moses und Elias', die, obgleich sie für tot gehalten werden [z. B. von Stange], dennoch mit dieser ihrer Erscheinung zeigen, daß sie nicht tot sind, sondern in ein anderes Leben versetzt.“ Helle hat mit seinem Urteil recht.

Stange lehrt weiter: „Der Himmel ist das gute Gewissen, und die Hölle ist das böse Gewissen“ (S. 177). Die lutherischen Theologen hingegen reden auch von dem *locus beatorum* und dem *locus damnatorum*. „Sie lehnen es ab, dieses *locus* als einen bestimmten physischen Ort zu fassen“, bezeichnen es aber eben als ein „Jrgendwo“. (Chr. Dogm. III, 615.) Stange beruft sich für seine Meinung auf Luther und zieht Stellen dieses Inhalts an: „Der Schoß Abrahams ist also die Verheißung von dem Kommen Christi.“ (Erl. 6, 118; St. L. 1, 1757.) Er zitiert nicht die Stelle 14, 1881: „Aber am Jüngsten Tage wird es freilich ein ander Ding werden, da ein sonderlicher Ort die Hölle sein wird.“ Auch nicht 2, 2066: „Der Schoß Abrahams aber ist der Ort, an welchen alle Gerechten oder Gläubigen nach dem Tod geführt und aufgenommen sind.“ Seite 188 zitiert er eine ähnliche Aussage, ohne sich mit ihr auseinanderzusetzen: „Was aber das Paradies sei, weiß ich nicht. Ist genug, daß man glaube, daß Gott einen Raum habe, da er noch vielleicht auch Engel behalte.“ (Erl. 33, 157.) Welches sind hier die „vereinzelten“ Äußerungen Luthers, die nach andern zurechtgelegt werden müssen?

Was heißen die Worte im Symbol: „von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten“? S. 144 f. wird von Stange folgendermaßen ausgeführt: „In der Regel versteht man diesen Satz so: Christus wird nicht bloß diejenigen richten, die am Tage seines Wiederkommens am Leben sind, sondern auch diejenigen, die dann schon gestorben sind. . . . Der Sinn ist vielmehr: Christus richtet die Menschen am Jüngsten Tage, indem durch sein Erscheinen offenbar wird, wer lebendig und wer tot ist. Wenn Christus wiederkommt, so wird dadurch endgültig der Wert des Lebens der verschiedenen Menschen festgestellt.“ Und so soll auch Luther gelegentlich das Symbol verstehen. Manchmal verstehe Luther es allerdings auch im Sinne von 1 Theß. 4, 15 ff. und 1 Kor. 15, 51, aber „daneben finden sich Äußerungen Luthers, in denen er den Gegensatz der Lebendigen und der Toten mit

dem Gegensatz der Gläubigen und der Ungläubigen gleichsetzt". Dafür wird zuerst diese Stelle angeführt: „Das ist, die Toten loben dich nicht. . . . Darum redet er hier nicht nur vom leiblichen Tode, sondern auch von dem geistlichen Tode, wie die Seele tot ist.“ (Erl. 37, 350.) St. L. 4, 1662: „Darum redet er hier nicht allein vom leiblichen Tode.“ Luther redet also auch vom leiblichen Tod, wie das auch der Text, Ps. 6, 5, und die angezogene Parallele, Ps. 115, 17 f., mit sich bringen. Aber lassen wir das. Luther redet tatsächlich hier auch von den geistlich Toten. Aber mit keiner Silbe deutet er an, daß er hier die betreffenden Worte des Symbols erklären will oder nur an sie denkt. Dann bringt Stange eine Stelle aus Erl. 37, 15 (St. L. 3, 1893) nebst einer ähnlichen Stelle aus Erl. 15, 113: „Ob die ihm nicht alle gehorchen nach dem Evangelium, bricht seiner Herrschaft über alle Kreaturen nichts ab. Wer nicht unter ihm sein will mit Gnaden, der muß unter ihm sein mit Ungnaden. Wer nicht mit ihm regieren will, der muß (wie seine Feinde) seiner Füße Schemel sein. Er ist Richter über Lebendige und Tote.“ Hier wird also wortwörtlich das Symbol angeführt. Aber es läßt sich darüber lange disputieren, ob Luther hier überhaupt den Gegensatz der Lebendigen und der Toten mit dem Gegensatz der Gläubigen und der Ungläubigen gleichsetzt oder ob er nicht den Ausdruck des Symbols gebraucht zur Bezeichnung der allgemeinen Herrschaft Christi als des Richters aller Welt. Kurzum: „Das aber zeigt doch, daß Luthers Aussagen hier und da eine verschiedene Exegese und somit eine verschiedene Verwendung zulassen.“ (Selke.)

Der Abschnitt „Das Gericht der Frommen und das Gericht der Gottlosen“, S. 158 ff., behandelt die Lehre vom Jüngsten Gericht. Da heißt es: „Wir können auf das Gericht der Gläubigen genau dieselbe Formel anwenden wie auf das Gericht der Ungläubigen: ‚Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richtstuhl Christi‘, 2 Kor. 5, 10. Die Gläubigen werden offenbar vor dem Richtstuhl Christi, da sie mit ihren guten und bösen Werken vor das Angesicht Christi gestellt werden.“ Daß Gott im Jüngsten Gericht mit den Gläubigen nach Joh. 3, 18; 5, 24; Micha 7, 19 handeln wird, wird nicht dargelegt. Der Unterschied von Gesetz und Evangelium, der gerade auch bei dieser Lehre zur Geltung kommt, wird nicht behandelt. Zwar kommt der richtige Satz vor: „Damit führt uns das Gericht der Gläubigen auf die für das Evangelium zentrale Lehre von der Sündenvergebung.“ Aber dieser Satz ist umrahmt von eitel Geföhlichem und Verkehrtem und verliert so seinen Charakter als Evangelium. Wir lesen: „Das Gericht der Gläubigen ist ihre endgültige Reinigung durch die Aufdeckung ihrer Sünden vor dem Angesicht Christi. . . . Die Pein, welche die Frommen im Gericht erdulden müssen, besteht vielmehr in der Scham über ihre Sünde. Wenn wir vor das Angesicht Gottes treten und dann unser Leben unberührt vor unsern und vor seinen Augen steht, dann schämen wir uns darüber, daß wir so sein und so handeln konnten, wie wir

gewesen sind und gehandelt haben. Und dies Gefühl der Scham, das ist die Pein des Gerichts. . . . Das Gericht der Scham führt in gerader Linie auf die Vergebung Gottes hin. Das Gericht der Gläubigen ist dann nur der Abschluß und die Vollendung des christlichen Lebens. Wir sind Christen in dem Maße, als wir unsere Sünde erkennen und diese Erkenntnis unserer Sünde als das Werk des uns suchenden Gottes anerkennen. . . . Ebendasselbe Gefühl, das schon in unserm irdischen Leben die Erkenntnis unserer Sünde begleitet und uns von unserer Sünde loslöst, ebendasselbe Gefühl ist im Gericht in uns lebendig und vollbringt dann in uns die völlige Reinigung von der Sünde." Das Gefühl der Scham vollbringt die Reinigung von Sünden! Das ist gewiß nicht die für das Evangelium zentrale Lehre von der Sündenvergebung. Die Belege aus Luther fehlen hier.

Schließlich leugnet Stange die ewigen Höllestrafen. Zunächst wird festgestellt, daß man im Falle der Gottlosen nicht von einer Auferstehung reden dürfe, sondern nur von einer Wiederbelebung, „als Wiederherstellung ihrer physischen Existenz, Zurückführung in den Zustand irdischer Lebendigkeit“. „Für die Frommen ist die Auferstehung zugleich Mitteilung des Lebens in der Gemeinschaft mit Christus und mit Gott; für die Gottlosen dagegen ist die Auferstehung nur Wiederbelebung“ (S. 148). Im Prinzip stimmen wir hier. Auch wollen wir darüber keine Worte verlieren, daß die Argumentation in folgender Aussage eine verfehlte ist: „Die Auferstehung der Gottlosen ist nicht vereinbar mit der Lehre von der Unzerstörbarkeit der Seele. . . . Ein Akt Gottes, der die Wiederbelebung der Gottlosen zur Folge hat, ist sinnlos, wenn die Seelen der Gottlosen überhaupt nicht tot sind“ (S. 149). Warum denn? Ihre Leiber werden auferweckt. Aber dagegen protestieren wir, daß Stange für seinen Sprachgebrauch, für die Unterscheidung von Auferstehung und Wiederbelebung, Luther als Gewährsmann anführt. Er zitiert Luthers Aussage: „Judas, Kaiphas und alle Verdammten werden auch leiblich auferstehen.“ (Erl. 51, 255; St. L. 8, 1254.) Aber daraus kann man nicht Luthers eigentliche Meinung ersehen. „Das ist allerdings eine ganz vereinzelt Äußerung“ (S. 149). Aber Luther hat sich ganz energisch zu dieser Aussage bekannt. „An dem Artikel von der Gottlosen Auferstehung, da zweifeln ihrer noch viele, sprach D. Severus. Da antwortete D. Luther: Er ist im 15. Kapitel der ersten Epistel an die Korinther fleißig traktiert. . . . Ich habe es gehandelt in demselbigen Kapitel an die Korinther, 8. 50 [eben unsere Stelle!]. . . . Kurfürst Hans Friedrich hat dieselbige Auslegung über das 15. Kapitel zu'n Korinthern gar gerne gelesen.“ (St. L. 22, 1322.) D. Stange wird sagen müssen, daß dies eben nur eine ganz vereinzelt Bestätigung unserer Stelle ist. Eine zweite vereinzelt Aussage führt Stange dann noch selbst an: „Auch die Ungläubigen müssen alle auferstehen.“ (Erl. 51, 146.) Eine dritte vereinzelt Stelle: „. . . daß alle Toten auferweckt werden müssen“. (Erl.

51, 259.) Hier übertrifft Stange sich selbst: „Diese Wendung hebt nicht ausdrücklich die Auferstehung der Gottlosen hervor, sondern kann auch allein von den Gläubigen verstanden werden, da es sich um die Auslegung von 1 Thess. 4 handelt“ (S. 149). Ähnlich wird eine vierte vereinzelte Äußerung traktiert. „Althaus verweist auf die ‚Kurze Form der Zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers‘, 1520: ‚Ich glaube, daß da zukünftig ist eine Auferstehung der Toten, in welcher durch denselben Heiligen Geist wird wieder aufgeweckt werden alles Fleisch, das ist, alle Menschen nach dem Leib oder Fleisch, das gestorben, begraben, verwesten und mancherweise umkommen ist, wiederkommen und lebendig wird.‘“ (Erl. 22, 21.) Dazu bemerkt Stange — es ist fast unglaublich —: „Ich bemerke noch zu der ‚Kurzen Form‘ usw. von 1520, daß es sich an dieser Stelle nicht um den Gegensatz der Verdammten und der zum ewigen Leben Berufenen zu handeln braucht. Wenn von den Frommen und Bösen die Rede ist, so kann sich dieser Gegensatz auch auf die verschiedenen Werke der an Christus Glaubenden beziehen. Es gibt auch unter den Gläubigen den Gegensatz von Guten und Bösen, nur daß dieser Gegensatz sich dann auf ihr Tun bezieht“ (S. 157 f.).

Was wird nun aus den wiederbelebten Ungläubigen? Die Schrift sagt, daß sie in die ewige Pein gehen werden, Matth. 25, 46. Dem entgegen lehren die einen (Origenes, Schleiermacher, Althaus usw., die Universalisten) die Apokatastasis, die andern (die Sozinianer, N. Nothe, V. Weiß usw., die Adventisten, die Russelliten) die Annihilation der Gottlosen. Was lehrt Stange? Das ist ersichtlich, daß er Matth. 25, 46 leugnet. „Wir haben für die ewigen Höllestrafen keine Erfahrungsgrundlage. . . Die Aussage, daß die Gottlosen ewig gepeinigt werden, ist eine rein mythologische Aussage, das heißt, eine Aussage, bei der sich lediglich unsere Phantasie über die mutmaßlichen Vorgänge im Jenseits ausspricht“ (S. 162). „Wir können also die Doppelart des christlichen Glaubens durchaus anerkennen und trotzdem beides ableugnen: das dualistische Endresultat von Verdammung und Befeligung und die Theorie von der Wiederbringung aller“ (S. 201). Stange verwirft die Annihilation und die Apokatastasis: „Es ist gewiß richtig, wenn Althaus den Begriff der Vernichtung der Gottlosen ablehnt. Der ewige Tod der Gottlosen ist nicht Vernichtung, sondern nur Offenbarwerden der Gottesferne der Gottlosen, das heißt, ihrer Nichtigkeit. Aber wenn wir das Ergebnis des menschlichen Lebens entweder in dem endgültigen Verbleiben in der Vergänglichkeit oder aber in dem Hindurchgelangen zum ewigen Leben sehen, so wird damit die Entscheidung nicht von unserm Verhalten, sondern von unserm Erleben abhängig gemacht, wie es sich unter dem Einfluß Gottes vollzieht“ (S. 197 f.). Stange verwirft aber auch die Lehre Althaus'. „Die Vorstellung von der Wiederbringung aller ist eine spekulative Idee“ (S. 200). Schließlich selig werden die Ungläubigen nicht. Vernichtet werden sie auch nicht im

Sinne der Annihilationisten. Was geschieht mit ihnen? Wir können uns nach der Darstellung Stanges kein klares Bild davon machen. Er sagt: „Die Ungläubigen leben nur im Zusammenhang dieser irdisch-bergänglichen Welt und vergehen mit ihr“ (S. 158). Das sollen „die Gedanken Luthers“ sein. „Der Tod ist für den Frommen ein Durchgang, während er für den Gottlosen das Verderben, der Untergang, das Ende ist“ (S. 184). „Die Gläubigen bleiben nicht wie die Gottlosen mit dem Teufel auf der Erde, das heißt, im Bereich des irdisch-bergänglichen“ (S. 159). Was soll das heißen: „Der ewige Tod der Gottlosen ist nicht Vernichtung, sondern nur Offenbarwerden ihrer Nichtigkeit“, sie verbleiben endgültig „in der Bergänglichkeit“?

Wir wissen nicht, wie Stange das meint. Aber dies wissen wir: er leugnet die ewigen Höllestrafen. Das gebietet ihm erstlich die Philosophie. Denn die Form der Philosophie, die er für die richtige hält, ist antidualistisch. Für diese Philosophie ist der Dualismus eine Hauptlehre. Und die Lehre, daß ein Teil der Menschen ewig verlorengeht, setzt eben einen Dualismus in den einigen Gott. Und das geht doch nicht mehr seit den Tagen Schleiermachers. „Schon Schleiermacher hat die Gründe, welche gegen den endgültigen Dualismus sprechen, hervorgehoben. 1. Der Gedanke einer ewigen Verdammnis sei psychologisch undenkbar. 2. Handelt es sich dabei um einen Zustand des sittlichen Lebens, so sei die Empfindung der Verdammnis selbst schon ein Anfang der Besserung. 3. Die Seligkeit der Geretteten werde unmöglich, wenn sie an die Qual der Verdammten denken müßten“ (S. 196). Auch Althaus fürchtet sich vor dem Dualismus und kommt deswegen auf die Wiederbringung aller. Er sagt: „Wir müssen vom Gottesgedanken aus Bedenken erheben gegen das dualistische Endergebnis“ (S. 197). Und Stange lehnt beides ab: „das dualistische Endergebnis von Verdammung und Befeligung und die Theorie von der Wiederbringung aller“ (S. 201). — Auf uns macht der philosophische Popanz des Dualismus keinen Eindruck. Wir finden in der Schrift kein Wort der Warnung: Hütet euch vor dem Dualismus! Stange scheut sich auch selbst nicht, einen Dualismus in Gott zu sehen, zwar nicht den endgültigen, aber doch einen temporären. „Man müßte schon die Hypothese in Anspruch nehmen, daß die Menschen innerlich verschieden sind, verschieden disponiert für die Einwirkung Gottes. Das ist gewiß der Fall. Aber hat diese innerliche Verschiedenheit ihren Grund in unserm Willen, oder ist sie nicht vielmehr das Ergebnis der geschichtlichen Bedingungen, unter denen unser Leben steht, und also durch Gott gewirkt?“ (S. 192. — Sperrdruck von uns.) Und S. 198: „Die Entscheidung wird nicht von unserm Verhalten, sondern von unserm Erleben abhängig gemacht, wie es sich unter dem Einfluß Gottes vollzieht.“ Das ist doch Dualismus, wie es sich zeigt in dem verschiedenen Ergebnis des menschlichen Lebens. Wir machen Gott nicht verantwortlich für das Ergebnis des Lebens der Gottlosen. Wir verwerfen den deterministi-

sehen Dualismus. Stange scheint daran anzustreifen. — Stange leugnet also die ewigen Höllestrafen aus philosophischen Gründen, zweitens aber auch aus Gründen subjektiven Gefühls und subjektiver Anschauung. „Damit führt uns das Gericht der Gläubigen auf die für das Evangelium zentrale Lehre von der Sündenvergebung. Wird das Gericht im Sinne der körperlichen Peinigung der Gottlosen verstanden, so ist damit dem Christentum sein Herz ausgebrochen. Dann besteht in alle Ewigkeit ein schreiender Widerspruch zu dem Gott der Gnade in der ewigen Pein der Verdamnten“ (S. 161). (Es ist interessant, zu hören, wie Althaus seine Lehre von der Wiederbringung aller begründet. Er sagt, nach Stange, S. 199: „Die Entscheidung ist also eine Entscheidung Gottes über uns, nicht unsere Entscheidung über unsere Stellungnahme Gott gegenüber. Und sobald wir diesen Gedanken in Anspruch nehmen, kommen wir zu der zuversichtlichen Hoffnung auf die Wiederbringung aller. Wenn Gott unsern Glauben wirkt, so führt uns die Demut dazu, das gleiche von jedem andern auch anzunehmen.“)

Es tritt nicht klar zutage, ob Stange sich für seine Leugnung der ewigen Verdammnis auf Luther berufen will. Einerseits gibt er dies als „die Gedanken Luthers“ an: „Die Ungläubigen leben nur im Zusammenhang dieser irdisch-vergänglichen Welt und vergehen mit ihr“ (S. 158 f.). Was aber damit gesagt werden soll, haben wir ja nicht konstatieren können. Andernteils führt er in dem Abschnitt „Die Auferstehung der Gottlosen“, Seite 150, den Ausspruch Luthers an: „Der erste Ort ist nach ihrer [der Römischen] Lehre der Ort der Verdamnten, wobei es sich um die Pein des ewigen Feuers handelt.“ (Erl. 6, 122; St. L. 1, 1757.) Dabei verweist Luther auf das Exempel des reichen Mannes, Luk. 16, 23. Stange bemerkt dazu: „Hier wird also die ewige Pein der Gottlosen angenommen, aber diese Pein setzt nach Luther erst beim Jüngsten Gericht, nicht schon beim Tode, ein.“ (Luther läßt das unentschieden.) S. 141 wird noch ein Wort Luthers angeführt: „Die Gottlosen gehen, wenn sie sterben, einfach zur Verdammnis; aber ob die Verdammnis sofort nach dem Tode beginnt, weiß ich nicht.“ (Erl. 6, 124; St. L. 1, 1763.) Nichts deutet darauf hin, daß Stange diese Äußerungen Luthers als „vereinzelte“ behandelt haben will. Es scheint, er weiß sich hier mit Luther uneins. —

Die Theologie Stanges ist nicht die Theologie Luthers. Sie kann das nicht sein, denn Stange ist kein Schrifttheolog. Der Schrift ist nicht unbedingt zu trauen. Er redet von „den in der Bibel sich findenden Lösungsversuchen“ auf diesem Gebiet. Die Prophetie hat Aussagen über einzelne Ereignisse der Zukunft gemacht; dabei ist aber festzustellen, „daß diese Ereignisse keineswegs immer eingetroffen sind“. Der Wert der apostolischen Aussagen besteht darin, daß sie Aussagen des persönlichen Glaubens der Schreiber sind (also nicht darin, daß sie infolge der Inspiration Gottes eigenes Wort sind). Und diese Aussagen

haben großen Wert. Denn „jedenfalls ist die Gottesoffenbarung den Männern des Neuen Testaments näher gelegen als uns“. „Indem wir aber den Schriften des Neuen Testaments kanonisches Ansehen und damit dogmatische Autorität beilegen, bringen wir zum Ausdruck, daß die Schriftstellen des Neuen Testaments in unmittelbarem Zusammenhang mit der Gottesoffenbarung gestanden haben.“ Aber absolut bindend sind ihre Aussagen nicht. „Wir werden allerdings nicht einfach nachsprechen, was uns im Neuen Testament begegnet. Aber wir werden den Aussagen der neutestamentlichen Zeugen mit Ehrfurcht begegnen und annehmen, daß sie besser als wir selbst legitimiert gewesen sind, der christlichen Hoffnung Ausdruck zu verleihen.“ „Wenn es uns nicht gelingt, uns mit den einzelnen Aussagen der Apostel zu identifizieren...“ „Wir werden eine innerlich freie Haltung gegenüber der Schrift einnehmen...“ (S. 203—216). Stange schöpft seine Theologie nicht aus der Schrift, sondern aus seinem Glauben, aus der Erfahrung. Zwar verwirft er in seiner Dogmatik (I, 115) die Erfahrungstheologie: „In der Konsequenz der Erfahrungstheologie liegt deshalb der vollendete und schrankenlose Subjektivismus. Es müßte so viele Darstellungen der Dogmatik geben, als es Subjekte des Glaubens gibt.“ Aber in seiner Eschatologie treibt er ungescheut eben diese Erfahrungstheologie. „Man gewinnt dogmatische Einsicht immer nur als Reflex des eigenen Glaubensstandes. Infolgedessen hat die Schrift eine normative Bedeutung für unsern Glauben, aber nicht für unsere Dogmatik. Wir werden als Christen uns immer wieder vor das uns überlegene Glaubensurteil der Apostel stellen, um dann in unserer Dogmatik zum Ausdruck zu bringen, was das Zeugnis der Apostel in uns an Glauben gewirkt hat“ (S. 209). Die Apostel haben ihre dogmatischen Urteile aus ihrem Glauben geschöpft, sagt Stange. Warum sollte er es nicht auch tun? Er verwirft die Lehre von der ewigen Verdammnis — warum? „Dagegen haben wir für die ewigen Höllestrafen keine Erfahrungsgrundlage... Schon der Umstand, daß es sich um Erlebnisse der Gottlosen handeln soll, beweist, daß wir nicht aus eigener Erfahrung reden“ (S. 162). Ferner: „Wenn wir z. B. die Lehre vom Zwischenzustand ablehnen, so tun wir es, weil diese Lehre auf dem anthropologischen Dualismus ruht und dieser anthropologische Dualismus unserer Erfahrung widerspricht“ (S. 202). Darum „werden wir allerdings nicht einfach nachsprechen, was uns im Neuen Testament begegnet!“ Wir werden den Aposteln vorhalten müssen, daß sie Aussagen gemacht haben, die über die Grenzen der christlichen Erfahrung hinaus liegen, Aussagen, die unberechtigt sind. Übrigens will uns nicht einleuchten, warum Stange von keiner Erfahrungsgrundlage für die ewigen Höllestrafen etwas wissen will, da er doch im vorhergehenden Paragraphen erklärt hatte, „daß wir für unsere Aussagen über das Gericht der Schar eine Erfahrungsgrundlage haben“. Lassen wir einmal die Erfahrungstheologie gelten! Der Christ empfindet jetzt schon

etwas davon, was im Gericht mit ihm geschehen wird. Er schmeckt jetzt schon, wie freundlich der Herr ist. Er erfährt etwas von der himmlischen Seligkeit. Aber ebenso gewiß ist, daß der Mensch schon in diesem Leben, in seinem anklagenden Gewissen, einen Vorschmack der ewigen Verdammnis hat. Das sagt uns Luther, auf Grund der Schrift: „Also ist nicht größer Leid denn empfindliches Leiden des Gewissens. . . . Und dies ist ein Tröpflein oder Vorschmack der höllischen Pein und ewigen Verdammnis“ (4, 1661 f.).

Weil Stange seine Theologie nicht aus der Schrift, sondern aus der eigenen Erfahrung schöpft, so kann er uns nichts Gewisses bieten. Das gesteht er selbst zu. Urteilt er von den Aussagen der Apostel, daß sie nichts anderes sind als „Lösungsversuche“, so beansprucht er für seine eigenen Aussagen auch nicht mehr. Er redet von der „Problematik der Eschatologie“ (S. 204). Gleich das erste Wort seiner Monographie sagt uns, was er uns bieten will: „das Problem der letzten Dinge“ (S. 1). Darum haben nicht nur die philosophischen Erörterungen des Buchs, sondern auch seine positiven Darlegungen keinen Wert für die Theologie.

Stange ist kein Schrifttheolog und darum kein Lutherischer Theolog. Während er sich weigert, „einfach nachzusprechen, was uns im Neuen Testament begegnet“, so erklärt Luther, „daß wir Katechumenen und Schüler der Propheten uns rühmen, als die wir nachsagen und predigen, was wir von den Propheten und Aposteln gehört und gelernt, und auch gewiß sind, daß es die Propheten gelehrt haben“ (3, 1890). Stange kann nicht zu Luther zurückführen. T. H. Engelder.

The Inspiration of the New Testament.

Inspiration is that miraculous, supernatural process by and through which God, specifically the Holy Spirit, at specified times and for specific purposes, caused certain men, the prophets of the Old Testament and the apostles (and evangelists) of the New Testament, to write down in words of human speech both such historical incidents as they were already familiar with and such other accounts of persons and events, together with immediate revelations concerning future events and the mysteries of salvation, as are a matter of His divine omniscience and wisdom alone, so that every possibility of error, not only in every main proposition with its discussion, but also in every subsidiary remark and incidental reference, was eliminated from the outset, while still in this breathing-in, which must be claimed for every word of the original documents, both the natural characteristics and temperaments and the acquired abilities of the various writers were employed in such a way as to produce that variety of style which gives to the Bible its wide and varied appeal.