

5-1-1932

Ein Blick in den Betrieb der Erfahrungstheologie

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. (1932) "Ein Blick in den Betrieb der Erfahrungstheologie," *Concordia Theological Monthly*. Vol. 3 , Article 45.

Available at: <https://scholar.csl.edu/ctm/vol3/iss1/45>

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. III

MAY, 1931

No. 5

Ein Blick in den Betrieb der Erfahrungstheologie.

Die Erfahrungstheologie in ihrer gegenwärtigen Gestalt, wie sie neben andern von Robert Zesse, einem Schüler Ihmels' und Vertreter der positiven deutschländischen Theologie, in seinem Buche „Die Grunddogmen des Christentums“ *) betrieben wird, hat sich eine mißliche, widerspruchsvolle und undurchführbare Aufgabe gestellt.

Als „die richtige Methode der Dogmatik“ wird dies hingestellt: „In einem geschichtlichen Überblick ist zunächst darzustellen, in welcher Weise sich die christliche Gemeinde im Laufe der Jahrhunderte um die einzelnen Stücke des christlichen Lehrganges bemüht hat und welche Formulierung diese Stücke in den für unsere evangelische Kirche maßgebenden Bekenntnissen erhalten haben. Zu den Aussagen der Bekenntnisschriften sind dabei hinzuzunehmen die Formulierungen der Dogmatiker, die sich völlig auf den Boden der Bekenntnisschriften stellen und wie unsere orthodoxen Dogmatiker des siebzehnten Jahrhunderts nichts als theologische Anwälte der Bekenntnisse sein wollen. Dieser Arbeit folgt dann die Erhebung der betreffenden Schriftausagen, die theologisch-dogmatische Exegese. Nun erst folgt die spezifisch-dogmatische Arbeit.“ (S. IV.) Das ist ein mißlich Ding. Der Theolog, der diese Methode befolgt, nämlich in der weiter unten angegebenen Weise, findet kein Gehör bei dem Bibelschriften. Der lutherische Bibelschrift freut sich allerdings über jeden Theologen, der ausgiebigen Gebrauch von den lutherischen Bekenntnisschriften und den Schriften der orthodoxen Dogmatiker macht; aber er fordert den Dogmatiker vor allen Dingen auf, ihm das Wort Gottes direkt zu bringen. Erst recht kann die Befolgung dieser Methode nichts ausrichten bei dem nichtlutherischen Bibelschriften. Der fragt nicht: Was sagt Luther? sondern: Was sagt Gott? Und will

*) „Die Grunddogmen des Christentums.“ Die Versöhnung und der Versöhner. Von D. Dr. Robert Zesse, o. ö. Professor an der Universität Heidelberg. Verlag von Dörfling & Franke, Leipzig. 148 Seiten 6½×9½. Preis: M. 7, gebettet; L. 50, gebunden.

man dem Nichtgläubigen beikommen, so legt man ihm in erster Linie das Bibelwort vor. Außerdem bekommt der Theolog, der gemäß dieser Methode von den lutherischen Bekenntnissen ausgeht, sofort von eben diesen Bekenntnissen die gemessene Anweisung, seine Methode fahren zu lassen und von der Heiligen Schrift auszugehen.

An sich ist nichts dagegen einzulwenden, wenn ein Theolog seinen Lehrsatz erst in den Worten des Bekenntnisses ausspricht und dann mit der Schrift belegt. Aber grundverkehrt ist es, wenn das im Sinne der Erfahrungstheologie geschieht. Obiger Methode liegt das Grundprinzip der Erfahrungstheologie zugrunde: „Das individuell-persönliche Erlebnis, das den Christen wahrhaft zum Christen macht, in Rechnung zu stellen und zur Begründung der christlichen Wahrheit auszumünzen, das ist die eigenste Aufgabe des Theologen.“ (S. 2.) „Nur ein solcher trinitarischer Versuch des Dogmatikers kann im Sinne des Neuen Testaments sein, der ganz am christlichen Heilserlebnis orientiert ist.“ (S. 127.) Das geht aber durchaus nicht, Heilswahrheiten auf das Erlebnis zu gründen. Der Theolog darf doch nicht dem Christen oder auch dem Nichtchristen zumuten, die subjektive Erfahrung des einen Christen, des Theologen, zu seinem Glaubensgrund zu machen. Hofmann konnte das vielleicht tun. Aber D. Jelle kommt die Sache mißlich vor. Zu dem Satz: „Nichts gehört in die Dogmatik, was nicht der Dogmatiker selbst in eigenem persönlichem Erleben von der in der Schrift niedergelegten Offenbarung zu eigen gewonnen hat“ sagt er: „Wie soll der Dogmatiker sich innerlich damit abfinden, daß er Aussagen, die doch objektiven Erkenntniswert beanspruchen, auf eine durchaus subjektive Basis stellt?“ Dem muß also abgeholfen werden. „Der Ausweg, der meines Erachtens einzig und allein möglich ist, ist der, daß der Dogmatiker die Erfahrung der Gemeinde, deren Glied er ist und für die er arbeitet, bei seiner Arbeit mit zu Rate zieht. Dieser Erfahrung der Gemeinde begegnet er offiziell im Bekenntnis der Gemeinde, sofern er dieses Bekenntnis ansehen darf als Niederschlag der Erfahrung, welche die Gemeinde ebenfalls am Bibelworte gemacht hat.“ (S. III.) Wie soll das hier helfen? Es ist damit eine „breitere, objektivere Basis“ gewonnen. „Diese objektive, erkenntnistmäßige Formulierung muß um so bestimmteren und zugleich autoritativeren Charakter tragen, je größer der Kreis von Einzelsubjekten ist, der hinter dieser geistigen Erfahrung steht.“ (S. 14 f.) Und in diesem Kreis stehen ja auch Männer wie Luther! „Die Erfahrung Luthers darf der evangelischen Dogmatik als normativ gelten.“ (S. 4.) Dazu sagen wir: Damit ist die Schwierigkeit durchaus nicht gehoben. Eine subjektive Aussage bekommt dadurch keinen objektiven, auch keinen relativ objektiven Wert, daß tausend andere subjektive Aussagen desselben Inhalts ihr zur Seite gestellt werden. Die Addition von tausend Nullen ergibt nichts anderes als eine Null. Die Aussagen der Bekenntnisschriften sind freilich keine Nullen, aber als Niederschlag der subjektiven Erfahrung haben sie keine objektive Bedeutung. Daß Luther,

Ghemmiß, Jelle und ich dasselbe glauben, darf keinem Christen zum Glaubensgrund, keinem Dogmatiker zur Glaubensregel werden.

Die einzige Autorität in der Theologie ist Gottes Wort, die in der Schrift niedergelegte, ewig gültige, objektive Wahrheit. Die Erfahrungstheologie gehört nicht in die christliche Kirche. Soll ihr Grundsatz gelten, „dann hören wir Christi, des einigen Lehrers, Stimme nicht im Wort der Bibel, in der Heiligen Schrift, sondern im Schreiben unsers Herzens; denn unsere Erfahrung, das, was wir erleben, entscheidet zuletzt darüber, was in der Schrift als Autorität zu gelten hat und was nicht; Luthers Erfahrung wird ‚normativ‘ für die evangelische Dogmatik. Damit wird aber in Wirklichkeit Christus als der alleinige Meister beiseitegedrängt und die menschliche Erfahrung, sei es die eigene des Theologen oder die Luthers, an seine Stelle gesetzt. Die Theologie ist dann nicht mehr Theologie Christi, sondern Theologie Luthers oder irgendeines Schulhaupts oder ‚wissenschaftlichen‘ Theologen.“ (Schrift und Bekenntnis, 1931, S. 68.) Die Erfahrungstheologie erkennt das einigermaßen an. Wir hören ihre Erklärung, „daß die Schrift die alleinige Quelle aller Erkenntnis der Offenbarung, also das Erkenntnisprinzip der Dogmatik, darstellt“. (S. 23.) Damit aber hat sie sich die widerspruchsvolle, undurchführbare Aufgabe gestellt, der Erfahrung dort eine Stelle zu sichern, wo die Schrift allein berechtigt ist. Diese ihre Aufgabe sucht sie nun so zu lösen: „Die Glaubenserfahrung der Gemeinde, die im Dogma autoritativ formuliert ist, ist ja eben eine am Schriftwort, am Inhalt der Schrift, gemachte Erfahrung.“ (S. 15.) „Die Bedeutung der Schrift konnte ihm [Luther] in nichts anderem liegen als darin, daß sie eben für diese gemachte christliche Heilserkenntnis die Quelle und damit eben die Autorität, die allein jene Erkenntnis decken konnte, wurde.“ (S. 4.) Der Erfahrungstheolog behauptet also, daß er der Schrift als der alleinigen Quelle der christlichen Heilserkenntnis nicht zu nahe tritt, wenn er das persönliche Erlebnis des Christen dabei auch in Rechnung stellt und ausmünzt, weil das ja eine am Schriftwort gemachte Erfahrung ist — Erfahrung und Schrift decken sich. Dazu sagen wir erstlich: Warum soll man dann bei der Darstellung der Dogmatik, der christlichen Glaubenslehre, den weiten Umweg über die Erfahrung machen; warum holt man sich seine Aussagen nicht direkt aus der Schrift, wie das die Schrift und ihr nach das lutherische Bekenntnis fordert? Zum andern sagen wir, daß hier eine *petitio principii* vorliegt. Wir lassen das nicht gelten, daß alles, was sich als christliche Erfahrung ausgibt, auch wirklich christliche Erfahrung ist. Es kann ja der Fall eintreten, daß der Christ sich einer argen Täuschung hingibt. Seiner Sache kann er erst gewiß sein, wenn sie von einem klaren Gotteswort gedeckt ist. Erfahrung und Schrift decken sich nur in dem Fall, daß sie sich decken. Es bleibt also wirklich nichts anderes übrig, als daß der Dogmatiker mit der Schrift als mit der einzigen Autorität operiert. Und drittens sagen wir, daß die Erfahrungstheologie den Widerspruch zwischen den beiden

Aussagen: Die Erfahrung dient zur Begründung der christlichen Wahrheit und: Die Schrift ist die einzige Quelle und Autorität tatsächlich so löst, daß sie das „einzige“ streicht. Sie läßt das Erlebnis tatsächlich hier mitreden, läßt es als „Faktor“ mitarbeiten. So lesen wir: „Das Eigene [das die Theologie besitzt] liegt in dem beschlossen, daß die Theologie in der Wahrheitsbegründung der christlichen Religion auf ganz bestimmte Faktoren zurückzugehen imstande ist, auf Faktoren, die dem allgemeinen Religionswissenschaftler, also auch dem speziellen Religionsphilosophen als solchem, eben nicht zur Verfügung stehen. Diese Faktoren aber liegen in der eigensten Erfahrung des christlichen Subjektes.“ (S. 2.) Damit ist die Schrift als alleiniger Faktor ausgeschaltet.

Eine weitere unüberwindbare Schwierigkeit erwächst der Erfahrungstheologie aus ihrem Dogma von der Heiligen Schrift. Ihr ist die Schrift nicht im Vollsinne des Wortes und in jeder Hinsicht Gottes Wort. „Die Schrift weist eine solche Doppelseitigkeit, das heißt, eine menschliche und eine göttliche Seite, auf.“ (S. 5.) „Luther hat eine ganz bestimmte, in sich geschlossene Lehre vom göttlichen Ursprung der Heiligen Schrift, etwa eine geschlossene Theorie von der Inspiration, ebensowenig aufgestellt wie die andern Reformatoren.“ (S. 6.) „Die Väter der orthodoxen Lehre setzten an die Stelle der mantischen Inspiration eine mechanische.“ (S. 7.) „Eine absolute Verlässlichkeit des Schriftwortes in irdisch-menschlichen Dingen ist nicht unbedingt zu erwarten.“ (S. 20.) „Es wäre doch gut gewesen, wenn Seeberg deutlicher gesagt hätte, daß es eben nur diese ‚Verbalinspiration‘ ist, die aufgegeben ist, das heißt, eine Verbalinspiration, welche die Bibel reiflos, also auch da, wo es sich um Irdisch-Menschliches handelt, Diktat des Heiligen Geistes sein läßt.“ (S. 21.) Demnach ist nicht alles, was wir in der Schrift finden, Gottes Wort. Die Schrift hat eine göttliche und eine menschliche Seite. Man kann sich nicht auf alles verlassen, was in der Schrift geschrieben steht. Wenn es heißt, daß die Schrift die Quelle der Heilserkenntnis ist, so muß man den Begriff „Schrift“ modifizieren. Die Aussage geht bloß auf die göttliche Seite der Schrift. Der Satz auf S. 17: „Damit ist zugleich ausgesprochen, daß es nicht eine Autorität der Schrift in jedem beliebigen Sinne sein kann, die die theologisch-dogmatische Wahrheitsvermittlung geltend zu machen hat, sondern eine Autorität, die nur so weit reicht, als die Schrift Wort von der Veröhnung ist“ sagt so deutlich wie möglich, daß die Schrift nur an gewissen Punkten verlässlich ist, nur da, wo sie das Medium der Offenbarung ist. Daraus ergibt sich, daß irgend jemand oder irgend etwas uns sagen muß, wo diese Punkte sich befinden, welche Worte der Schrift das Wort von der Veröhnung bilden. D. Zelle scheut sich nicht vor dem Ausdruck „unsere eigentliche Aufgabe, die göttliche Seite der Schrift herauszustellen“. (S. 8.) Und diese Aufgabe löst der Theolog, indem er die persönliche Erfahrung des Christen zur Begründung der christlichen Wahrheit ausmünzt. Der Christ erkennt das, was Offenbarung ist, aus

seiner Wirkung; er urteilt darüber auf Grund seiner persönlichen Erfahrung, wie dies S. 12 f. dargelegt wird. Somit steht die Erfahrungstheologie vor dieser unüberwindbaren (von ihr selbst geschaffenen) Schwierigkeit: Wie kann die objektive Geltung des Schriftworts festgehalten werden, da ja die subjektive Erfahrung der Christen darüber entscheidet, was als Offenbarungswort zu gelten hat?

Im Vorübergehen machen wir darauf aufmerksam, daß D. Zelle für seine Darstellung der Inspirationslehre Luthers und der Dogmatiker nicht auf die Zustimmung aller lutherischer Christen rechnen kann. Luther hat die Schrift, die ganze Schrift, im Vollsinn des Wortes als Gottes Wort anerkannt, und die Dogmatiker hatten nicht eine „mechanische“ Inspirationslehre. Sodann ist Zelle seiner Methode nicht getreu geblieben. Er hatte versprochen, die Dogmatiker bei der Darlegung der Lehre herbeizuziehen. Bei dem vorliegenden Punkte aber schaltet er einige derselben oder wenigstens manches aus ihrer Lehre aus. Soll auch hier wieder die subjektive Meinung eines Theologen entscheiden, welche Dogmatiker und wieviel von ihren Aussagen Geltung haben? Und schließlich sehen wir hier recht deutlich, welche eine mißliche Situation diese Methode schafft. Wir müssen viel kostbare Zeit drangeben, um erst festzustellen, was denn eigentlich die Dogmatiker gelehrt haben — und die Schrift mag unterdes warten.

Die unausführbare Aufgabe, die sich die Erfahrungstheologie gestellt hat, wird nun aber von ihr noch unausführbarer gestaltet durch ein weiteres Ziel, das sie sich setzt. „Hier setzt recht eigentlich die Arbeit des Dogmatikers ein, der zu zeigen hat, wie die Aussagen über die Person Christi, zu denen die Gemeinde im Glauben an die Offenbarung sich gezwungen sieht, zu formulieren sind, wenn sie vor der Kritik des modernen wissenschaftlichen Bewußtseins standhalten sollen.“ (S. 85.) Die Theologie „benutzt gewisse allgemeine Erwägungen metaphysischer, psychologischer oder auch ethischer Art, um das aus der Offenbarung geschöpfte Dogma dem menschlichen Verstande wenigstens nahezubringen und ihm so die Wege zu ebnen“. (S. 128.) Diese Aufgabe, gewisse Lehren der Schrift, die Lehre von der Person Christi und von der Dreieinigkeit, so zu formulieren, daß sie vor der Kritik des modernen wissenschaftlichen Bewußtseins standhalten können, hat nicht Gott der Theologie gestellt. In der Schrift findet sich keine derartige Anweisung. Vielmehr warnt die Schrift den Theologen davor, sich diese Aufgabe zu stellen. Auch empfindet die christliche Erfahrung kein derartiges Bedürfnis. Solange der Christ von einem solchen Bedürfnis geplagt wird und es zu befriedigen sucht, kommt es zu keiner christlichen Erfahrung. Nein, er begnügt sich mit der in der Heiligen Schrift gegebenen Darlegung. Und die Aufgabe, die nicht Gott, sondern die Erfahrungstheologie sich selbst gestellt hat, ist unausführbar. Das wissenschaftliche Bewußtsein, auch in seiner modernsten Entwicklung, ist nicht imstande, die göttlichen Geheimnisse zu erfassen, und wehrt sich dagegen, sie sich nahebringen zu lassen.

Ist es D. Jelle gelungen, diese Aufgabe zu lösen? Er sagt in diesem Kapitel vieles, was richtig ist — solange er bei dem klaren Schriftwort bleibt. Er warnt auch vor den Versuchen der rationalistischen Kritik, auch vor „den positiven Versuchen, die kirchliche Trinitätslehre durch neue Konstruktionen zu ersetzen“. (S. 127.) Und „es kann sich im Trinitätsdogma niemals um irgendwelche philosophische Spekulationen handeln“. (S. 119.) Diese neuen Konstruktionen und philosophischen Spekulationen sind unbiblich, weil sie in jedem Fall an Stelle der alten Wahrheit etwas Neues setzen; eben darum sind sie auch unwissenschaftlich, weil das kein wissenschaftliches Verfahren ist, eine Schwierigkeit so zu erklären, daß man sie streicht. Das ist die Weise der alten und der modernen Antitrinitarier, und die sagt dem wirklich wissenschaftlichen Bewußtsein nicht zu. Wie sucht nun D. Jelle seine schwierige Aufgabe zu lösen? Er legt den Grund so: „Das Problem . . . muß uns anleiten, daß wir zum mindesten die Frage stellen, ob sich denn am Göttlichen nicht doch etwa Momente finden lassen, die es zum Eingang in das Raum-Zeitliche nicht zu spröde erscheinen lassen.“ (S. 102.) Und darauf baut er nun diese Erklärung auf: „Die Anwendung dieses Gedankens auf die zweite Hypostase [die zweite Person der Gottheit] würde bedeuten, daß diese Hypostase ihre Beziehung zur Welt, ihr Eintreten in die Welt, braucht, um sich ihrer selbst bewußt zu werden, das heißt, um sich selbst als existierend zu erkennen.“ (S. 103.) „Die Person des geschichtlichen Herrn als die Person des göttlichen Offenbarungsträgers ist nichts als die bestimmte Verwirklichung der ewigen Liebesenergie, die das Wesen der zweiten Hypostase ausmacht.“ (S. 141.) „Die Antwort, die wir auf diese Frage haben, kann nur die sein, daß die gesuchte Verbindung der beiden selbständigen Hypostasen einmal als eine die beiden Hypostasen von außen fassende, zum andern aber doch als eine innerhalb des gemeinsamen göttlichen Wesens liegende zu verstehen ist. Das aber ist dann nur so möglich, daß wir in dieser beziehenden Verbindung der beiden Hypostasen ebenso eine ewige selbständige Bewegung des persönlichen Lebens Gottes sehen, wie wir sie sahen in den beiden bisher geschilderten Strömungen des Lebens der Gottheit, daß wir, mit andern Worten, dieser beziehenden Verbindung der beiden Hypostasen selbst hypostatischen Charakter beilegen. So erhalten wir eine dritte göttliche Hypostase, durch die der Kreis des göttlichen Lebens in sich geschlossen wird. Durch eine Reflexion über das Verhältnis der beiden früher erreichten Hypostasen haben wir so eine dritte göttliche Hypostase gewonnen.“ (S. 140.) Nur noch eine Probe: „Es ist die Eigenart der geforderten dritten Hypostase, daß in ihr der ewige Gott sich selbst zur Durchsetzung oder auch Durchführung seiner ewigen Selbstbestimmung zum Eingang in die Geschichte bestimmt. Damit dürften unsere Ausführungen wirklich in dem Sinne trinitarisch orientiert sein, den — wie wir gleich sehen werden — die Schrift erheischt. Wie wir uns den ewigen Gott denken in ewiger Selbstbestimmung zur Behauptung seiner

unbedingten Selbständigkeit und in ewiger Selbstbestimmung zum Eingang in die Geschichte, so denken wir ihn uns auch in ewiger Selbstbestimmung zur Durchsetzung seiner Selbstbestimmung für die Geschichte.“ (S. 142.) D. Zelle will die altkirchliche, die schriftgemäße Trinitätslehre festhalten — mit seinen Ausführungen will er sie bloß dem wissenschaftlichen Bewußtsein mundgerecht machen. Aber was eben dargelegt wurde, ist gewiß nicht die Schriftlehre. Und die Darlegung ist auch nicht klar für das durchschnittliche wissenschaftliche Bewußtsein. Darüber braucht man sich nicht zu verwundern. Wer mit Begriffen der Wissenschaft das tiefe Geheimnis der Dreieinigkeit darlegen will, kommt zu unklaren Begriffen. — D. Neu, der unser Buch warm empfiehlt, urteilt über diesen letzten Punkt so: „Ob es Zelle gelungen ist, diese letzten Gründe immer zu erkennen — verschließen sie sich nicht oftmals letzten Endes unserer Erkenntnis? —, ist eine andere Frage. Mir will es scheinen, als habe er da oftmals mehr gesagt, als wir sagen können.“ (Kirchl. Zeitschrift, 1930, S. 361.) Das heißt, er hat Verkehrtes geredet.

Es mag noch auf einige Einzelheiten hingewiesen werden. (Die Dinge, um die es sich dabei handelt, sind allerdings nicht gerade Produkt der Erfahrungstheologie, werden aber unbedenklich von ihr bearbeitet.) „An sich wäre es ja denkbar, daß der von Jesu übernommene Tod, durch den als Lösegeld die vielen vom Todesgericht frei werden, selber auch für Jesum ein Gerichtstod ist, ein unmittelbares Erleiden des göttlichen Strafgerichts, das eigentlich die *πολλοί* treffen sollte. Aber diese Auffassung würde unser Wort nicht nur in Gegensatz zu dem Wesen des alttestamentlichen Opfers, sondern ebenso in Gegensatz zur Gottesknechtsweisagung setzen.“ (S. 45.) „Die *obedientia activa* muß vielmehr die Führung bekommen, und das heißt doch, daß es wesentlich die aktive sittliche Leistung ist, die der sich in den Tod hingebende Jesus vollzieht, die ein Äquivalent für die von den *πολλοί* nicht vollzogene Leistung darstellt.“ (S. 46.) „Man wird im Sinne Pauli allein auf die Freiwilligkeit Jesu, dieses Leiden zu tragen (2 Kor. 8, 9), auf seinen Gehorsam dem Vater gegenüber (Röm. 5, 19) zu verweisen haben.“ (S. 49.) Damit hat sich D. Zelle die schwierige Aufgabe gestellt, die Aussagen der Schrift (Jes. 53; Gal. 3, 13 usw.) und des Bekenntnisses über die *obedientia passiva* zu entkräften. Dasselbe gilt von der Aussage: „Darum kann seine Gottheit recht eigentlich auch gar nicht als das immense *pretium* in Betracht kommen, das Gott geboten wird.“ (S. 62.) Schließlich der Satz: „Niemals hat Luther ein solches Tun Gottes als etwas Unvermitteltes angesehen; vielmehr war es ihm stets vermittelt durch den Glauben an Christum, in dem der Sünder sich dieses von Christo Geleistete, im allerinwendigsten Grunde des Herzens, aneignet, so daß sich in ihm das von Christo Geleistete potenziell, ethisch wiederholt.“ (S. 64.) Es wird D. Zelle unmöglich sein, aus der Schrift nachzuweisen, daß die Bedeutung des Glaubens für die Rechtfertigung irgendwie davon abhängt, daß sich das von Christo Geleistete im Glauben

potenziell, ethisch wiederholt. Die Schrift verneint das, z. B. Röm. 3, 28 und Röm. 4, 5. Ebenso unmöglich ist es, Luther dafür als Zeugen beizubringen. Die aus Luther beigebrachte Stelle sagt es durchaus nicht. „Ihm [Luther] ist es ganz selbstverständlich gewesen, daß eine subjektive Verschuldung des Menschen niemals ohne eine persönliche Beteiligung des Schuldigen an der Sühnung aufgehoben werden kann: „Zum andern geußt Gott solche Gnade und Reichtum durch denselbigen Menschen [durch den Glauben an Christum] aus. . . . Von dir will Gott haben aller seiner Gebote Erfüllung und Genugtuung seiner Gerechtigkeit, ehe er deinen Glauben aufnimmt zur Seligkeit.“ (Erl. Ausg. 72, S. 186.) Es ist ganz richtig, daß Luther immer wieder behauptet hat, die Rechtfertigung des Sünders erfolge dadurch, daß Gott ihm das Leben, Leiden, Sterben, Auferstehen Christi zurechne. Aber niemals hat Luther ein solches Tun Gottes als etwas Unvermitteltes angesehen; vielmehr war es ihm stets vermittelt durch den Glauben an Christum, in dem der Sünder sich dieses von Christo geleistete „im allerintwendigsten Grunde des Herzens“ aneignet, so daß sich in ihm das von Christo geleistete potenziell, ethisch wiederholt.“ Gewiß hat Luther eine absolute Rechtfertigung verworfen. Er dringt auf die Notwendigkeit des Glaubens. „Die persönliche Beziehung zum Mittler der Versöhnung muß vorhanden sein“, wie es D. Jelle ausdrückt. Aber Luther hat diese persönliche Beziehung nicht darin gefunden, daß sich das von Christo geleistete im Gläubigen potenziell, ethisch wiederholt. Luther hat doch tausendmal gesagt, daß im Handel der Rechtfertigung alle Werke, alles Persönlich-Ethische ausgeschieden werden muß. Aber sagt er nicht doch an unserer Stelle, daß Gott von dem Menschen aller seiner Gebote Erfüllung haben will, ehe er den Glauben aufnimmt zur Seligkeit? Gewiß will Gott von dir aller seiner Gebote Erfüllung, ehe er deinen Glauben aufnimmt zur Gerechtigkeit. Aber Luther weist den Gedanken ab, daß diese von Gott geforderte Erfüllung der Gebote von dir potenziell, ethisch zu leisten ist; er sagt mit ausdrücklichen Worten, daß sie von Christo geleistet ist und so dem Glauben zur Annahme dargeboten wird. Er sagt einige Zeilen vorher: „Durch Jesum Christum mußt du an Gott glauben und . . . wissen, daß solches alles nicht umsonst oder ohne Genugtuung seiner Gerechtigkeit geschehe. . . . Der Gerechtigkeit muß zuvor genug geschehen sein.“ Und einige Zeilen nachher: „Und glaube festiglich, daß nicht wir, sondern Christus für uns Gottes Gerechtigkeit genügt mag und getan habe, und nicht um unsers Glaubens willen, sondern durch Christi willen uns Gnade und Seligkeit gegeben werde.“ Und wie lautet doch die angezogene Stelle eigentlich? „Darum hat uns Gott gegeben zum ersten einen Menschen, der für uns alle der göttlichen Gerechtigkeit allerdinge genügt; zum andern auch durch denselbigen Menschen solche Gnade und Reichtum ausgießt, auf daß, ob wir wohl solche Gnade umsonst und ohne Verdienst, ja mit großem Unverdienst und Untwürdigkeit empfangen, so ist sie uns doch nicht umsonst noch ohne

würdiges Verdienst gegeben, sondern, als St. Paulus Röm. 5, 18 lehrt. . . . Darum ist der heilige Apostel so fleißig an allen Orten, wo er die Gnade und den Glauben predigt, dazuzusehen, durch Jesum Christum, auf daß nicht jemand einherplumpe und spreche: Ja, ich glaube an Gott, und lasse es dabei bleiben. Nein, lieber Mensch, du mußt also glauben, daß du wissest, wie und durch welchen du mußt glauben, daß Gott von dir will haben aller seiner Gebote Erfüllung und Genühtung seiner Gerechtigkeit, ehe er deinen Glauben aufnimmt zur Seligkeit." (St. L. Ausg. 12, 147.)

L. h. Engelder.

The Meaning of 1 Cor. 9, 9. 10.

The above passage has caused Christian readers and interpreters not a little amount of difficulty, and errorists and unbelievers have used it as a basis for an attack on the inspired character of St. Paul's writings. It will then not be considered an unwarranted intrusion upon the time of our readers if we devote an article to the investigation of the meaning which must be assigned these words of the apostle. What Paul is setting forth in this paragraph of First Corinthians is the truth that the Christian minister has the right to expect the congregation which he serves to support him and to provide for his temporal needs. He states emphatically that he has authority to eat and to drink what the Corinthians possess, just as he has authority to be married, a status in which the other apostles find themselves, verse 5. A soldier, so he says, receives pay from those who engage him. A man who plants a vineyard eats the fruit of it. A shepherd enjoys the milk furnished by the animals making up his herd. And this is not merely, so he continues, a human way of reasoning, for the Law itself inculcates this very thing, v. 8. In Deut. 25, 4 it is written: "Do not muzzle an ox that is threshing." Is God concerned about oxen? V. 9. Must we not hold that He by all means speaks on our account? Yes, for our sakes it is written; for he who plows should plow in hope or anticipation, and he who threshes should likewise expect to share in what is produced.

Having thus traced the line of thought which the apostle follows, we find that in v. 9 a twofold difficulty meets us. It seems Paul denies that God cares for oxen, and, besides, he seems to be giving Deut. 25, 4 a meaning which the words do not possess. What shall we say? How modern exegetes of the modernistic type view the words of Paul we can well see from the remarks of A. Deissmann when he discusses Paul's use of allegory (*Paul, a Study in Social and Religious History*. By A. Deissmann. Translated by Wm. E. Wilson, p. 102 f.): "Instances of such violence [*i. e.*, allegorical exegesis] are,