

Föderalismus und Geschichtsbetrachtung im XVII. und XVIII. Jahrhundert.

Von Lic. Grete Möller, Rackith (Elbe).

Es soll im folgenden gezeigt werden, welche geschichtlichen Gedanken in der Theologie des Coccejus enthalten waren und in welchen Grundsätzen und Erzeugnissen der föderalistischen Schule sie zu finden sind ¹⁾.

I. Unfruchtbare Nachwirkungen des Bundesgedankens in der Dogmatik.

Die dogmatische Eigenart des Föderalismus wird vorwiegend im Bundesgedanken erfaßt. Dieser hatte schon zu der Zeit, als Coccejus ihn in sein System einbaute, einen Doppelcharakter, den heilsgeschichtlichen und den naturrechtlichen ²⁾; soweit von deutschen Föderalisten der Bundesgedanke in die Dogmatik übernommen worden ist, haben sie nur die naturrechtliche Seite erfaßt. So Buddeus, Pfaff, Chr. Reuter. Wie wenig diese Betrachtungsweise geeignet war, ein neues geschichtliches Denken anzuregen, sieht man an den Schriften von Sam. v. Puffendorf ³⁾, J. W. Jaeger ⁴⁾ und Chr. M. Pfaff ⁵⁾.

Andererseits gehört die Verwendung des Bundesgedankens für die Darstellung der göttlichen Heilsökonomie von jeher zu den Bestandteilen der heilsgeschichtlichen Theologie und ist nicht erst das Produkt einer nachreformatorischen Entwicklung. Das

1) Wir setzen die bisherige wissenschaftliche Literatur über den Föderalismus voraus, speziell die neuesten Bearbeitungen von G. Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus, Gütersloh 1923; und von A. F. Stolzenburg, Die Theologie des Buddeus und des Pfaff, Berlin 1923. (Vor allem S. 321—378.)

2) Schrenk, a. a. O., S. 184.

3) Jus feziale divinum, sive de consensu et dissensu Protestantium exercitatio posthuma, Lubec. 1695.

4) Jus dei foederale, Tub. 1698. — Historia ecclesiastica et politica seculi XVII., Tub. 1692. 93.

5) Inst. hist. eccl. Tub. 1721.

zeigt ein Vergleich mit Irenaeus. Bei ihm entsprechen die vier Bündnisse Gottes mit der Menschheit, nämlich das nach der Sintflut, mit Abraham, mit dem Volk Israel und das Evangelium Jesu Christi, der viergestaltigen Heilsordnung Gottes, wie sie in den Tiersymbolen der Evangelisten abgebildet wird ⁶⁾. Aber auch der Gedanke, daß Gott bei der Schöpfung mit dem Menschen einen Bund geschlossen und dabei bestimmte Verheißungen gegeben habe, ist bei Irenaeus zweifellos vorhanden, wenn auch der terminus technicus fehlt ⁷⁾. Im Grunde läuft bei Irenaeus die Heilsökonomie auf drei Bündnisse hinaus: Der erste Bund enthielt die *naturalia legis* ⁸⁾. Der zweite Bund bringt die *lex reformata*, und im dritten, dem oben genannten vierten, stellt Christus das ursprüngliche Sittengesetz wieder her, dessen Inhalt Liebe zu Gott und dem Nächsten ist ⁹⁾. Die Tatsache, daß auf diese Weise die ganze Offenbarung unter den Gesichtspunkt des Gesetzes gerückt wird, entspricht ganz der Bedeutung, die bei Coccejus der Bundesgedanke hat.

Von der Darstellung des Irenaeus unterscheidet sich die Coccejanische durch die stufenweise Abschaffung und „Vernichtung“ des Werkbundes ¹⁰⁾, die „Brandmauern“ ¹¹⁾. Diese sind in reformatorischem Sinn aufgestellte Malzeichen, Erinnerung an die gestörte Entwicklung, ständiger Hinweis darauf, daß es sich in der Heilsgeschichte nicht zuerst um die Erziehung und Führung von Kindern und Schülern handelt ¹²⁾, sondern um die Wiederherstellung des durch die Sünde zerstörten Verhältnisses zwischen dem Bundesherrn und den Bundesgenossen ¹³⁾. Durch

6) *adv. haer.* III, 11, 8. Daß die vier Bündnisse inhaltlich und in der Reihenfolge mit den ökonomischen status Christi nicht übereinstimmen, tut dem Gedanken keinen Abbruch.

7) Vgl. I, 10, 3 und III, 18, 2: Es war unmöglich, dem durch Ungehorsam gefallenen Menschen den Siegespreis zu verleihen; aber ebenso unmöglich konnte der gefallene Mensch von sich aus das Heil erlangen, deshalb bewirkte beides der Sohn Gottes. Coccejus würde sagen: Der Werkbund wird durch den Gnadenbund abgelöst.

8) IV, 13, 1.

9) Vgl. hierzu: R. Seeberg, *Dogmengeschichte* I³, S. 399/401.

10) Vgl. Schrenk, a. a. O., S. 134 ff.

11) Stolzenburg, a. a. O., S. 344.

12) Solche bleiben die Menschen gegenüber Gott, nach des Irenaeus Meinung, auch in der zukünftigen Welt.

13) Hierauf weist die Unterscheidung von *foedus operum* und *foedus gratiae* hin.

Momma¹⁴⁾ und Witsius¹⁵⁾ wird die Konstruktion von Coccejus abgeschliffen und zwar genau auf die drei Bünde, die wir auch bei Irenaeus feststellten. Es ist die Einteilung der Heilsgeschichte in drei Ökonomien: ante legem, sub lege und post legem.

Wenn Gaß meint¹⁶⁾, daß durch diese Dreiteilung das System die haltbarste Form und Fassung gewann, so muß man doch sagen, daß hier nicht eigentlich ein Fortschritt, sondern eine Rückbildung stattfand. Da der Reichsgedanke des Coccejus in die Dogmatik der Zeit nicht aufgenommen worden ist, so hat auch der heilsgeschichtlich verstandene Bundesgedanke keine Wirkung in dieser Disziplin haben können.

II. Geschichtliche Ansätze in der Exegese des Coccejanismus.

Die Dogmatik erweist sich also für unsere Untersuchungen als unfruchtbar. Die Disziplin der Kirchengeschichte wurde dabei schon gestreift; doch muß noch gesagt werden, daß grundsätzlich die Untersuchung auch von ihr nicht ausgehen darf. Gilt allgemein die Beobachtung, daß jede Kirchengeschichtsschreibung, soweit sie nicht prinzipiell ungeistlich ist, wie bei Pufendorf oder bei Pfaff, ihre Wurzel in der exegetischen Disziplin hat, und daß die verschiedene Schriftauslegung jeweils auf eine verschiedene Anschauung von der Kirchengeschichte wirkt¹⁷⁾, so trifft das auf den Coccejanismus in erhöhtem Maße zu. Die Exegese ist der eigentliche Mutterboden dieser Theologie; aus ihr dürfen wir deshalb grundsätzliche Aussagen über die föderalistische Geschichtsbetrachtung gewinnen.

14) De varia conditione et statu ecclesiae dei sub triplici oeconomia patriarcharum ac testamenti veteris ac denique novi. Amst. 1673.

15) Oec. foed.³ Traj. ad Rhen. 1694: Vorwort und lib. I cp. IX § 22 f.

16) Gesch. d. prot. Dogmatik II, 513.

17) E. Seeberg weist in seinem Buche über Gottfried Arnold mehrfach auf solchen Zusammenhang hin: Die traditionalistische Auffassung der Kirchengeschichte geht zusammen mit der entsprechenden Schriftauslegung, die Verfallsidee wird durch einen spiritualisierenden Biblizismus gespeist, die mystische unkirchliche Benutzung der Schrift bei Arnold und Poiret paßt zu ihrer Anschauung von der Kirchengeschichte, die umfassende Geschichtsbetrachtung der Zenturiantoren wurde möglich durch die von Luther eingeführte auf die Einheit und Ganzheit des Textes gehende Exegese.

Das Prinzip, das der Exegese gegenüber der Dogmatik und allen übrigen Disziplinen ein Mutterrecht vindiziert, ist allen Reformationskirchen gemeinsam, ebenso wie der Gedanke von der Autorität der Schrift gegenüber der Tradition. Das gleiche gilt von der Überzeugung, daß die Schrift ein einheitliches, durch Inspiration entstandenes Ganzes sei. Aber es ist auffallend, wie verschieden die exegetischen Produkte sind, die aus diesem scheinbar gleichen Boden erwachsen, und so ist es unsere erste Aufgabe, diesen Boden noch etwas genauer zu untersuchen, ehe wir an die Darstellung der exegetischen Leistungen des Coccejanismus herangehen.

Das Problem liegt nicht innerhalb des Fragenkomplexes, der sich um die Entstehung der heiligen Schrift bildet, über das „Daß“ der Inspiration herrscht Einstimmigkeit. Die Frage ist aber: Welche Konsequenzen lassen sich aus der Inspirationstatte für die Schriftauslegung ziehen? Zunächst müssen wir hier darauf hinweisen, daß die Schrift bei Lutheranern genau so gut wie bei Reformierten nicht nur als ein Ganzes, nämlich als von demselben Urheber stammend, aufgefaßt wird, sondern auch als ein harmonisches Ganzes, als ein Organismus. Flacius Illyricus braucht in seiner *Clavis Scripturae* für die einzelnen biblischen Bücher den Vergleich mit einem Körper und spricht von der Harmonie und der Übereinstimmung der Teile untereinander¹⁸). Ist doch für eine Exegese nach Analogie des Glaubens, auf welche die lutherische Orthodoxie so großen Wert legt, die *harmonia dictorum biblicorum* eine notwendige Voraussetzung¹⁹). Vergleicht man damit die Ausdrücke, die Coccejus für die gleiche Sache gebraucht: *harmonia, analogia, consensus, conformitas, proportio, conspiratio cum fundamento*²⁰) oder etwa den Satz von Bengel in der Praefatio zum Gnomon § 15: *in operibus divinis ad herbulam usque, summa inest symmetria: in sermonibus divinis, ad elementum usque, exacta praesto est concinnitudo*, so ergibt sich, daß die Anschauung von der Har-

18) Vgl. Teil II, Abschn.: *praecepta de ratione legendi sacras literas*, § 27 u. 29.

19) Einige Quellenbelege bei Hase, *Hutterus Redivivus*⁸ § 48, Anm. 7.

20) *Summa Theologiae*, Cap. VI.

monie und ebenso von der perspicuitas der Schrift keineswegs zu den Eigentümlichkeiten Coccejanischer Theologie gehören (wie es nach Schrenk den Anschein hat). Wir müssen uns hüten, in dem Vergleich der Schrift mit einem Körper in damaliger Zeit mehr zu sehen als den Gedanken, daß in der Schrift ein harmonisches Ganzes vorliegt, dessen Teile, so verschiedenartig sie sein mögen, doch vom gleichen Lebensstrom der Offenbarung durchpulst sind. Das Bild vom Leibe ist in diesem Falle ein rein naturwissenschaftliches und legt noch nicht den Gedanken des geschichtlichen Wachstums nahe. Es soll damit die Einheitlichkeit in der Mannigfaltigkeit veranschaulicht werden, indem die Verschiedenartigkeit der Teile in einem gliedmäßigen Nebeneinander harmonisiert, aber noch nicht in einem gebäudemäßigen Nacheinander vorgestellt wird. Vom Organismusgedanken aus führt der Weg nicht notwendig zu einem geschichtlichen Verständnis der Offenbarung, das zeigt sich an dem Schicksal der Inspirationsauffassung in der Orthodoxie.

1. Der Fundamentgedanke.

Das geschichtliche Verständnis der Schrift, dessen Förderung man Coccejus allgemein zuschreibt, geht aus von einem anderen Bilde, dessen Bedeutung für seine Theologie, soviel ich weiß, noch von niemand ins Licht gestellt worden ist, von dem Bild des Fundaments. Coccejus widmet in seiner Summa dem fundamentum ein ganzes Kapitel und äußert sich auch sonst mehrfach darüber, z. B. in der Vorrede zur Summa. Im Zusammenhang der damaligen Theologie betrachtet, ist dies Bild ja nichts Neues, sondern war geläufig aus der Lehre von den Fundamentalartikeln. Coccejus ist, was den Bestand des Glaubens angeht, der Meinung, daß alles, was in der Schrift vorliegt, wichtig, und daß kein Teil davon entbehrlich sei²¹⁾. Hierin unterscheidet er sich also von der Fundamentenlehre, wie sie Aufklärern vom Schlage eines Chillingworth und Taylor eigentümlich war, die das Bestreben hatten, den Bestand der Glaubensartikel auf ein Mindestmaß zu beschränken im Interesse der Toleranz²²⁾. An-

21) Sa. Th. Kap. IV. de libris canonicis.

22) Vgl. Joh. Kühn, Toleranz und Offenbarung, 1925.

dererseits ist die Auffassung des Coccejus verschieden von der lutherischen, der an der Herausarbeitung von Hauptartikeln gelegen war²³). Er stimmt mit der lutherischen Lehre darin überein, daß die Heilige Schrift für die Kirche ausreiche und nicht durch neue Offenbarungen oder alte Traditionen ergänzt werden müsse: *Patres iure statuebant nihil novum quoad fundamentum et regulam credendi (Irenaeus!) in Ecclesia audiri debere*. Das Fundament wird zunächst²⁴) in doppelter Weise bestimmt: 1. Christus ist das Fundament der Schrift; 2. es gibt eine *veritas fundamentalis, sine cuius agnitione et confessione nemo potest dici deo et verbo eius credere aut verbum dei intelligere*²⁵). Das Anerkennen und Bekennen dieser grundlegenden Wahrheit ist gleichbedeutend mit der Annahme des von Gott gestifteten Bundes²⁶). Da sie alle theologischen Wahrheiten im Keim enthält²⁷), so erbaut sich derjenige, der sie aus der Schrift lernt, auf festen Grund²⁸). Soweit stimmt Coccejus mit der lutherischen Lehre überein.

Aber nun fährt er fort: — *atque ut ita veritatem cognatam et connexam ad fundamentum adjungendo et ei inaedificando proficiat ad sapientiam et prudentiam salutarem*²⁹). Hiermit wird in den Inspirationsbegriff ein neuer Gedanke eingefügt, der die Theologie des Coccejus in entscheidender Weise von der lutherisch-orthodoxen Auffassung trennt, der Gedanke, daß es möglich ist, auf dem in der Schrift gegebenen Fundament weiterzubauen und über die klare Aussage der Schrift hinaus bestimmte neue Erkenntnisse zu gewinnen. Coccejus betont mehrmals nachdrücklich, daß die Heilige Schrift in sich selbst klar und verständlich sei, und daß es für die Interpretation keiner neuen Offenbarung bedürfe³⁰). Auch habe die Auslegung zu geschehen *secundum Catholicum sensum, h. e. secundum regulam fidei quae ad omnes ab Apostolis pervenit*. — Aber: *Vult deus semper aliquid novum munus in ecclesia sua spectari*; und: Das Neue wächst als organische Weiterbildung aus dem Fundament heraus. In der praefatio zur Sa. Th. bezeichnet Coccejus

23) Tholuck, Die lutherische Lehre von den Fundamentalartikeln, D. Z. f. chr. W. 1851. 24) Kap. VII. 25) VII. § 16.
26) § 18. 27) § 21. 28) § 23. 29) § 25. 30) Kap. VI.

seine eigene theologische Arbeit, speziell die Darlegung seiner Bundestheologie, als ein *superaedificare fundamentum*. So wird zwar die Offenbarung im prägnanten Sinn, die Heilige Schrift, als abgeschlossen vorgestellt, aber auf ihrem Grunde entwickelt sich ein Wachstum neuer Erkenntnisse. Jo. Biermann, ein Schüler von Witsius und guter Coccejaner, sagt in der Vorrede zu seinem Buch *Clavis apocalyptico-prophetica: Sacra scriptura est abyssus quae nullis scriptis vel commentationibus exhauriri imo nec penetrari potest.* — *Insuper multa docet novaque affert aetas et tempus. Proficit enim Ecclesia sapientia ac aurorae instar crescit sensim ad claram usque meridiem.* — So sind die Coccejaner überzeugt, daß Gott zu bestimmten Zeiten und in gewissen Zeitlagen der Kirche bestimmte neue Erkenntnisse aufgehen lasse, vor allem dann, wenn an irgendeinem Punkt ein Angriff gegen das göttliche Wort und seine Wahrheiten erfolgt ist. Eine solche wertvolle neue Erkenntnis sieht Sal. van Til in der Unterscheidung von Perioden in der Apokalypse, die Coccejus zu einer Zeit aufbrachte, wo allgemein über die Zusammenhanglosigkeit, ja Unordnung der Heiligen Schrift geklagt wurde³¹). Es handelt sich also in solchen Fällen nicht nur um Verteidigung alter bekannter Wahrheiten, sondern um Gewinnung neuer. Noch in mancher anderen Beziehung fühlte sich der Coccejanismus als Bringer oder Wiederbringer wichtiger Erkenntnisse. Bezeichnend für die Allgemeinheit dieser Überzeugung sind folgende Verse, die ebenfalls in van Tils Einleitung in deutscher Übersetzung ohne Verfasserangabe zitiert werden³²):

„Der Alten unverdrossnen Fleiß wir billig Dank erweisen,
daß sie uns aus der Finsternis zum reinen Licht gebracht;
die Emsigkeit der jungen Welt wir schuldig seyn zu preysen,
daß sie was noch von Schlacken-Werk zu reinem Gold
gemacht.

Sie folgte nach der alten Spuhr und war allzeit geschäfttig,
zu suchen aus dem tieffen Grund: Die Weißheit ist vermehrt
der Testamenten Unterscheid beweist man jetzo kräftig,
es wird der Alt und Neue Bund viel deutlicher gelehrt.“

31) Einleitung zu den prophet. Schriften, Deutsche Übersetzung, Frankfurt und Hanau 1699, S. 214. 32) S. 245.

Wie die Nachfolger des Coccejus über die wachsende Erkenntnis und über ihren Zusammenhang mit dem Fundament dachten, zeigt eine Stelle in Fr. Ad. Lampes Gnadensbund³³⁾: „Man beschuldigt auch mit Unrecht unsere Meinung von Neuigkeit. Wäre sie schon neu, so ginge damit ihrer Wahrheit nichts ab. Denn da man noch täglich in der Natur neue Entdeckungen tut, da soviel Sterne am Firmament täglich erblicket werden, nachdem die Ferngläser erfunden sind, die unser Gesicht viel weiter tragen können; was ists wunder, daß auch durch den zunehmenden Fleiß in der Durchforschung des göttlichen Worts neue Entdeckungen geschehen, und der versprochene Wachsthum in der Erkenntnis in den letzten Zeiten (Dan. 12, 4, Ez. 47, 4) immer mehr anhebt, erfüllet zu werden? Wieviel weniger Anlaß aber hat man, uns zu verhöhnen, da man in uns die ältesten und besten Kirchenväter³⁴⁾, die am nächsten bei den apostolischen Zeiten gelebt haben und von dem Zweck der Schreiber des Neuen Testaments genauere Nachricht als wir haben konnten, zugleich mit verhöhnet.“

Die Bedeutung dieser Auffassung für eine Umgestaltung des Inspirationsbegriffes liegt klar zutage. Wir haben es hier mit einem Versuch zu tun, den Begriff der analogia fidei weiter zu fassen, als die Lutheraner es taten, zu deren Überzeugung es gehört, daß neue Erkenntnisse in bezug auf die christliche Lehre nicht mehr gewonnen werden können, da die Lehre eine mit der Schrift abgeschlossene Größe ist³⁵⁾. Es gibt keine Lehrfortbildung, sondern nur ein getreues Festhalten der von den Aposteln und Propheten überkommenen reinen und vollständigen Lehre³⁶⁾. Hand in Hand mit dieser Überzeugung geht die grundsätzlich kritische Stellung der lutherischen Theologen gegenüber der Tradition. Hierunter wird alles das verstanden, was die katholische Kirche in ihren Institutionen und in ihrer Wissenschaft an Schriftwidrigem zur Autorität gemacht hatte. Dabei kann der

33) G. d. G. IV, S. 124.

34) Dies möchte man wohl als eine Berufung auf Irenaeus verstehen.

35) Vgl. Franz Pieper, Christl. Dogm. I, 1924, S. 147—154.

36) Die Augustana beruft sich mehrfach darauf, daß sie keine neue Lehre bringe; das gleiche finden wir in der Konkordienformel.

Gedanke nicht recht aufkommen, daß die theologische Arbeit ein Weiterbauen sei auf dem, was vorhergehende Generationen der Kirche auf dem einen gültigen Fundament errichtet hatten. Die Lutheraner hatten vielmehr die Auffassung, daß die Reformation den Bau gleichsam wieder von vorn begonnen und die Verfallsentwicklung von über tausend Jahren beiseite geschoben habe. Hieran ändert auch die Tatsache nichts, daß die reformatorische kirchliche Wissenschaft eifrig bemüht war, das Werk der Reformation in einer gewissen Traditionslinie zu verankern: Der *catalogus testium veritatis*, den die Magdeburger Zenturiatoren herausarbeiteten, dient wohl dem Nachweis der Übereinstimmung zwischen dem Werk der Reformation und der Kirche der ersten vier Jahrhunderte, aber es soll damit nicht gesagt werden, daß Luther auf dem Werke der *testes veritatis* aufgebaut und ihre Gedanken fortgeführt und entwickelt habe. Das Prinzip dieser Geschichtsauffassung ist dasselbe wie das der lutherischen Schriftauffassung: *analogia, harmonia, consensus*, aber nicht: *superaedificare fundamento*. Die Reihe der Wahrheitszeugen bedeutet nicht das Aufzeigen eines kontinuierlichen Aufstiegs, sondern der Sinn dieser Lichter mitten in der allgemeinen Finsternis ist, daß die Wahrheit erhalten bleibt, während die allgemeine Entwicklung ein Abstieg und Verfall ist. „Erhaltung“, nicht „Entwicklung“ heißt hier die Parole, und neben dieser gewiß nicht optimistisch zu nennenden, „traditionsmäßigen“ Geschichtsauffassung gibt es dann nur eine noch pessimistischere, die Verfallsauffassung mit ihrem negativen Entwicklungsprinzip. E. Seeberg³⁷⁾ zeigt diese beiden Richtungen in der damaligen Geschichtsbetrachtung auf als die beherrschenden. In der Tat ist der Entwicklungsgedanke in jener Zeit noch nicht zur Geltung gekommen³⁸⁾. Aber die Wurzeln dieses Gedankens und damit einer neuen Geschichtsauffassung lassen sich in dem dargetanen exegetischen Prinzip der Coccejanischen Schule aufweisen. Dieses führt nicht allein zur positiven Wertung neuer Erkenntnisse, sondern auch zu einer gewissen Wert-

37) Gottfried Arnold, 1925.

38) E. Seeberg, S. 143: Es ist keine Frage, daß Arnold, wie alle seine Zeitgenossen, den Entwicklungsgedanken, der erst eine Schöpfung des 19. Jahrhunderts ist, nicht kennt.

schätzung der Tradition. Das gilt zunächst auf dem Gebiet der theologischen Wissenschaft: sie wird als ein Werk von Generationen angesehen, eine baut auf den Ergebnissen der anderen auf³⁹⁾, alle wachsen sie aus dem Fundament heraus: So scheint es mir nicht zutreffend zu sein, wenn man immer nur betont, daß Coccejus die Schriftauslegung von aller Tradition habe befreien wollen⁴⁰⁾, ja, daß dieses Streben zu einer Auflösung der Inspirationslehre und zum völligen Aufgehen des Föderalismus in Rationalismus, Cartesianismus, Spinozismus wesentlich beigetragen habe⁴¹⁾. Die Wertschätzung der Tradition in diesem Sinn hat auch ihren Einfluß auf den Kirchenbegriff bei Coccejus. Mit Recht weist Schrenk darauf hin, daß die Reichsgottesauffassung des Coccejus auf eine innerkirchliche Haltung des Pietismus hingewirkt hat, und dieselbe Haltung nahm Bengel mitsamt den Vätern des schwäbischen Pietismus ein⁴²⁾. Diese kirchliche Haltung ergibt sich nicht aus einem Verständnis für den Wert der äußeren Kirche und ihrer Institutionen⁴³⁾, sondern sie hängt zusammen mit dem positiven Entwicklungsgedanken und der Wertung der Tradition. Der optimistische Fortschrittsglaube und alles das, was man den Idealismus der Coccejanischen Theologie nennen möchte, verträgt sich in einer Weise sehr gut mit einer gewissen Kirchenfreudigkeit. Mochte es auch zunächst so scheinen, als müßte die Ersetzung der Tradition durch die Geschichte geradeswegs aus der Kirche hinaus führen, so wurde doch sehr bald eben die Geschichte zur Autorität, auch für die Anliegen der Exegese und Apologetik: Aus dem geschichtlichen Zusammenhang beweist späterhin J. J. Heß die Wahr-

39) Vgl. van den Honert, *Inst. theol. typ.* S. 154—56; Daniel schrieb seine Weissagung nicht für seine Zeit, sondern für eine spätere — *unde concludo, debere nos non tantum nobis sed etiam nepotibus nostris non deesse, sed omnia ad commune praesentis futurique seculi commodum, ut deus recte semper colatur, conferre. Sic enim Ecclesia nititur fundamento non tantum Apostolorum sed etiam Prophetarum, quorum ubique harmonia, summusque consensus, ad constituendum unum Mosis et Agni Canticum, constare debet.* Vgl. auch Bengel, *Erklärte Offenbarung Joh.*, Stuttg. 1740, S. 1121.

40) Schrenk, a. a. O., S. 22 f.

41) Stolzenburg, a. a. O., S. 351.

42) Vgl. Friedr. Baun, *Das schwäbische Gemeinschaftsleben*, 2. Aufl., 1929, S. 27 und 166 f.

43) Dies tritt bei Coccejus ganz in den Hintergrund.

heit des Christentums. Es geht also nicht an, Coccejus unkirchlich zu nennen oder ihn seines apokalyptischen Schemas wegen ohne weiteres mit Spiritualisten und Mystikern wie David Joris, Sebastian Frank und Poiret in eine Linie zu stellen, ja ihn als Vertreter für die Verfalls-idee in Anspruch zu nehmen⁴⁴⁾.

Der Coccejanische Fundamentgedanke führt in eine Richtung, die zweifellos der katholischen verwandt ist, insofern neben die Schrift als gleichberechtigt die gelehrte theologische Tradition tritt. Wir weisen hier wiederum auf eine Irenaeus-Stelle hin: *adv. haer.* I, 10, 3 wird gesagt, daß zwar der Glaube einheitlich und gleichförmig sei, daß aber von der Exegese und dem Schriftverständnis her eine Vermehrung der Erkenntnis möglich sei. Als Gegenstand dieser Erkenntnis zählt Irenaeus auf: Darlegung von Ziel und Absicht Gottes mit der Menschheit, Vertiefung in die Gründe seiner Geduld und Langmut, Beantwortung der Fragen, warum Gott den Propheten in verschiedener Gestalt erschien und mit der Menschheit mehr als einen Bund (!) schloß, und welches die Art eines jeden Bundes war, warum Gottes Wort Fleisch wurde, warum die Ankunft des Sohnes Gottes in den letzten Zeiten sein wird, Erkenntnisse über das ewige Leben, die letzten Dinge, die Annahme der Heiden und Juden. All die genannten Gegenstände bilden auch bei Coccejus das Hauptinteresse der Theologie. Weitere Stellen bei Irenaeus reden von dem Wachsen der Erkenntnis unter der göttlichen Leitung. Freilich soll das Wachstum über die Schrift nicht hinausführen, die ja Grund und Fundament des Forschens ist⁴⁵⁾. Das stückweise Erkennen entspricht der stückweise geschenkten Gnade⁴⁶⁾.

Aus dem Fundamentgedanken können wir also weitgehend das Verständnis der Coccejanischen Theologie gewinnen. Er wirkt sich zunächst aus auf die Handhabung der Exegese und auf die Vorstellung von einem Weiterwirken der Offenbarung. Aber er hat auch Einfluß auf ein geschichtliches Verständnis der Schrift selbst. Wir sahen, daß auch bei Coccejus die Auffassung der Schrift weithin vom Organismus- und Harmoniegedanken geleitet wird, und daß man von da aus nicht weiter kommt als

44) E. Seeberg, a. a. O., S. 334, 257, 331.

45) II 28, 2 f., II 27, 1 f., 28, 1. 46) II 28, 7.

zu der Aussage, daß alle Teile der Schrift einander entsprechen, in einer großen Harmonie und Symphonie⁴⁷⁾. Freilich wird diese Aussage bei den Coccejanern viel ausgiebiger betont als bei den Lutheranern. Auch der Fundamentgedanke kann der Veranschaulichung der Einheitlichkeit dienen, aber er enthält zugleich weitere Möglichkeiten, da er die Vorstellung des Nacheinander bietet. Die Einheitlichkeit ergibt sich aus der Bestimmung, daß Christus das Fundament sei, das Nacheinander aus der Identifikation der fundamentalen Wahrheit mit dem Inhalt des Bundesgedankens:

1. Aus den verschiedenen geschichtlichen Dispensationen des Gnadenbundes ergibt sich ein Unterschied der Haushaltungen; dies wird besonders deutlich bei der Teilung: ante legem, sub lege, sub Evangelio.
2. Innerhalb des Gnadenbundes schreitet Erkenntnis und Glaube entsprechend der wachsenden Offenbarung fort⁴⁸⁾.

In der Darstellung dieser rhythmisch bewegten, nach Perioden fortschreitenden Heilsgeschichte ist der Bundesgedanke nur ein Motiv. Er trat im Laufe der Entwicklung zurück hinter dem Hauptgedanken, dem er diente: Das ist die Offenbarung; und so läuft die Gedankenführung hinaus auf das Problem: Offenbarung und Entwicklung. Der Bund Gottes mit den Menschen ist eine Tat- und Wortoffenbarung, und alle Verheißungen, die Gott auf Grund des Gnadenbundes und des Vertrages zwischen ihm und dem Sohn späterhin gab, sind weitere Offenbarungen, Fortführung der ersten. Wenn wir uns die von Diestel übernommene Formulierung bei Schrenk aneignen: „Bei Coccejus ist der Bund das Mittel, um das Reich zu verwirklichen“, so können wir mit Rücksicht auf die folgende Entwicklung der Coccejanischen Theologie den Satz umprägen: „Die Offenbarung ist das Mittel, um das Reich zu verwirklichen.“

Das Verhältnis von Offenbarung und Entwicklung ist nun einer Gleichung ähnlich, bei der beide Seiten vertauscht werden können: Einerseits gilt Offenbarung = Entwicklung, nämlich in dem Sinne, daß die Schrift, als Offenbarungsganzes, eine Ent-

47) Vgl. *Iren. adv. haer.* II, 28, 3. 27, 1: Der Leib der Wahrheit.

48) Vgl. *Iren.* IV, 9, 3. Dazu Coccejus, *Sa. Th.* XXXVI, § 10.

wicklung, eine Geschichte aufweist. Andererseits: Entwicklung = Offenbarung; dies gilt in einer doppelten Beziehung, a) inso- weit das Wachstum der christlichen Erkenntnis sich aus der in der Schrift vorliegenden Offenbarung ableitet und entwickelt, b) insoweit die in der Geschichte wahrzunehmende Entwicklung als Erfüllung der Offenbarung angesehen wird⁴⁹⁾. In beiden Fällen ist der Entwicklungsbegriff ein aus der Offenbarung gewonnener und abgeleiteter; das eine Mal, weil die Offenbarung als Fundament alles weiteren Forschens angesehen wird, das andere Mal, weil das in der Offenbarung wahrgenommene Entwicklungsprinzip in die Geschichte hineingedeutet und darauf angewandt wird⁵⁰⁾.

Die Gleichsetzung von Entwicklung und Offenbarung birgt Gefahren in sich, und hier setzte denn auch die Kritik der lutherischen Gegner ein. Aug. Pfeiffer zitiert in seinem *Thesaurus hermeneuticus*⁵¹⁾ das exegetische Prinzip, mit dessen Hilfe die Coccejaner die Offenbarung in die Geschichte hineindeuten, mit dem Satz: *verba Scripturae Sacrae id omne significare ex intentione Spiritus Sancti, quod significare possunt*. Dazu als Beleg die Worte von Coccejus zu Röm. 10, 6: *Impossibile est aliquid fieri in mundo, de quo verba Spiritus Sancti recte et apte omnibus rationibus congruentibus usurpari possint, ut id non intuitus sit Spiritus S. loquens in Prophetia et non voluerit legentem ea verba ei rei accomodare*. Und zu Dt. 32, 1: *nulla ratio, quare verba Mosis non debeant iudicari significare quod significare possunt*. — At vero sic, so lautet Pfeiffers Urteil, *Scriptura S. fit cothurnus omni pedi aptus!* Nach seiner Auffassung bedeuten die Worte der Schrift an ihrer Stelle und innerhalb ihres Zusammenhangs nur das, was der Heilige Geist hier et nunc zu sagen beabsichtigte.

Pfeiffers Ausführungen beleuchten hell die bedenklichen Seiten der Coccejanischen Auslegungsweise, zugleich aber den oben bereits angedeuteten Unterschied zwischen dem Offenbarungsbe-

49) Dies wird unten im einzelnen ausgeführt bei der Behandlung der prophetischen Theologie.

50) Diese Weise macht sich vor allem in der Auslegung der Offenbarung Johannis geltend.

51) Lips. et Frcf. 1726, S. 22.

griff der Coccejaner und der Lutheraner⁵²⁾. Eine Theologie wie die orthodoxe, die sich mit andächtigem Ernste an die „buchstabischen Worte“ der Schrift hielt, und für die in der Dogmatik die Lokalmethode die entsprechendste Ausdrucksweise war, mußte in den Coccejanischen Prinzipien die Gefahr sehen, daß die Einzelaussagen der Schrift durch ein System überbaut und dabei vergewaltigt wurden: Die Möglichkeit taucht auf, daß das „Schriftganze“, eine Abstraktion, zu den einzelnen Schriftausagen in Gegensatz tritt. Aber auch von der Geschichtsbetrachtung her ließen sich Einwände gegen die Coccejanische Methode erheben: Aus dem Bestreben, in der Geschichte den großen Entwicklungszusammenhang, den man in der Schrift wahrgenommen hatte, wiederzufinden und ins Licht zu setzen, konnte leicht ein Übersehen und Vergewaltigen der einzelnen Geschichtstatsachen werden. Und gerade der Gewinnung und Sammlung der letzteren galt ja die geschichtliche Arbeit, die die Aufklärungswissenschaft leistete; von hier aus mußte also immer wieder der Widerspruch gegen das Coccejanische System erfolgen, das seinerseits der Aufklärung immer wieder ihren Mangel an System und großen Linien fühlbar machen mußte.

2. Die zweite Seite des Fundamentgedankens.

Um die Konsequenzen, zu denen die Coccejanische Theologie im Verlauf ihrer Geschichte in Deutschland fortschreitet, richtig zu verstehen, müssen wir auch auf die zweite Seite des Fundamentgedankens noch näher eingehen; den Satz nämlich, daß Christus das Fundament der Schrift ist.

Für die Bildung einer neuen Geschichtsauffassung bietet er zwei Gesichtspunkte: 1. Christus ist der eigentliche Inhalt der stufenweise fortschreitenden Offenbarung im Alten Testament. Zum ersten Male geschieht das im Protevangelium Gen. 3, 15 und von da ab durch das ganze Alte Testament⁵³⁾. Die Frommen des

52) Die Behauptung von L. Diestel (Gesch. d. A. T. i. d. christl. Kirche, S. 383), Coccejus habe keine eigentümlichen Auslegungsprinzipien aufgestellt, sondern nur die von der Theologie seiner Zeit allgemein behauptete Prägnanz des Bibelworts auf die Spitze getrieben, trifft nicht zu.

53) Cocc. Sa. Th. Kap. XL § 23: Promissio in Paradiso publicata,

alten Bundes, Patriarchen und Propheten, werden durch den Glauben an Christus gerecht. 2. Christus ist der Herr der gesamten heilsgeschichtlichen Entwicklung, von dem Augenblick des Vertrages zwischen Vater und Sohn bis hin zu jenem Augenblick, da der Sohn dem Vater das Reich übergeben wird. Er ist der Herr der Kirche, leitet und regiert sie⁵⁴⁾ und führt das Reich durch die sieben Stufen seiner Entwicklung zur Vollendung. Sein Tag ist das Maß aller Zeiten, sein Erscheinen im Fleisch der Mittelpunkt der Heilsgeschichte, seine Wiederkunft ihr Ziel. Das Regnum Dei bei Coccejus ist recht eigentlich eine βασιλεία Χριστοῦ⁵⁵⁾. (Daß es schon im Alten Testament ein Reich des Sohnes gibt, ist bei Coccejus nicht als eine Spezialität anzusehen⁵⁶⁾, sondern ist der lutherischen wie der reformierten Anschauung vom Alten Testament⁵⁷⁾ geläufig.)

Neben diesem heilsgeschichtlichen Reich geht aber in den Gedanken des Coccejus, und noch deutlicher in der Theologie seiner Nachfolger, ein zweites Reich her. Schrenk konstatiert Spuren einer Reichssystematik, die dem Naturbund parallel läuft, und sagt, daß die Anknüpfung des zweiten Reiches an das erste unter dem Gesichtspunkt der restitutio natürlicher und der inneren Wahrheit entsprechender sei, als der Anschluß des Gnadenbundes an den Werkbund im Föderalaufriß⁵⁸⁾. Gerade diese Verknüpfung ist beachtlich und unter Umständen bedenklich. Das erste Reich ist ein Natur- oder Schöpfungsreich. Der wesentlichste theologische Gedanke, der sich bei den Coccejanern an dieses Reich knüpft, ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Sie ist nämlich die Voraussetzung für den Werkbund: Consequens imaginis Dei est foedus operum⁵⁹⁾. Die inhaltliche Be-

quae est fundamentum et matrix omnis verbi gratiae, quod imposte-
rum auditum est.

54) Sa. Th. Kap. LXXV.

55) Vgl. dazu auch die Auslegung der zweiten Bitte Sa. Th. Cp. XC: — veniat regnum tuum —, nempe is status populi Dei, ut neminem praeter Deum habeat regem, dominum ac principem, quod est regnum libertatis et Christi, quod regnum habet suos profectus, ut paulatim fiat latius et absolutius.

56) Gegen Schrenk, a. a. O., S. 200.

57) Vgl. L. Diestel, Gesch. des A. T. i. d. christl. Kirche, 1869, S. 278 f.

58) A. a. O., S. 198.

59) Sa. Th. Kap. XVII.

stimmung der imago Dei bei Coccejus bietet außer der üblichen altprotestantischen Definition als *rectitudo* zwei Gedanken, die für die Eintragung der Entwicklungsidee in die protestantische Theologie von Bedeutung sind.

1. Dem menschlichen Geiste ist die Anlage, Gott zu schauen, eingeboren⁶⁰). Die Gottebenbildlichkeit in ihrer Vollendung ist gleichbedeutend mit der vollkommenen Anschauung und *fruitio* Gottes (I. Joh. 3, 2). Aber zu dieser vollkommenen Schau wächst die Menschheit erst allmählich heran. Die Gottebenbildlichkeit vor dem Fall ist also nicht nur als ein verloren gegangener Idealzustand der *rectitudo* zu betrachten, sondern auch als Anfangsstadium einer Höherentwicklung zu der idealen imago Dei, die im Lauf der Zeiten und Erfahrungen der Menschheitsgeschichte schließlich erreicht werden soll⁶¹). Durch den Sündenfall ist die geplante Entwicklung nicht zerstört, denn auch nach dem Fall gilt: *In spiritu* (gemeint ist der natürliche menschliche Geist) *est imago Dei*⁶²). Da die Sünde im Menschen keine Substanz ist, so bedeuten Sündenvergebung und Herzenerneuerung keine *mutatio substantiae*, sondern eine ständig fortschreitende *purificatio per fidem*⁶³), mag diese auch vielfach mehr negativ als positiv beschrieben sein: *ut ita non sine legis potentia moriamur peccato paulatim et Deo magis magisque vivamus*, Gal. 2, 19⁶⁴).

2. Diese Gedankenlinie, die wir bei Coccejus spurenweise verfolgen können, führt, wenn sie stärker ausgeprägt wird, notwendig zu der Frage: Wie verträgt sich die gottesbildmäßige Reichsauffassung mit der Notwendigkeit des Heilswerkes Christi? Welche Bedeutung hat Christus innerhalb der Menschheitsent-

60) Sa. Th. Kp. VIII.

61) Sa. Th. Kp. XV: Zum Wesen des menschlichen geschaffenen Geistes gehört es, daß er noch immer vollkommener werden kann, während Gott selbst *perfectissimus* ist und in ihm also keine Entwicklung stattfindet. Dazu die merkwürdige Gedankenführung in Sa. Th. Kp. XXV, § 41: Gott schuf den Menschen *mutabilem*, h. e. *potuit bonum imperfectius perfecto et felicitatem minorem maiori praerogare*. Wie denn auch Gott selbst bei der Schöpfung vom Geringeren zum Vollendeteren fortschritt, *eo ipso ostendens se etiam imposterum profectum et incrementum et consummationem machinari*.

62) Sa. Th. Kp. VIII.

63) Sa. Th. Kp. XXX.

64) Sa. Th. Kp. XXXI, § 1.

wicklung, wenn das religiöse Interesse nicht in der Hauptsache an die Sündenvergebung gebunden ist? Die Antwort lautet: Christus als das wahre Bild Gottes bedeutet und bringt die Verwirklichung des Ideals, das der Menschheitsgeschichte gesetzt ist. Das ist der Gedanke, der bei Coccejus dem vorzeitlichen Verträge zwischen Vater und Sohn zugrunde liegt, und der sich auswirkt in der überragenden Stellung, die Christus durch die ganze Heilsgeschichte hindurch innehat, obwohl doch der Sündenbegriff bei Coccejus, wie wir sahen, gemildert und abgeschwächt ist. Wir finden diese zweite Seite des Gottebenbildgedankens, durch die das Gnadenreich mit dem Naturreich verknüpft ist, bei Coccejus nicht so scharf herausgearbeitet, daß sie sich gegen die reformatorische Auffassung deutlich absetzte. Die spätere Entwicklung der Coccejanischen Theologie in Deutschland zeigt aber, daß sie in der Tat auf die Ideen angelegt war, die wir wiederum bei Irenaeus zuerst in reiner Ausprägung finden: Die ἀνακεφαλαίωσις der Menschheitsentwicklung in Christo, die auf der Voraussetzung der Gottebenbildlichkeit des Menschen und Christi ruht⁶⁵).

Hier erhebt sich die Frage, worin denn nun die wesentliche Bedeutung der Inkarnation Christi bestehe, ob in seinem Leiden und Sterben, wie die Lutheraner sagten, oder in der Darstellung der vollendeten Gottebenbildlichkeit. Bei Coccejus finden wir beides, und das erstere überwiegt. Aber je mehr das lutherische Verständnis von Sünde und Gnade in der Folgezeit verloren ging, desto ausschließlicher kam bei den Coccejanern das letztere zur Geltung. Joh. Gottl. Burkhardt, ein Schüler von Christ. A. Crusius, sagt 1779 in einer Pfingstpredigt⁶⁶): Es scheint sogar, als wenn es mit zum Plane der Erschaffung einer Welt gehört hätte, daß der ewige Sohn Gottes Mensch werden und in dieser Menschheit die Herrschaft über die ganze Schöpfung ewig führen sollte, auch wenn die Menschen schuldlos geblieben wären⁶⁷). Christus ist Mittelpunkt, Endzweck der ganzen Schöpfung und Weltregierung (S. 43). — Der heilsgeschichtliche Reichsgedanke

65) Vgl. Irenaeus adv. haer. III 16, 6, — 18, 1 u. 7, 21, 10, VIII 19, 3, IV 37, 7.

66) Gedruckt in Leipzig mit dem Titel: Harmonie des Reichs der Natur und der Gnade.

67) S. 30. Vgl. ebda. S. 13 u. 27.

des Coccejus wird also nicht verdrängt, aber weithin ergänzt durch den gottesbildmäßigen Reichsgedanken. Wir finden beide nebeneinander bei Phil. Matth. Hahn, der unter dem Königreich der Himmel die Erfüllung der Verheißungen versteht, die Gott der Menschheit nach der Schöpfung und nach dem Fall und später Abraham und seinen Nachfolgern gegeben hat. Sie lassen sich in der Hauptsache auf zwei Grundverheißungen zurückführen: a) Gen. 1, 26 (Gottebenbildlichkeit), b) Gen. 3, 15 (Errettung aus dem Sündenfall). Aber auch dies letztere wieder im Blick auf das Königreich: Der Teufel soll die ursprüngliche und eigentliche Verheißung der Gottebenbildlichkeit nicht aufheben dürfen⁶⁸⁾. Der Reichsgedanke ruht also eigentlich auf Gen. 1, 26, und auch Christi Person und Werk wird hiermit verknüpft: seine Erhöhung nach dem Tod ist eine Erfüllung von Gen. 1, 26!⁶⁹⁾ 70).

Wir kehren zu Coccejus zurück. Die Konsequenzen des doppelseitig zu verwertenden Gottebenbildgedankens in bezug auf die Entstehung des geschichtlichen Entwicklungsprinzips sind leicht zu ziehen.

68) Die gute Botschaft vom Königreich Jesu, neu herausgeg. von Ph. Paulus, Ludwigsburg 1856, S. 5 u. 7, vgl. auch S. 115 ff. bei Erklärung der fünften Bitte.

69) S. 7.

70) Es ist deutlich, daß die Tendenz besteht, die heilsgeschichtliche Seite des Reichsgedankens zu verwischen, und es mag als ein Rätsel erscheinen, wie eine solche Theologie im lutherischen Deutschland hat Eingang finden können. Wir sind der Meinung, daß die Coccejanische Theologie nicht als eigenartige barocke Einzelbildung gewertet werden muß, sondern als Exponent einer großen theologischen Richtung, die durch die ganze Kirchengeschichte hindurchgeht und hier und da an die Oberfläche kommt. Wir haben deshalb den Coccejanismus in seiner strukturellen Verwandtschaft mit der Theologie des Irenaeus zu erfassen gesucht und weisen nun hier darauf hin, daß bereits in der zweiten Generation der deutschen Reformationstheologie dieselbe Richtung auftaucht, nämlich bei Andreas Osiander. Er hat in einer kleinen Schrift (Montreg. 1550) die Frage: An filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introisset in mundum, mit Ja beantwortet, indem er sich auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen und Christi stützt und den Imagogedanken in unmittelbare Beziehung zum Reichsgedanken setzt: sicut igitur Dei et Mariae filius abhinc regnabit in sempiternum, etiam peccato abolito, ita tum quoque regnaturus erat sine fine, etiam peccato nullo a quoquam hominum commisso. — Osiander beruft sich für diese seine Ansicht auf Alexander von Hales, Scotus, Thomas, Bonaventura, Biel und Pico.

1. Der Sündenfall hat nicht mehr die Bedeutung eines radikalen Bruches in der Menschheitsgeschichte. So ist es möglich, die Entwicklung vor und nach dem Fall in eins zu sehen.

2. Der Entwicklungsgedanke wird bezogen auf die Menschheitsgeschichte als ein Ganzes, wie es in dem göttlichen Plan enthalten ist: Die Kirche ist es, die dem Bilde des Sohnes gleich werden soll. So geht der Blick der Coccejanischen Theologen ins Weite und Große und umfaßt die ganze Weltgeschichte.

3. Da Christus gleichsam das Prinzip für die Gestaltung der Menschheitsgeschichte ist, so ist der Glaube an ihn, der den einzelnen Christen in diesen großen Zusammenhang einreicht⁷¹⁾, wesentlich Geschichtsglaube: Der Einzelmensch fügt sich bewußt einem größeren Ganzen ein, das ihm durch die Bibel als ein göttlicher Plan offenbart worden ist⁷²⁾.

4. Die Harmonisierung von Schöpfung und Erlösung stellt sich in einer doppelten Weise dar und führt schließlich zu einem bedenklichen Ergebnis.

a) Der erste Artikel rückt sozusagen unter die Herrschaft des zweiten. Christus ist nicht allein Mittelpunkt und Endzweck der Schöpfung, sondern auch ihr Herr⁷³⁾; Phil. Matth. Hahn sagt⁷⁴⁾, die Herrlichkeit Jesu und seiner Gemeinde werde in der künftigen Welt mit der größten Deutlichkeit in Erfüllung gehen, wenn Jesus als der Herr der Welt und aller Geschöpfe (Offb. 5, 13) offenbar wird. Diese Anschauung, die mit Phil. 2, 6—11,

71) fides in Christum nos inserit Christo: Sa. Foed. § 190.

72) Dieser große Zusammenhang, der alles Einzelne überwölbt und in sich aufnimmt, ist für die Coccejanische Betrachtungsweise das Primäre. Daneben findet aber auch im Einzelmenschen eine entsprechende Entwicklung im kleinen statt, die von Lampe und Witsius nach Art der mystischen Stufenlehre als ein regelrechtes System dargestellt worden ist. Als typisch zitiere ich hier nur folgende Sätze aus Lampe, G. d. G. IV, S. 211: Ist ein Mensch eine kleine Welt, gewiß ein jeder Christ ist eine kleine Kirche (!), darum die sieben Schöpfungstage nicht nur als ein Fürbild der ganzen Haushaltung der Gnade von Zeit zu Zeit, sondern auch als ein Fürbild des Gnadenwerks in einer jeden Seele müssen angemerkt werden.

73) Vgl. Bengel, Erkl. Off. Joh. S. 354 zu Off. 6, 5: „Die Wage dieses Reuters dienet zu einem Zeichen, daß alle Früchte des Landes und folglich der ganze Himmel mit seinem Lauf und Influenz, auch alle Jahreszeiten und Jahrgänge mit ihren Abwechslungen, in der Natur und Policey, Christo untertan seien.“

74) a. a. O., S. 7.

Eph. 1, 9 f., Kol. 1, 15—19 gestützt wird ⁷⁵⁾, braucht noch keinen Widerspruch gegen die kirchliche Trinitätslehre zu bedeuten, die ja im Prinzip das Werk der Schöpfung, Erlösung, Heiligung allen drei göttlichen Personen zuweist. Die Umbiegung geschieht aber dadurch, daß nicht nur die Werke, sondern auch die Personen verwischt werden.

b) Sie rücken alle unter den gleichen Gesichtspunkt der Offenbarung. Schöpfer und Erlöser sind nicht mehr Personen, sondern Offenbarungsarten. Nicht ungestraft hat Coccejus versucht, die ontologische Trinität ökonomisch zu beleben: das Endresultat ist, daß die Person Christi hinter und in der Offenbarung verschwindet. Schon bei Coccejus selbst ist es auffallend, wie kurz und summarisch er in der Sa. Th. das Erdenleben Christi abhandelt, während er der Vorbereitung dieser ἐπιφάνεια im Alten Testament lange Darlegungen widmet. Christus wird eingegliedert in den großen Offenbarungsorganismus, und obwohl auf ihn alles hinielt und von ihm wieder alles ausgeht ⁷⁶⁾, so droht doch das unpersönliche Element der Offenbarung die Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes und Christi an der Wurzel zu zerstören. Bei Coccejus bildet der Bund das Element, durch welches sowohl auf seiten Gottes als auf seiten des Menschen der persönliche Charakter der Religion gewahrt und betont wird. Sowie bei den Nachcoccejanern dies Element zurücktritt, bleibt als Beziehungsmittel von Gott aus nur die Offenbarung, vom Menschen aus der Erkenntnis- und Geschichtsglaube; die Reichsidee der Gottebenbildlichkeit verwirklicht sich auf dem Wege der stufenweisen Selbstmitteilung und Enthüllung Gottes. Den Endpunkt der bei Coccejus anfangenden Linie erfassen wir in einer anonym erschienenen Schrift von Phil. Matth. H a h n: Fingerzeig zum Verstand des Königreiches Gottes und Christi, Winterthur 1778. Er ordnet die gesamte Welt des Geschaffenen nach Stufen, entsprechend der stufenweisen Selbstoffenbarung und Mitteilung des unsichtbaren Gottes ⁷⁷⁾. Da der ewige Sohn Gottes vor der Zeit die erste und vollständigste Offenbarung des verborgenen Gottes

75) Burkhardt, a. a. O., S. 30.

76) Er ist der „Mittelpunkt der Wege Gottes“, Lampe, G. d. G. IV, S. 10.

77) S. 70.

gewesen ist, in welchem alles geistlich und unsichtbar enthalten war, was hernach ans Licht kam ⁷⁸⁾, so sind durch die Schöpfung die unendlichen Lebenskräfte, die verborgenen Lieblichkeiten und Schönheiten des Sohnes in viel tausend Arten und Abwechslungen an das Licht gesetzt worden, und ein jeder verständige Geist ist ein kleiner Gott, der einen Abgrund von verborgenen Vollkommenheiten in sich liegen hat, welche er ebenso wie Gott an das Licht zu bringen und seine Herrlichkeit zu offenbaren bemüht ist, wenn er anders durch den Geist des allgemeinen Haupts die wahre Erleuchtung gefunden hat ⁷⁹⁾. Damit ist der geschichtliche Begriff des Reiches ins Kosmische umgedeutet. Und wir haben hier einen Panchristismus in reinster Ausprägung vor uns. Wie im Pantheismus die Person des Schöpfers hinter der Naturoffenbarung, so verschwindet im Panchristismus die Person des Erlösers hinter der Gnadenoffenbarung; daß Schöpfung und Erlösung beide Christo zugewiesen werden, beschleunigt den Prozeß. Hiermit ist aber der Punkt erreicht, wo die spezifisch christliche Geschichtsbetrachtung in eine rein profane übergehen kann und in der Tat übergegangen ist.

Wir kehren noch einmal zum Ausgangspunkt der Coccejanschen Geschichtsbetrachtung zurück: Das ist der heilsgeschichtliche Reichsgedanke. Die Auffassung der Geschichte als eines großen Systems göttlicher Veranstaltungen wird an ihm gewonnen und durch Zuhilfenahme der gottebenbildmäßigen Reichsidee geglättet und abgeschliffen. Die Geschichte ist also ein Gebiet, das seinem Wesen nach unter das Regal des zweiten Artikels fällt, nicht des ersten, wie bei den Lutheranern. Sie ist das Gebiet der Gnadenoffenbarung.

Der Coccejanismus brachte für eine Neugestaltung der Geschichtsbetrachtung die von uns geschilderte doppelte Voraussetzung mit: a) Er sieht die Offenbarung als ein Geschichts- und Entwicklungsganzes an.

b) Der in der Schrift wahrgenommene Geschichtsplan kann vermöge der engen Verbindung von Natur und Gnade durch das Band der Offenbarung ohne Hemmungen auf die Profangeschichte angewendet und übertragen werden.

78) S. 75.

79) S. 85.

III. Geschichtliche Gedanken in exegetischen Werken der Coccejanischen Schule.

Wir verfolgen die Grundgedanken des Coccejanismus nun in einzelnen exegetischen Erzeugnissen der Schule. Zwei Gattungen greifen wir dabei heraus, die uns als besonders charakteristisch erscheinen: Die prophetischen Theologien und die Typologien.

1. Die prophetischen Theologien.

In der prophetischen Theologie hat der Coccejanismus eine ihm ganz eigentümliche Literaturgattung geschaffen; man täte nicht Unrecht daran, ihn selbst als prophetische Theologie zu charakterisieren⁸⁰⁾.

Unter der allgemeinen Bezeichnung „Prophetische Theologien“ verstehen wir zunächst diejenigen Werke, die eben diese Bezeichnung in ihrem Titel tragen, wie: Abr. Gulich: *Theologia prophetica*, Amst. 1675. Nic. Gürtler: *Systema theologiae propheticae*, Amst. 1702. Camp. Vitringa: *Typus doctrinae propheticae*, Leovard. 1722. Chr. A. Crusius: *Hypomnemata ad theologiam propheticam* 1764. Es gehören aber auch hierher „omnes qui oeconomias scripserunt“⁸¹⁾, also z. B. M o m m a: *De varia conditione et statu ecclesiae Dei sub triplici oeconomia*, Amst. 1683. M a j u s: *Oec. temporum* Fref. 1706/8. Petrus van Staveren: *Von den Haushaltungen Gottes*. V a n d e r M e u l e n: *Signa temporum*. S w a r t e: *Bedeeling der tyden*. V a n T i l: *Einleitung zu den prophetischen Schriften*. Und schließlich diejenigen Werke, die eine Art Geschichte der Offenbarung geben wie L e e n h o f s *Catena Theodidascaliae biblicae*, die in deutscher Übersetzung anscheinend allgemein bekannt gewesen sind⁸²⁾. Heinrich Groenewegen: *Kette prophetischer Gottesgelehrtheit* (Fref. 1711). Joachim Oporin: *Die Kette teils der in den Büchern Alten Testaments befindlichen buchstäblichen Vorherverkündigungen von dem Heilande des menschlichen Geschlechts untereinander, teils des in den Opfern gestifteten Für-*

80) Jo. Henr. M a j u s, *Oeconomia temporum*, Fref. ad M. 1706/08, Praef.

81) Vgl. R a m b a c h, *coll. hist. eccl. V. T. praef.*

82) Vgl. M a j u s, *Oec. Temp. Praef. vetus.*

bildes von Ihm mit der ersten Vorherverkündigung, Gött. 1745. Andr. G. Masch: Versuch über die symbolische Offenbarung Gottes in den verschiedenen Verfassungen seines Reiches, Halle 1776. Schließlich auch Phil. Matth Hahn: Die gute Botschaft vom Königreich Jesu (neu herausg. Ludwigsburg 1856), und J. J. Heß: Versuch von dem Reiche Gottes, Zürich 1781.

a) *Die Verknüpfung von Weissagung und Geschichte.* Es handelt sich bei all diesen Werken um eine ganz bestimmte Art der Exegese: Hier liegt der Gedanke zugrunde, daß Weissagung und Geschichte einander entsprechen, sowohl was das Einzeldatum als auch was den Gesamtverlauf angeht. Die Coccejaner sind alle der Meinung, daß eine Weissagung, die nicht auf eine reale konkrete Erfüllung gedeutet werden kann, überhaupt nicht zu deuten ist⁸³). Die prophetische Exegese will Geistliches und Leibliches zu einer sichtbaren Gestalt verbinden. Sie hat den Zweck, den Menschen „einen richtigen Begriff von den Wegen und Absichten Gottes beizubringen“⁸⁴). Das ist nur möglich, wenn eine genaue Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung, Prophetie und Geschichte nachgewiesen werden kann; ein solches Zusammenstimmen zeigt die Absicht des göttlichen Urhebers der Weissagungen ebenso einleuchtend, ut in rebus humanis imaginis et corporis similitudo monstrat artificis intentionem⁸⁵). (Diese Anschauung läßt sich übrigens auch bei Luther belegen, in der Vorrede zur Offenbarung Johannis; doch ist es hier mehr eine beiläufige Anregung.)

Natürlich erhebt sich sofort der Einwand, wie denn eine solche Art von Exegese praktisch durchführbar sei, da doch der Phantasie und dem Vorwitz hierbei ein allzuweites Feld eingeräumt werde und die Deutungen, wie sie beispielsweise von den Annotatores der Niederländischen Bibelübersetzung auf kirchenge-

83) Coccejus, Sa. Th. Kp. LXXXII, § 7: Christus ipse, si in applicatione Prophetiae haesitamus, demonstrari ex Scripturis non potest.

84) van Til, Einl. z. d. proph. Schriften, Grundregel V, S. 144.

85) Jo. Biermann, Clavis apocalypticoprophetica, Traj. ad Rhen. 1702. Vorr. Biermann zitiert hier bezeichnenderweise Irenaeus adv. haer. IV, 45: Omnes prophetiae priusquam habeant effectum, aenigmata et ambiguitates sunt hominibus, cum autem venerit tempus et evenerit, quod prophetatum est, tunc prophetiae habent liquidam et certam expositionem. Dasselbe Zitat übrigens bei Jo. v. d. Honert, Instit. theol. typicae, S. 452.

sichtliche Persönlichkeiten wie Arius, Bonifaz, Hus, Luther u. a. gemacht wurden, doch recht anfechtbar seien. Diesem Vorwurf begegnet u. a. Groenewegen (in der Vorrede seiner Kette prophetischer Gottesgelehrtheit) mit einer doppelten Antwort:

1. Eine Deutung auf ganz bestimmte geschichtliche Begebenheiten oder Persönlichkeiten muß auf alle Fälle versucht werden, sonst gibt es überhaupt keine Auslegung der Weissagung. Auch wird die exegetische Willkür durch sorgfältig aufgestellte Regeln in Schranken gehalten⁸⁶⁾.
2. Mit einer solchen bestimmten Deutung behauptet man nicht, den ganzen Sinn des heiligen Geistes ergründet zu haben. Es ist immer mit der Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß späteren Geschlechtern durch Gottes Gnade ein tieferes und weitergehendes Verständnis der Weissagung zuteil wird, zumal die Zeit, solange die endliche Geschichte währt, auch die noch ausstehenden Erfüllungen bringen wird. Wir sehen auch hierin wieder die Auswirkungen des Fundamentgedankens⁸⁷⁾.

Prophetie und Geschichte verhalten sich zueinander wie Idee und Wirklichkeit, wie Plan und Ausführung, ja wie *causa* und *effectus*, so daß in der Darstellung der prophetischen Theologie analytische und synthetische Methode einander ergänzen müssen: *illud (sc. genus demonstrandi) historias prophetiis ad sensum eorum cognoscendum, hoc prophetias historiis atque implementis ad necessitatem eorum demonstrandum applicat: illud ab effectis ad causas, a posteriori, hoc a causis ad effecta, a priori, progreditur*⁸⁸⁾. Vgl. auch Lampe G. d. G. IV, S. 23: Das Gesichte wird durch die Geschichte und die Geschichte durch das Gesichte befestigt. Vitranga sagt in seiner *Hypotyposis*

86) Vgl. z. B. Jo. van den Honert, *Institutiones theologiae typicae, emblematicae et propheticae*, und die Grundregeln bei van Til.

87) van den Honert sieht den Wert der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der prophetischen Theologie u. a. darin: *quia res hominesque priores debent, Deo duce, viam sternere rebus hominibusque posterioribus. Atque ita nostrum prophetiarum illarum examen seris inservire nepotibus debet*. A. a. O., S. 436. Er selbst war durch seinen Vater Tako Hajo v. d. H. zu solchen Studien angeleitet worden, S. 435.

88) Gulich, *Theol. proph. Hermeneut. sacra*, S. 185.

historiae et chronologiae sacrae, viel wertvoller als die Geschichtswissenschaft sei die Prophetie. Beide sind zwar verwandt und beleuchten sich gegenseitig, aber die letztere bringe den Leser in proximum Dei commercium und sei der eigentliche Kern der Geschichte. So ist denn das Thema der Prophetie sowohl als der Geschichte Christus und sein Reich. Die erste Grundregel für das Verständnis der Prophetie lautet bei van Til⁸⁹⁾: Christus ist der allgemeinste Inhalt der Propheten und ebenso das Reich der Kirche (Regnum und ecclesia sind im allgemeinen in den prophetischen Theologien vertauschbare Begriffe), van Til S. 198: Die Weissagungen machen gleichsam eine Kirchenhistorie aus. Die Prophetie ist also im strengen Sinne nur auf die Kirchengeschichte zu beziehen: Nullae enim prophetiae editae sunt de eventibus mundi nisi cum respectu ad ecclesiam⁹⁰⁾. Aber die Kirchengeschichte ist die Kernlinie der Weltgeschichte, und da die Kirche oder das Reich bereits mit der Schöpfung beginnt, nicht erst mit dem Sündenfall⁹¹⁾, quia mundus sano sensu numquam fuit absque ecclesia⁹²⁾, und zwischen Natur und Gnade kein Gegensatz besteht, so ist es möglich, von der prophetischen Theologie aus zu einer Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die gesamte Profangeschichte zu gelangen.

Diese Konsequenz wird freilich noch nicht gezogen, sondern es wird versucht, mit den materialen Angaben der biblischen Prophetie die Weltgeschichte zu beschreiben, wobei freilich nur ein geringer Ausschnitt des Ganzen erfaßt werden kann. Lampe⁹³⁾ ist ein gutes Beispiel dafür, wie alle möglichen profangeschichtlichen Ereignisse als Erfüllung von Weissagungen gedeutet werden; die Darstellungsweise einer solchen prophetischen Geschichte, wie Lampe sie im Gnadenbund schreibt, ist die, daß Satz für Satz mit Schriftstellen aus Propheten, Psalmen, Canticum usw. unterkellert wird, so daß die Anmerkungen mehr Raum beanspruchen als der Text. Ähnlich bei Gürtler. Von den alttestamentlichen Quellen aus ergibt sich naturgemäß

89) S. 155.

90) Vitringa, Typ. doctr. proph. II Cp. I § 15.

91) Lampe, G. d. G. II, S. 49.

92) Vitringa, Hypotyposis S. 7. 93) G. d. G. IV, S. 269 ff.

das Achten auf die Weltgeschichte außerhalb Israels, soweit dessen Geschichte mit den Geschicken der Völker verknüpft ist. Und so läßt sich in einer „kirchengeschichtlichen“ Darstellung, die von Moses bis Christus reicht, nicht nur die politische Geschichte der Ägypter, Assyrer, Babylonier, Perser, Griechen, Römer unterbringen (vgl. Gulich besonders zur 4. Periode der alttestamentlichen Geschichte), sondern auch die Geistes- und Religionsgeschichte all dieser Völker in Gestalt von Fabeln und Sagen, Kultgebräuchen und Götterlehren, Künsten, Wissenschaften und philosophischen Systemen⁹⁴). Solche Versuche sind ja nicht erst vom Coccejanismus aufgebracht worden, aber sie dienen bei den Coccejanern vorzugsweise dem Gedanken, daß Welt- und Kirchengeschichte ebensowenig voneinander zu trennen sind wie Schöpfung und Erlösung. Man versucht dabei Elemente zu vereinigen, die mit der fortschreitenden Aufklärung notwendig wieder auseinander streben mußten, wie man das schon bei Lampe und Buddeus beobachten kann. Buddeus trennt auf Grund der Verschiedenheit der beiden Reiche (Natur und Gnade) die *historia civilis* von der *historia ecclesiastica* und lehnt für die Darstellung der letzteren die Typologie ab⁹⁵). Bei Lampe finden wir schon die Emanzipation der Kirchengeschichte von der Weissagung angebahnt; nach seiner Ansicht baut die Kirchengeschichte sich in der Hauptsache auf profane Quellen⁹⁶). Vitringa fordert, daß die Kirchengeschichte mit der weltlichen Geschichte zusammengeschaugt werde, während die Prophetie auf das Gebiet der sogenannten *historia sacra* beschränkt bleibt. Er sieht die Aufgabe eines Kirchengeschichtschreibers zuhächst darin, daß er *administer divinae providentiae* sei, wie sie sich in den Kämpfen und Siegen der Kirche offenbare. Das ist aber eine Auffassung, die sich von Coccejus entfernt und sich der lutherischen und humanistischen Geschichtsbetrachtung nähert. — Die Forderung, die biblische Prophetie auf die Weltgeschichte anzuwenden, ist in der Geschichtschreibung schon längst vor Coccejus durch-

94) Vgl. den ersten Teil von Lampes *Synopsis historiae sacrae*; und Buddeus, *Historia ecclesiastica* V. T.

95) *Hist. Eccl. V. T. Prolegomena* § 2, § 7. 96) *G. d. G. IV, S. 9.*

geführt worden; Daniels Monarchienbild hat nach Sleidan in der deutschen Geschichtschreibung noch ein langes Dasein gefristet bis auf Gatterer. Doch handelte es sich dabei um eine Weissagung, deren Erfüllung schon in der Vergangenheit liegt. Das ganze Interesse der Coccejanischen Geschichtsbetrachtung aber hängt an der Zukunft und an den noch nicht erfüllten Weissagungen⁹⁷⁾. Diese Zukunftshoffnung stützt sich nicht allein auf die Offenbarung Johannis, vielmehr stehen alle die alttestamentlichen Weissagungen, die noch keine konkrete Erfüllung gefunden haben, für die zukünftige Geschichte der Kirche weiter in Kraft. Dieser Gedanke liegt z. B. dem Werk von Heinrich Groenewegen zugrunde: Kette prophetischer Gottesgelehrtheit, in der die Weissagungen der Apokalypse mit entsprechenden Aussagen in den Propheten und dem Hohen Lied zusammengestellt werden.

Bei dieser Betrachtung ergibt sich eine merkwürdige Konsequenz für die Auffassung des Alten Testaments. Alles Geschehen in diesem ersten Weltzeitalter ist eine *prophetia realis* (mit dem technischen Ausdruck: ein *typus*), wie alle Weissagung eine *prophetia verbalis*, und findet seinen Sinn erst in der Erfüllung im zweiten Weltzeitalter⁹⁸⁾. Da alle Prophetie eine *antecipata historia*⁹⁹⁾ ist, so ist die alttestamentliche Geschichte die *antecipatio* der neutestamentlichen¹⁰⁰⁾.

b) *Der Coccejanische Zeitbegriff*. Neben der Verknüpfung von Weissagung und Geschichte wird die Coccejanische Geschichtsbetrachtung grundlegend bestimmt durch den Zeitbegriff. Seine Eigenart ist bisher zu wenig erkannt. Schrenk spricht öfters von dem vorwärtsdrängenden bewegten Rhythmus der föderalistischen Theologie, der dem Barockstil entspreche, nennt auch als einen der Vergleichspunkte zwischen Coccejus und Bengel den Stufengang in dem *ordo temporum*, aber er hat

97) Vgl. Spener, Behauptung der Hoffnung — S. 171: Man soll die Weissagungen auf die letzte Zukunft Christi nicht als geistlich schon erfüllt betrachten, „denn alle Mal hat die wirkliche Erfüllung der Weissagung aufs deutlichste und kräftigste entsprochen“. Dazu van den Honert, *Inst. theol. typ.* S. 454.

98) Van den Honert, *Inst. theol. typ.*, S. 396.

99) Ebenda, S. 3, 422, 394.

100) Ebenda, S. 450.

nicht hervorgehoben, daß hierin ein Grundpfeiler der prophetischen Theologie überhaupt zu erblicken ist. Man muß den Zeitbegriff auch für das Verständnis des Coccejanischen Kirchenbegriffes heranziehen.

Der theologische Kerngedanke des Zeitbegriffs ist, daß Gott in der Heilsgeschichte ökonomisch vorgeht, d. h. sich an bestimmte Zeiten und Stunden hält. Nicht als ob die diesbezüglichen decreta Dei in Gottes Geist in zeitlichem Nacheinander entstanden wären; aber ihre Ausführung geht nach einer ganz bestimmten Zeitordnung¹⁰¹⁾. Wie der Natur, so sind auch der Kirche von Gott bestimmte Zeiten gesetzt, für Wachsen und Welken, Blühen und Fruchtragen¹⁰²⁾. *Vitringa* setzt als Motto über seine Hypotyposis ein Zitat aus Origenes¹⁰³⁾, in dem die Arbeit Gottes an der Kirche verglichen wird mit der des Bauern an seinem Acker: beide richten sich nach den Zeiten, und zwar wird in dieser Art der Zeitenökonomie immer in besonderem Maße das *decorum divinum*, das Gott Anständige, für Gott Schickliche, wahrgenommen und betont.

Dies ist der eine theologische Grund, warum das Interesse an der *ratio oeconomiae* so groß ist: sie führt in das genuine Verständnis des göttlichen Planes ein. Wir nehmen auch hier wieder die Parallelität in der Auffassung von Schöpfung und Erlösung wahr: In der Natur weist die Stufenfolge der Kreaturen auf den Plan des Schöpfers, in der Geschichte ergibt sich aus der Zeitenfolge der Heilsplan. Mit der Zeit wird der göttliche Ratschluß klarer¹⁰⁴⁾.

Diese Parallelität weist uns auf die zweite mehr philosophische Voraussetzung hin, die der föderalistischen Anschauung von der Zeit zugrunde liegt: Die Zeit ist nicht nur eine Form der Anschauung und ein Ordnungsprinzip, sondern der Begriff der Dauer und der Folge ist von vornherein mit dem der Substanz verknüpft. Die Zeit, zu der etwas geschieht, ist nichts Zufälliges, Äußerliches, sondern gehört wesentlich, durch göttliche Setzung, zu diesem einen bestimmten Geschehen. *Crusius*

101) Coccejus, Sa. Th. Cp. XXXIX, § 8.

102) Gürtler, Systema, Cp. IV, § 3, 4.

103) *adv. Cels.* IV, S. 209. 104) v. d. Honert, a. a. O., Praef.

definierte die Zeit als einen mit dem Begriff der Existenz schlechthin mitgegebenen Hauptbegriff, und Delitzsch sieht richtig, daß dieser Gedanke bei Crusius mit dem anderen eng zusammenhängt, daß Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes sei. Die Zeit ist sozusagen der Ausdruck des heilschaffenden Willens Gottes in der Geschichte, das Gebiet, auf dem seine Herrschaft am deutlichsten sich kundgibt, denn das Wirken Gottes, das als Offenbarung in die geschichtliche Erscheinung tritt, geschieht jeweils mit der Zeit, „als die Zeit erfüllet war“. Coccejus beginnt den Abschnitt seiner Summa, der vom Eintritt Jesu in die Geschichte handelt, mit Gal. 4, 4, das ganze Schema der Abrogationen des Werkbundes steht unter diesem Gedanken; der Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testament ist eigentlich nur dann klar zu formulieren, wenn man diesen eigentümlichen Zeitbegriff bei Coccejus zugrunde legt¹⁰⁵). Schrenk hat richtig gesehen, daß bei Coccejus im Grunde ein Unterschied zwischen beiden Testamenten gar nicht aufrechterhalten werden kann: Schon im Alten Testament gibt es ein Reich des Sohnes, an dem die frommen Patriarchen im Glauben teilhaben, und die gezwungene und viel angefochtene Unterscheidung von $\pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ und $\acute{\alpha}\varphi\epsilon\sigma\iota\varsigma$ reicht nicht weit genug¹⁰⁶); die Entgegensetzung beider Testamente unter dem Gesichtspunkt: Knechtschaft — Freiheit, soweit wir sie bei Coccejus überhaupt feststellen können¹⁰⁷), ist wieder ein reformatorisches Element, das Coccejus in das heilsgeschichtliche System hineingemischt hat, und das sich, genau wie die „Brandmauern“, bei seinen Nachfolgern sofort verliert; stellt doch Schrenk selbst bei Coccejus ein mangelndes Verständnis des Gesetzes fest¹⁰⁸), da er der alttestamentlichen Gemeinde im Neuen Testament nichts entgegenzustellen wisse, das ganz frei wäre von gesetzlichen Zügen. Die Überzeugung von der Ewigkeit des Gesetzes gehört zum Bestande der heilsgeschicht-

105) Sa. Th. Cap. 36 § 10.

106) Schon von Witsius abgelehnt, Oec. foed. IV, Kap. XII, § 4—9.

107) Lies die sehr vorsichtige Definition der libertas in Sa. Th. Kap. LXIII, § 11.

108) Mit E. F. K. Müller; Schrenk S. 259 Anm. 1.

lichen Theologie¹⁰⁹), und schon Lampe und Witsius bringen sie rein wieder zum Ausdruck¹¹⁰). Wenn also der ganze Unterschied der Testamente nur der von Hoffnung und Erfüllung¹¹¹), von Erwartung und wirklichem Besitz¹¹²) sein kann, so muß es uns wunderlich erscheinen, daß gerade die deutlichere Unterscheidung dieser zwei Ökonomien von den Zeitgenossen als das besondere Verdienst der Coccejanischen Theologie gerühmt worden ist. Das ist nur zu verstehen, wenn man den heilsgeschichtlichen Zeitbegriff richtig wertet: Was die beiden Testamente unterscheidet, ist die Zeitordnung; der status ecclesiae ist verschieden je nach dem Zeitpunkt, in dem die Kirche innerhalb der gesamten Ökonomie sich befindet.

Die Unterscheidung der Zeiten in der heiligen Geschichte hat dieselbe Bedeutung wie das Knochengerüst in einem Körper¹¹³). Die sieben Perioden der Offenbarung bezeichnen *diversa et distincta ecclesiae fata*¹¹⁴). Van Til verwahrt sich dagegen, daß man in den Perioden der Offenbarung nur immer das eine Schema: Unterdrückung und Verfolgung der Kirche, durchgeführt sehe, als ob die einzelnen Zeitkreise nicht durch besondere Veränderungen sich auszeichneten¹¹⁵). Die Zeit ist für die Coccejanische Anschauung etwas mit Inhalt Erfülltes, was sich an bestimmten Knotenpunkten der Menschheitsentwicklung mit großer Intensität zusammendrängt, wobei die entscheidenden Zeitpunkte jeweils durch *signa temporum* begleitet und kundgemacht werden¹¹⁶). Coccejus nahm zwei Weltzeiten an und subordinierte der ersten sechs, der zweiten sieben *signa temporum*; Vitringa rechnete mit vier Zeiten, quibus omnes alii casus, quorum mentio occurrit in Verbo prophetico, tamquam signa subordinantur. Diese Zeichen der Zeit, die wie Meilen-

109) Irenaeus adv. haer. IV, 13, 1: Die ewige Bedeutung der naturalia legis.

110) G. d. G. I, S. 527, II S. 132, 135 ff.

111) Witsius, Oec. foed. lib. III, Kap. 3.

112) Lampe, G. D. G. II, S. 135 ff., 146, 151, 866 ff., 882 ff.

113) Bengel, Ordo temporum Praef.

114) Biermann, Clavis apocalypticum - prophetica, Alloqu. ad lectorem.

115) Einleitung S. 192—203.

116) Vitringa, Typus doctrinae propheticae, Kap. I § 9—15, Kap. VII.

steine am Wege der Kirche stehen, sind Ereignisse, die durch die Weissagung bereits mitgeteilt sind, und so stoßen wir bei der Betrachtung des Zeitbegriffs auf eine ähnliche Konsequenz wie die, welche sich aus der Systematisierung der Geschichte durch die Prophetie ergab. Die geschichtlichen Ereignisse tragen ihren Sinn nicht in sich selbst, dort waren sie Weissagungen, hier sind sie Zeichen; die Geschichte des Alten Testaments wird nur vom Neuen her verstanden, die Geschichte der neuteamentlichen Kirche von der Eschatologie her. Das Maß der Geschichte ist beide Male der Tag Christi, auf ihn zielen die alttestamentlichen Weissagungen, auf ihn zielen die Tage der neuteamentlichen Kirche. *Series tota temporum, quae in scriptura exhibentur, spectat ad demonstrandum diem Christi*¹¹⁷). So bekommt die ganze Menschheits- und Reichsgeschichte ihren eigentümlich vorwärtsdrängenden Charakter, und Bengel bringt diese Seite des Coccejanischen Zeitbegriffs auf den schärfsten, genauesten Ausdruck, wenn er sagt, daß in der Schrift (d. h. aber für die Coccejaner ebenso in der Geschichte!) die *historia oft temporis tantummodo vehiculum sei*¹¹⁸).

Die gesamte in der Prophetie geweissagte Geschichte kann also schlechtweg als *series temporum* bezeichnet werden (diesen Titel gibt Gulich seiner *Theologia prophetica*). Die Übereinstimmung der Zeiten mit der Weissagung ist eine der exegetischen Voraussetzungen der Coccejus-Schüler, denn: *De fatis ecclesiae nihil occurrit in prophetiis, quod non ad tempora ecclesiae et eorundem signa temporum referri queat*¹¹⁹). Ja, der heilige Geist stellte die vorhergesagten Ereignisse in der Weissagung in dieselbe Reihenfolge, in der sie in Wirklichkeit geschehen sollten¹²⁰). Deshalb ist es Pflicht eines Christen, in der Schrift wie in der Geschichte die Zeiten und Perioden zu unterscheiden¹²¹). Denn eine richtige Zeitabteilung dient 1. zur richtigen Bestimmung der Erfüllung der Weissagung; 2. zur richtigen Übersetzung und Exegese des „Unterwurffs“ (wie der

117) Bengel, Praef. z. Ordo temp.

118) Ord. temp. Praef.

119) Vitringa, Typ. doct. proph.

120) van Til, Einleitung, Grundregel XIX—XXI.

121) Ebenda S. 204.

Bibeltext bezeichnenderweise genannt wird); 3. zum Verständnis der weislichen Ordnung Gottes; 4. zum Erkennen der Folge und Ordnung der einzelnen Angaben und Geschehnisse¹²²⁾. Eine solche Zeitunterscheidung ist also sehr nötig und gegenüber den Atheisten und Kritikern, gegen die es ja immer der kräftigsten „Beweistümer“ bedarf, geradezu unentbehrlich, denn mit ihrer Hilfe läßt sich in den Weissagungen eine einleuchtende Ordnung, ein System und Plan nachweisen, „gleichwie denn eine jedwede Sache fordert historische Zuvorverkündigungen auf eine historische Ordnung und Beweistum der Lehrstücke“¹²³⁾. Die an der Zeit orientierte Betrachtung der Prophetie tritt dem in der profanen Wissenschaft angewandten Kausalschema als ebenbürtiges wissenschaftliches Arbeitsprinzip gegenüber. Van Til gibt zu, daß die Weissagungen sich für eine pragmatisch interessierte Forschung als wenig ausgiebig erweisen, denn die einzelnen Fakta sind hier „nicht sowohl durch die Kraft der aufeinanderfolgenden Gründe verknüpft“, als „nach Ordnung der Zeit“¹²⁴⁾. Um so wertvoller erscheint die durch Coccejus neu gewonnene Erkenntnis von der Unterscheidung der Perioden zu einer Zeit, da die meisten Leute in Gottes Wort eine Unordnung feststellen zu dürfen glaubten, weil sie keine Verknüpfung pragmatischer Art darin wahrnahmen¹²⁵⁾.

Diese Wertung der Zeit bedeutet für die Auffassung der Geschichte etwas ganz Neues. Für die damalige geschichtliche Forschung kam die Zeit immer nur soweit in Betracht, als sie zu den sogenannten *circumstantiae* eines Geschehens gehörte, genau wie die Örtlichkeit. Zu einer *notitia determinatissima rerum singularium*, als welche Barth. Keckermann die Geschichtswissenschaft schilderte¹²⁶⁾, ist natürlich die genaue Kenntnis von Ort und Zeit des Geschehens erforderlich, und somit können mit Recht Topographie und Chronologie als die beiden Augen der *Historia* bezeichnet werden¹²⁷⁾. Sie sind aber nur Hilfswissenschaften. Die Chronologie dient immer nur der Erfassung eines Einzelfaktums durch die Heraushebung einer Einzelzeit,

122) Ebenda S. 207—212. 123) S. 215. 124) S. 215. 125) S. 214.

126) *De natura et proprietatibus historiae*, Han. 1621, S. 34.

127) Keckermann, a. a. O., S. 6.

eines Zeitpunktes, der als ein Begleitumstand gewertet wird, während für die föderalistische Betrachtungsweise das Ereignis der Begleitumstand der Zeit oder auch das *vehiculum temporis* ist. Dem entspricht die Art, wie die Zeit als Einteilungsprinzip verwendet wurde. *Historiam recte posse partiri*, sagt Keckermann¹²⁸⁾, *id vero plurimum conducit ad eam fructuose legendam et dextre comprehendendam; quin et memoriam historicam imprimis juvat*. Dazu dient die Zeiteinteilung nach Jahren, Jahrzehnten, Jahrhunderten. Noch Jaeger¹²⁹⁾ und Eb. Weismann¹³⁰⁾ halten sich eng an das äußerliche Annalenschema. Sein Wert wird auch in der Folgezeit nie bestritten, obwohl elegantere Darstellungen der Kirchengeschichte, wie die von Mosheim und Pfaff, bestrebt sind, durch Zusammenfassung größerer Zeiträume und durch Charakterisierung der einzelnen Jahrhunderte das Material gefälliger und übersichtlicher zu ordnen. Pseudoföderalisten wie Pfaff, Buddeus, Lange verwenden das Periodenschema aus Gründen der Einteilung, ohne den Coccejanischen Zeitbegriff zu übernehmen.

Das wissenschaftliche Interesse an der Chronologie war seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ständig im Wachsen. Vitringa zitiert in seiner *Hypotyposis* eine ganze Schar von Chronologen, auf deren Arbeit er sich stützt: Funccius, Usser, Petavius, Scaliger, Pagi, Marsham, Pearson, Lloyd, Norisius, Dodwell, Hankius. Eb. Weismann stellt bei der Aufzählung der großen Fortschritte innerhalb der theologischen Wissenschaft des XVII. Jahrhunderts u. a. fest: *ad quos perfectionis numeros deducta est ecclesiae historia et chronologia — restituendo et ordinando tempora!*¹³¹⁾ Und dies Interesse bleibt lebendig bis um die Mitte des XVIII. Jahrhunderts¹³²⁾. Noch 1778 erscheint Johann Georg Franks *Novum systema chronologiae fundamentalis* und Gatterers *Abriß der Chronologie*.

Dieses Interesse dient verschiedenen Tendenzen. Bei Scaliger und Petavius herrschen konfessionell-historische Gesichtspunkte,

128) S. 67. 129) *Hist. eccl. et politica seculi XVII.*

130) *Introductio in memorabilia ecclesiastica historiae sacrae N. T.*

131) *Introductio*, Bd. II, S. 2.

132) Auberlen, *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis*, 3. Aufl., Basel 1874, S. 371.

bei Kepler mathematisch-astronomische, bei Torriellus und Usher bibelwissenschaftliche. Es gibt aber daneben auch eine Richtung, die an der Zeit ein wesentlich religiöses Interesse hat¹³³).

In diesen Bahnen bewegt sich die chronologische Arbeit von Andreas Osiander und seinem Schwiegersohn Joh. Funccius. Der letztere sagt in der Praef. zur Chronologia: quis — vel unicam in Apocalypsi visionem recte explicabit, nisi is qui temporum et historiarum seriem probe tenuerit atque cum iis quae ibi sub imaginibus sunt involuta, diligenter contulerit? Hier geht das Zeitinteresse zusammen mit dem eschatologischen; es ist kein Zufall, daß Funccius auch eine Erklärung der Offenbarung Johannis verfaßt hat¹³⁴). Einen ganz ähnlichen philosophischen Zeitbegriff wie bei den Coccejanern finden wir bei Joh. Jac. Hainlin, einem württembergischen Theologen und Keplerschüler¹³⁵).

Die Periodenteilung kann nicht als eine Spezialität des Coccejanismus angesehen werden. Es war allgemein üblich, das Alte und Neue Testament wie die gesamte Weltgeschichte in Epochen zu teilen, nur ist deren Zahl verschieden; 3, 6, 7, 9 sind die am häufigsten angenommenen Zahlen. Doch sind die von Coccejanern aufgestellten Perioden untereinander ungleich, während sie sonst möglichst gleich lang gemacht werden.

Für die Gewinnung der sieben Zeiten der Kirche aus der Offenbarung Johannis berufen sich die Coccejaner nicht nur auf Joachim von Fiore¹³⁶), sondern auch auf „viele Reformatoren“. Majus, der ja überhaupt der Meinung ist, daß die föderalistischen Prinzipien ihren Ursprung im Luthertum haben und von den Reformierten nur ausgebaut worden seien, verweist für die Einzelheiten der sieben Perioden, die er nur andeutet, auf Luthers Vorrede zur Apokalypse¹³⁷). Van den Honert zählt als Vorgänger des Coccejus in der Periodenabteilung auf¹³⁸):

133) Wie es Melancthon einmal in Versen ausgedrückt hat: C. R. X 629.

134) Frankfurt a. M. 1596.

135) In seinem Buch: Sol temporum sive Chronologia Mystica, Tub. 1646.

136) Vitringa, Typ. doctr. proph. Kap. VII, § 8.

137) Oeconomia temporum, Francof. ad. Moen. 1706/08.

138) Instit. theol. typ. emblem. et proph. S. 426.

Ambrosius Ansbertus, Joachim von Fiore, Robert le Canu (Tractatus vernaculus de festis Israelis), Jacob von dem Paradise, Johannes Sakerides Warmenhousanus. Der letztere wird bei van Til¹³⁹⁾ als Schriftsteller der Reformationszeit neben John Bale aufgeführt.

Viel wichtiger und wirkungsvoller als das Periodenschema, das übrigens schon von Vitringa vernachlässigt wurde und bei Bengel keine Rolle mehr spielt, war der zugrunde liegende Coccejanische Zeitbegriff. Der Weg, auf dem dieser sich in Deutschland Eingang verschaffte, ergab sich nicht so sehr aus der Verknüpfung mit der wissenschaftlichen Chronologie, die durch Vitringa und noch intensiver durch Bengel erfolgte, als aus dem Interesse, das der sogenannte biblische Chiliasmus an ihm nahm. Dieser ist in der Ausprägung, die Bengel ihm gab¹⁴⁰⁾, durch den realistischen Zeitbegriff und durch die wissenschaftliche, sorgfältige Zeitunterscheidung charakterisiert. Es liegt alles daran, daß der in der Prophetie offenbarte, im Zeitenlauf festgelegte Plan Gottes zu einer sichtbaren Erfüllung kommt¹⁴¹⁾. Die Wertung der Zeit als eines von Gott gesetzten festen Rahmens, den die Geschichte erfüllen muß, ehe das Reich Gottes auf Erden offenbar werden kann, unterscheidet diesen „biblischen“ Chiliasmus von dem „wiedertäuferischen, frühzeitigen, rasenden“ Chiliasmus, gegen den der berühmte 17. Artikel der Augustana „ein rechtmäßiges Zeugnis“ enthalte¹⁴²⁾. Der rasende Chiliasmus will an Zeit und Geschichte nicht gebunden sein; zum Wesen des biblischen Chiliasmus gehört es, daß er warten kann. Wo eine Berechnung des jüngsten Tages oder des Anbruchs des tausendjährigen Reiches versucht wird, da geschieht es mit der größten Vorsicht¹⁴³⁾. Vitringa erinnert in seinem Typus doctrinae propheticae an den

139) Einleitung zu den proph. Schriften.

140) Erklärte Offenbarung Johannis, Stuttgart 1740.

141) Phil. Matth. Hahn, Die gute Botschaft, S. 147.

142) Bengel, a. a. O., S. 1114. — Der Art. 17 der Augustana trifft freilich beide, trotz Bengels Bemühungen, das Gegenteil zu erweisen. Vom lutherischen Standpunkt aus gesehen ist der Chiliasmus in jeder Form unbiblisch und setzt an Stelle der gläubigen Naherwartung des Endes das Wissen, entweder auf Grund subjektiver Erleuchtung oder auf Grund scheinbar objektiver Forschung.

143) Wie bei Coccejus, s. Schrenk, a. a. O., S. 234 Anm. 1.

Rat des Coccejus, daß man sich in der Auslegung der Prophe-
tien bescheiden solle. Gulich verzichtet aus modestia auf die Aus-
führung der 7. Weltzeit mit ihrer Ausdeutung auf die Kirchen-
geschichte¹⁴⁴). Bengel sagt in der Vorrede zum Ordo temporum:
Ne putes me de ipso die novissimo determinando laborare; non
potuit haec tractatio expediri, quin passim eo vergere videretur,
sed suo loco se ipsa coercescit. Auch daß er den Anbruch des
Reiches nicht für seine Lebzeiten, sondern erst für 1846 erwartete,
ist bezeichnend. In ähnlicher Weise bescheiden sich Sam. Benj.
Fehre¹⁴⁵) (ein Schüler von Crusius) und Andr. Gottl.
Masch¹⁴⁶). Sehr lesenswert ist, wie Phil. Matth. Hahn¹⁴⁷)
sich mit der Tatsache auseinandersetzt, daß das Ende schon so
oft erwartet und berechnet wurde und doch noch nicht eintrat.
Der Glaube an Gottes festen Zeitplan läßt Enttäuschung nicht
aufkommen und hält ständig die Hoffnung auf Tag und Reich
Christi lebendig¹⁴⁸). In der zweiten Bitte erkennt der Beter
Gottes freies Wohlgefallen „in Ansehung der Stufen und Zeiten
seiner Offenbarung“ an¹⁴⁹). (Das Reich wird als die Stufe der
vollkommenen Offenbarung verstanden.)

Daß eine solche Wertung der Zeit mit dem Fundamentgedan-
ken zusammenstimmt, bedarf nur eines Hinweises. Vor allem
ergibt sich aber aus solchen Gedanken der bisher noch nicht ge-
nügend erkannte Wert des Zeitbegriffes für das Verständnis
der Kirchen- und Reichsauffassung des Coccejus und seiner
Nachfolger. Die Zeit ist es, mit der das Reich, die Idee der
Kirche, verwirklicht wird, indem die Kirche von Periode zu
Periode der Erfüllung der Verheißung entgegengeführt wird.
Innerhalb der Zeitenfolge ist einerseits jede Epoche unmittelbar
zu Gott; das zeigt sich in dem Bestreben der Coccejaner, das
Alte Testament fast mit allen Gütern des Neuen auszustatten¹⁵⁰).
Andererseits erwächst das volle Verständnis für den Sinn und

144) Vgl. auch Lampe, G. d. G. IV, S. 8.

145) In dem kleinen Buch: Muthmaßliche Entdeckung des Zeit-
punkts, in welchem wir, nach der Offenbarung Johannis, jetzt leben.
Frkf. u. Lpzg. 1757.

146) Versuch über die symbolische Offenbarung Gottes in den ver-
schiedenen Verfassungen seines Reiches, Halle 1776, S. 182.

147) Die gute Botschaft, S. 145 ff.

148) Ebenda S. 147.

149) Ebenda S. 114.

150) Coccejus Sa. Th. Kap. 87, § 11.

Wert einer einzelnen Epoche nur aus dem Blick auf das Ganze der Offenbarung und Weissagung und auf die bis zu jener Epoche von Anfang her durchlaufene Entwicklung¹⁵¹). Daraus ergibt sich ein starker geschichtlicher Einschlag im Kirchengedanken, eine positive Wertung der bisherigen Geschichte, das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit den Gliedern der Kirche aller Zeiten und der Sinn für die Besonderheit und Eigenheit jeder Periode.

Die Verbreitung dieser Gedanken und ihr Eindringen in das deutsche Geistesleben geschah auf dem Wege, daß der Coccejanismus in einer wichtigen Gattung der theologischen Literatur, in der Auslegung der Offenbarung Johannis, eine unbestrittene Monopolstellung innerhalb des gesamten Protestantismus sich errang. In Deutschland hat die Auseinandersetzung mit der lutherischen Auslegungsweise sehr bald mit dem Sieg des Coccejanismus geendet: unter den lutherischen Auslegern der Apokalypse, die *Walch* aufzählt¹⁵²), ist nach ca. 1670 kein einziger, der nicht den von Coccejus beschrittenen Weg ginge, wobei nur die Schwärmer wie Petersen sich etwas eigenartiger ausnahmen.

Und man braucht nur einmal die von *Bengel*¹⁵³) aufgezählten Vertreter des zwölfhundertsechzigjährigen Periodus durchzumustern (*Mede*, *Morus*, *Peganius*, *Jurieu*, *Newton*, *Sandhagen*, *Dürer*, *Schweitzer*, *Zeltner*, *Sam. König*, *Scheuermann*, *Abbadie*, *Crinson*, *Driessen*, *Malsch*, *Kohlreiff*, *Stock*), um zu erkennen, daß es sich hier um eine Strömung handelt, die über die Grenzen des Föderalismus weit hinausreicht und den Protestantismus in England, in Deutschland, in Frankreich durchdringt.

2. Die Typologien.

In der Typologie hat der Coccejanismus seine Eigenheiten in einer Weise ausgeprägt, die ebenso wie in der prophetischen Theologie zu einer neuen Geschichtsbetrachtung hinführt¹⁵⁴).

151) Nach diesem Gedanken ist das oben zitierte Buch von *Masch* angelegt. Vgl. die Vorrede.

152) *Bibl. theol. sel.* IV, 760 ff. 153) *Erkl. Off. Joh.* S. 1093—1122.

154) *Lit.-Angabe bei Pfaff*, *Commentatio academica de recta theologiae typicae conformatione*, Tüb. 1723, S. 2 ff. Der beste Wegweiser für die Coccejanische Typologie ist *Jo. vanden Honert*:

Die Typologie als Literaturgattung ist keine barocke Spielerei, es liegt ihr ein ernsthaftes Frömmigkeitsinteresse zugrunde¹⁵⁵). Das gilt für die Lutheraner wie für die Coccejaner. Verschieden ist aber bei beiden das dogmatische Interesse und die exegetische Methode. Die lutherische typologische Wissenschaft, deren Blütezeit um den Anfang des XVII. Jahrhunderts liegt, sucht überall nur die Beziehung auf Christus selbst und hält sich in der Schrift an den *typus innatus*¹⁵⁶). Die Coccejanische dagegen sucht diejenige auf Christus und auf sein Reich und nutzt ausgiebig den *typus illatus*. Die Einseitigkeit der Relation bewirkt in der Exegese der Lutheraner eine prinzipielle Unsicherheit und führt zu einer zersplitternden Betrachtung der Schrift und zu prinziploser Spielerei¹⁵⁷). So erklärt es sich, daß Ende des XVII. und Anfang des XVIII. Jahrhunderts die lutherische Art der Typologie keine neuen Werke mehr hervorbringt, während die Coccejanische das Feld beherrscht¹⁵⁸).

Die Coccejanische Methode für die Typologie verfolgt ein doppeltes Ziel: 1. Die Verknüpfung des Typs mit dem Antityp auf Grund der Überzeugung, daß dies der Absicht des Heiligen Geistes entspricht. 2. Die Verknüpfung der Typen untereinander durch ihre Einordnung in ein festes Zeitschema. Der Einzeltyp ist eine Art der Weissagung, und seine Feststellung im Antityp entspricht der Erfüllung der Weissagung in der Geschichte¹⁵⁹). Deshalb wird Wert gelegt auf die genaue Erforschung des Wortsinnes und der *circumstantiae* des Typs¹⁶⁰) und seine sorgfältige Unterscheidung vom Emblem, von der Parabel, von der prophe-

Institutiones theologiae typicae, emblematicae et propheticae, Lugd. Bat. 1730.

155) v. d. Honert, a. a. O., Praef. und Vorrede des Buchhändlers Joh. Ad. Stock zu der Ausgabe der deutschen Übersetzung von Joh. Biermanns „Moses und Christus“ (Frkf. ad. Moen. 1714).

156) Sal. Glassius, *Phil. sacr. Lib. II*, S. 460. Dazu: Luther in der Vorrede auf das Alte Testament.

157) So in Friedr. Baldwins *Passio Christi Typica*.

158) Das sieht man aus den Literaturangaben der großen typologischen Werke von Joach. Lange und Joh. Jac. Rambach (*Christus in Mose*, Frkf. u. Leipz. 1736).

159) Van den Honert, a. a. O., S. 3.

160) Henr. Hulsius, *De vallibus prophetarum sacris und Figurae temporum*, Amst. 1701, S. 447. — Biermann, Moses und Christus, Vorrede.

tischen Vision, vom Signum und vom Gleichnis¹⁶¹). Die Typen miteinander stellen eine Geschichte, eine Entwicklung vor. Sie sind eine historische Prophetie¹⁶²). Die Typologie ist demnach für die Anwendung eines Zeitschemas besonders geeignet, freilich nur dann, wenn man eine sehr große Zahl von Typen zuläßt. Die Coccejaner sind Methodiker des *typus illatus* und sehen die gesamte alttestamentliche Ökonomie als typisch an für die gesamte neutestamentliche. Das Bedenken, das der typologischen Betrachtungsweise grundsätzlich entgegenzuhalten ist, daß der Typ durch die Beziehung auf den Antityp seinen historischen Eigenwert verliert, verstärkt sich natürlich, wenn diese Entwertung nicht nur eine Einzelercheinung, sondern eine ganze große Geschichte betrifft. Aber gerade dieser Entwicklungsgedanke führt innerhalb der Typologie zu ihrer Zersetzung. Bezieht man die Typen unter sich noch aufeinander statt nur auf Christus, so geht der Typologie das Rückgrat verloren, und das entwicklungsmäßige Schema löst die geschichtliche Wirklichkeit in lauter Beziehungen auf. Die Coccejaner selbst sind sich über die Gefahren ihres Schemas klar¹⁶³): Sobald man Typen der Typen anerkennt, wozu das Periodenschema seiner Natur nach verlockt, kommt man zu der verpönten Praxis eines Origenes und Hugo von St. Victor, „welche alles in Figuren veränderten und die Wahrheit der Geschichte hinwegnahmen“¹⁶⁴).

Grundsätzlich unterscheidet sich die heilsgeschichtliche Typologie des Coccejus von der mystischen eines Poiret in drei Dingen: 1. Poiret¹⁶⁵) lehnt die wissenschaftliche Bibelexegese, die er als untauglichen Konkurrenten der inneren Erleuchtung betrachtet, bewußt ab¹⁶⁶). 2. Er betont den Wert des *spiritus privatus* und der inneren Erleuchtung, während Coccejus davor

161) Van den Honert, a. a. O., S. 17 ff.

162) Henr. Hulsius, a. a. O., S. 457 u. 550.

163) Hulsius (*Figurae temporum* S. 457) stellt fest, daß die drei Gestalten der alttestamentlichen Zeiten von Adam über Mose bis Christus einander ähneln, will sie aber nicht untereinander als Weissagung und Erfüllung, als Anlage und Ausführung auffassen, sondern sie alle erst im Neuen Testament erfüllt wissen.

164) Biermann, Moses und Christus, Vorr.

165) Die göttliche Haushaltung, deutsche Übersetzung, Bernburg, 1737, Bd. 5, S. 59.

166) Poiret, a. a. O., Buch 4, Kap. XIV, § 4, 12, 14, 17—20, 21—24.

warnt¹⁶⁷⁾ und neben die Autorität der Schrift das kirchliche Bekenntnis stellt. Poiret findet ferner das Wesen der göttlichen Offenbarung in ihrer Neuheit, d. h. Absolutheit, Beziehungslosigkeit, Ganzandersheit¹⁶⁸⁾, während Coccejus aus dem Fundamentgedanken eine Geschichte der Offenbarung entwickelt. 3. Es gibt für Poiret nur eine subjektive Heilsgeschichte. Die große Haushaltung Gottes mit der Menschheit ist nur ein Bild für sein Verfahren mit der Einzelseele. Dieser Gedanke ist die Grundlage für die eigenartige Ausgestaltung, die Poiret der Typologie gegeben hat. Er faßt die Sühnopfer des Mosaischen Kults auf als Vorbilder für die Abtötung der *prava concupiscentia*, die durch Christus als den Hohenpriester in dem Tabernakel der Seele vollzogen wird¹⁶⁹⁾. Pfaff wünscht, daß Poiret seine Deutung noch durch die historische ergänzt hätte.

In Deutschland haben solche Halbcoccejaner wie Jaeger, Lange, Rambach, Pfaff in ihren Typologien nicht die reine Coccejanische Methode angewandt. Diese lebte fort in dem Werk von Ph. Fr. Hiller: *System der Vorbilder Jesu Christi im Alten Testament* (Tüb. 1756).

IV. Herder in Bückeburg als Vertreter der offenbarungsgeschichtlichen Theologie.

Eine direkte Beziehung zwischen Herder und den Coccejanern läßt sich nicht feststellen¹⁷⁰⁾. Aber es hat zu Herders Zeit und auch in seinem näheren Bekanntenkreis eine Reihe von bedeutenden Vertretern der heils- und offenbarungsgeschichtlichen Richtung gegeben. Neben den unmittelbaren Nachwirkungen von Crusius und den Vertretern seiner Schule ist vor allem Phil. Matth. Hahn zu nennen mit dem Buche: *Die gute Botschaft vom Königreich Jesu*. Auf Collenbusch und die Hasenkamps weist Schrenk hin. Sie sehen Herder in seiner Bückeburger Zeit als einen der ihren an. 1776 erscheint das Büchlein von Andreas

167) Sa. Th. Cap. III.

168) a. a. O., Buch IV, Kap. 18 § 19.

169) Pfaff, a. a. O., S. 52 ff.

170) Es gibt sogar eine Äußerung von ihm, die zeigt, daß er mit gewissen philosophisch-theologischen Anschauungen des Föderalismus nichts gemein zu haben wünschte: Werke, zit. nach der Suphanschen Ausg. VII, 561.

Gottl. M a s c h: Versuch über die symbolische Offenbarung Gottes in den verschiedenen Verfassungen seines Reiches, das in der Sprache seiner Zeit die bekannten heilsgeschichtlichen Begriffe rein wiedergibt. Die offenbarungsgeschichtliche Richtung fand einen Vertreter in J. J. H e ß, der durch Lavater mit Herder selbst in Fühlung stand. In seinem anerkannt reifsten Werke: „Von dem Reiche Gottes“¹⁷¹⁾ kann man beobachten, wie der Begriff der Geschichte mit dem des Reiches sich durchdringt und dabei neu gestaltet wird. Den „Geist der Geschichte“ zu erfassen, wird als Aufgabe der Schrifttheologie hingestellt. Ein enger Zusammenhang besteht zwischen Natur und Geschichte; er ergibt sich aus der Harmonie von Natur und Offenbarung, von natürlicher und Offenbarungsreligion, die Heß im Vorwort behauptet. Damit hängt zusammen eine Abschwächung des Sündenbegriffs und eine Herabsetzung des Versöhnungswerkes Christi. Bei der rein historischen Ausführung des Reichsgedankens geht Heß in den Bahnen der prophetischen Theologie und achtet auf die realistische Verknüpfung von Prophetie und Geschichte¹⁷²⁾, sowie auf die Planmäßigkeit der Zeitabteilung¹⁷³⁾. —

Auch Lavater und Hamann sind von der offenbarungsgeschichtlichen Strömung erreicht worden. In der Theologie beider spielt der Panchristismus eine Rolle.

Soll nun auch Herder unter diese Vertreter der offenbarungsgeschichtlichen Theologie eingereiht werden¹⁷⁴⁾, so ist vor allem auf den Offenbarungsbegriff dieser Theologie zu achten. Wir sahen, daß in ihr sowohl Schöpfung als Erlösung unter den Gesichtspunkt der Offenbarung rückten. Dabei wurde die Versöhnung zugunsten der Erlösung in den Hintergrund gedrängt. Hiermit ist in doppelter Hinsicht eine Veränderung des reformatorischen Glaubensbegriffes gegeben. 1. Die enge, ja grundlegende Verbindung des Glaubens mit der Rechtfertigungsgewißheit hört auf. Der Glaube richtet sich auf die Offenbarung selbst und ist weiter nichts als Bejahung der Heilsgeschichte, in die der

171) Zürich 1781. 172) I, 379, 368, 392. 173) I, 21 ff. II, 85—87.

174) Wir versuchen dabei, seine Bückeburger Stellung anders zu werten als H. S t e p h a n (Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte, 1905) und M. D o e r n e (Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie, Leipzig 1927) es getan haben.

einzelne sich mit Wissen und Willen einreihet, in der Erkenntnis, daß er wie ein Blatt am Baume ist, gleichsam naturhaft, kraft der Gottebenbildlichkeit, dem Reiche Gottes eingefügt. Das persönliche Element im Glauben ist verstandesmäßiger Assensus. Er ist in der Tat nichts weiter als eine *fides historica* ¹⁷⁵). 2. Obwohl die Coccejaner als Musterbiblizisten angesehen werden, sind doch für ihren Offenbarungsgedanken die Grenzen der Bibel zu eng. Er umfaßt die gesamte Welt- und Kirchengeschichte. Offenbarung und Gotteswort sind also nicht dasselbe: Gott offenbart sich nicht allein im Wort, sondern ebenso in der Geschichte. Damit fällt die Heilsbedeutung des Wortes.

Aus dieser doppelten Veränderung des Glaubensbegriffs entsteht eine Ersetzung des Glaubens durch andere Begriffe: 1. der Offenbarung gegenüber, die in der Geschichte erscheint, gründet sich der Assensus des Menschen nicht auf Glauben, sondern auf Schauen; 2. soweit der Plan Gottes in der Zeit noch nicht vollendet ist, tritt an die Stelle des Glaubens die Hoffnung ¹⁷⁶).

Die Kenntnis dieser Einstellung ist für die Beurteilung von Herders Bückeburger Schriften wichtig. Auch in seinem Offenbarungsbegriff zeigt sich der Unterschied von der reformatorischen Auffassung, obwohl Herder sich an entscheidenden Punkten auf Luther beruft ¹⁷⁷). Wenn Herder z. B. den Tatcharakter der Schöpfungsgeschichte hervorhebt und allegorische Tändelei ablehnt, so ist das freilich in Luthers Sinn; aber schon in der Theorie treibt die Gegenüberstellung von Tat und Allegorie dazu, nicht allein der Wortdeutung, sondern dem Wort überhaupt die Geschichte als Rivalen entgegenzuhalten. Der biblische Realismus verdrängt das Wort, es ist ihm zu geistig, zu ungreifbar, und ob dann die Eingestaltung des Wortes in die Geschichte mittels der Allegorie oder der Typologie geschieht, ist nur ein kleiner Unterschied. Herders Eintreten für die Tatsächlichkeit der Wirkungen Gottes hat ein Doppelgesicht: Ihm liegt 1. an der

175) Vgl. z. B. Lampe, G. d. G., I, 290 ff. 272, 275.

176) Die Abweichung von der reformatorischen Auffassung tritt nicht von Anfang an in dieser Schärfe hervor. Bezeichnend für die noch ungeklärte Situation sind die Sätze bei Lampe, G. d. G. IV, 173—175.

177) Werke, VII, S. 78.

Wirklichkeit der Offenbarung¹⁷⁸⁾, 2. an ihrer Sichtbarkeit¹⁷⁹⁾. Und zwar ist es der zweite Gesichtspunkt, von dem aus wir Herders Offenbarungsbegriff werden verstehen müssen: Die Sichtbarkeit und Sinnlichkeit ist es, die die Wirklichkeit verbürgt.

Daraus erklärt sich die wichtige Rolle, welche bei Herder der Begriff der Anschauung spielt. Um sie ist es ihm bei seinen halb dichterischen, halb theologischen Ausführungen zu tun¹⁸⁰⁾. Den großen Plan, das „Fortgebäude“, den Bau der Menschheitsentwicklung will er als ein Ganzes vor Augen stellen. Vom Schauen geht es zum Glauben, wenn man das überhaupt noch Glauben nennen will. Gottes Offenbarungen an die Menschheit waren keine Predigten, sondern „Samenkörner“¹⁸¹⁾. Offenbarung ist nicht Lehre in der Art eines festen Wortes, sondern sie ist Geschichte, die aus ihrem Zusammenhang gedeutet werden muß.

Bei der Darstellung der Schöpfungsgeschichte faßt Herder den Offenbarungsbegriff so, daß man sowohl an das biblische Wort als an Tatsachenoffenbarung denken kann. Die Ansicht, daß Offenbarung irgendwie an das Wort gebunden ist, findet sich bei Herder vielfach ausgesprochen¹⁸²⁾. Das Wort Gottes ist für den Menschen Speise, davon er lebt¹⁸³⁾. Das Wort ist Leben und Lehre; so sind die Berichte der Bibel als älteste Urkunden zu werten, ohne die wir über Gott und die Bestimmung des Menschen nichts wüßten¹⁸⁴⁾. In den Erläuterungen zum Neuen Testament¹⁸⁵⁾ formuliert Herder folgende Aussage: „Unwürdig sind Glaubenslehren, die nicht auf diesem Grund (Jesus) bauen, philosophieren und denn die Worte der Bibel nur so mitnehmen, daß Offenbarung und sie ewig zweierlei bleiben.“

178) Werke VI, 305: Die Wirklichkeit der Offenbarung ist etwas ganz anderes als ihre Möglichkeit auf Grund philosophischer Beweise.

179) Werke VI, 263: Die ganze Religion in Grund und Wesen ist Tatsache! Geschichte! Auf Zeugnis der Sinne und nicht der Oberkräfte allein. 180) Werke VI, 179, 185, 300, VII, 368—72.

181) Werke VI, 242: Aus einem lebenden Samenkorn der Tatsache, der Geschichte, das ganze schöne Gewächs Gottes! Sein Boden ist Offenbarung! Sein inniger Saft und Kraft ist Glaube! Dazu V, 579.

182) Werke VII, 50: Gott sprach zu Adam: siehe Vatererziehung.

183) VII, 32.

184) VII, 115.

185) VII, 368/72.

Neben dieser Aussagenreihe geht die andere her, in der die allzu straffe Bindung der Offenbarung an das biblische Wort wesentlich gelockert erscheint. Hier bedeutet Offenbarung Erkenntnis, wie sie aus einem Samenkorn der Uroffenbarung¹⁸⁶⁾ durch das Hinzukommen der geschichtlichen Erfahrung Schritt für Schritt, Zeit um Zeit wächst¹⁸⁷⁾ und dabei den Menschen allmählich klarer wird als „Muster der Entwicklung des Menschengeschlechts“¹⁸⁸⁾. Zugleich bedeutet dieser Weg der Offenbarung eine Entwicklung vom Sinnlichen zum Geistigen¹⁸⁹⁾. Alle Wissenschaft, Philosophie und Kunst war ursprünglich Religion, Nachhall der Offenbarung¹⁹⁰⁾. Dabei liefern die sog. Tatoffenbarungen in anschaulichen Bildern, in eindrücklichen Geschehnissen die Bausteine für die Konstituierung von bestimmten religiösen Lehren. Ein solches redendes Offenbarungsgeschehnis ist z. B. die Hinwegnahme Henochs¹⁹¹⁾. So führt die sinnliche, auf Taten und Anschaulichkeiten eingestellte Offenbarung doch wieder zur Lehre, zum System, zum Plan, aber freilich nicht zum Wort im lutherischen Sinn. Herders ganze Geschichtskonzeption entspringt aus der Beschäftigung mit der Bibel und nimmt von da aus in der Geschichte den Gang Gottes (bzw. die Leitung der Vorsehung)¹⁹²⁾ wahr. Aber er entnimmt der Bibel nur den Plan, das Schema, den Typ, das „Riesenvorbild“, das Entwicklungsgesetz, nicht aber inhaltliche Einzelangaben. Das wahrgenommene Schema wird auf die Geschichte übertragen¹⁹³⁾. Offenbarung ist „Aufschluß von Bildung der Menschheit“, also eine Erkenntnisweise, ein System der Anschauung, eine Geschichtsphilosophie, verwendbar zur Kritik aller zeitgenössischen Geschichtsanschauungen, „ein Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts“, auf dem gleichen Boden stehend wie der Rationalismus, der damit bekämpft werden soll. Dasjenige Element, welches die Coccejanische Geschichtsdeutung mit der lutherischen verband, die Beziehung einzelner Weissagungsworte auf geschichtliche Einzeltatsachen, ist bei Herder abgestoßen worden. Die enge Bindung an das Schrift-

186) VI, 287.

187) VII, 168.

188) VII, 99.

189) V, 575, 519; VI, 265.

190) VI, 500.

191) VII, 160.

192) V, 487.

193) VII, 124.

wort ist aufgegeben. Mit dieser Einschränkung lassen sich bei Herder die Spuren der prophetischen Theologie nachweisen. Sie zeigen sich sowohl in der gegenseitigen Durchdringung von Offenbarung und Geschichte als auch in der Anwendung des Zeitemaschemas.

Herder sieht die Aufgabe einer rechten Geschichtsphilosophie darin, daß sie überall die „Folge“, das „Fortgebäude“ des Tempels aufweise, wobei sie mit den Resten der Urzeit anfangen muß¹⁹⁴⁾ und von da fortschreiten bis hin zu den Griechen und Römern und bis zur Gegenwart. Der Plan, den sie aufzeigen soll, ist allein aus der Bibel in einer gewissen Vollständigkeit zu gewinnen. Zugleich aber ist die Geschichte selbst Offenbarung und Weissagung: „Das Buch der Vorgeschichte liegt vor Dir! Mit sieben Siegeln verschlossen: Ein Wunderbuch voll Weissagungen. Auf dich ist das Ende der Tage kommen! Lies¹⁹⁵⁾!“ Herder nimmt also sozusagen Typen der Typen an, jedes geschichtliche Faktum ist Weissagung und Erfüllung zugleich. So kommt es, daß die erste Offenbarung, die ja keimartig alles folgende in sich enthalten muß, mit ganz besonderem Interesse von Herder untersucht und geschildert wird. Nicht allein in der ältesten Urkunde, sondern auch mit großer Liebe in der kleinen Geschichtsphilosophie von 1774¹⁹⁶⁾. Die Uroffenbarung ist nicht allein die Grundlage für die alt- und neutestamentliche Entwicklung, sondern auch für die gesamte Geschichte und Folge der Kulturen und Nationen¹⁹⁷⁾. Ihr Einfluß, im Laufe der Zeiten abgeschwächt, wirkt fort im Christentum, das als ein neues Ferment in den Gärprozeß der romanischen und germanischen Kultur Mischung hineingerät¹⁹⁸⁾. Die Stellung, die Herder in der Entwicklung der Menschheit dem Christentum zuweist, gibt ihm neben der Uroffenbarung keine selbständige Bedeutung¹⁹⁹⁾. Es dient genau wie die Uroffenbarung der Entwicklung der Men-

194) V, 566: Die herrlichsten Reste, Unterweisung des Vaters selbst an seine Kindheit: Offenbarung.

195) V, 562.

196) V, 475 ff. VI, 177, VII, 99 Anm., VI, 303.

197) V, 495, 497.

198) V, 516 ff.

199) Die verschiedenen Wertungen des Christentums: Einerseits V, 519, 573, 586; dagegen V, 536, 555, 579.

schenkräfte durch Offenbarung Gottes²⁰⁰). Die Entwicklung verläuft also geradlinig, ohne Bruch. Dies ist deutlich die Auffassung in Herders kleiner Geschichtsphilosophie, und in der ältesten Urkunde wird schließlich auch Sünde und Tod positiv zu deuten versucht, Gottes Gerichte werden als menschenfreundliche Begebenheiten²⁰¹) aufgefaßt.

Bei der überragenden Bedeutung, welche in Herders theologischer Geschichtskonstruktion die Uroffenbarung hat, ist es nicht schwer, die Ähnlichkeit mit dem Coccejanischen Bundesgedanken festzustellen. Es ist auch keine Frage, daß für Herder das Wort „Bildung“ einen religiös bestimmten Sinn hat und mit Gedanken über die Gottebenbildlichkeit zusammenhängt. „Gottes Meisterwerk, das Menschengeschlecht²⁰²).“ Die Gleichsetzung von Uroffenbarung und Erlösung hat aber auf der anderen Seite den Erfolg, daß die Gesamtentwicklung auch unter dem letzteren Gesichtspunkt restlos verstanden werden kann; und während es einmal so scheint, als sei Christus und das Christentum für die Menschheitsgeschichte von untergeordneter Bedeutung, finden sich bei Herder oft in gleichem Zusammenhang Aussagen, die umgekehrt Jesu eine ganz hervorragende Stellung zuweisen. In Jesu ist das Menschengeschlecht erwählt; es ist ihm in einem Entwurf der Errettung von Gott gegeben²⁰³). Er ist Mittelpunkt und Eckstein des Ganzen, Mittelglied der Berechnung, wonach die ganze Summe geschätzt werden soll²⁰⁴). Sein Reich ist der beherrschende Faktor der gesamten geschichtlichen Entwicklung. Das ergibt sich vor allem aus den Aussagen in Herders Offenbarung des Johannes. Hauptinhalt der Offenbarung ist das Reich Christi²⁰⁵). Das Zeugnis Jesu ist der Geist der Weissagung. Er ists, von dem der allerfüllende, allbelebende Geist ruft und zeuget: in des Name die Entwicklung aller Dinge ruhet: Er das Siegel der Offenbarung Gottes und in uns geprägt Pfand der Allwissenheit und Allvollendung²⁰⁶). Das Reich Gottes ist gleich der Gestalt des himmlischen Königs²⁰⁷). Die Bezeichnungen: Mittelpunkt, Eckstein, Mittelglied der Berechnung,

200) VI, 242.

203) VII, 366.

206) IX, 82.

201) V, 167, dazu VII, 32, 366.

204) VII, 368.

207) IX, 287.

202) VII, 368.

205) IX, 259.

Allerfüllung, Allbelebung, Siegel der Offenbarung, zeigen, daß hier nicht an eine glaubensmäßige persönliche Bindung an Christus zu denken ist. Die Beziehung ruht allein auf der Erkenntnis des großen Geschichtszusammenhangs, in dem Christus das Mittelglied und der Zielpunkt ist.

Daß Herder außer der Uroffenbarung und dem Christentum noch einen dritten Beziehungspunkt der Entwicklung annimmt, zeigt vollends, daß die Struktur seiner Theologie mit der prophetischen übereinstimmt. Das letzte Stadium der Entwicklung wird eine Zeit der vollkommenen Aufklärung sein, des größten der Werke Gottes²⁰⁸⁾. Dieser Glaube gründet sich auf den großen Gesamtplan, der in der bisher geschehenen Entwicklung wahrgenommen wird, und findet sich bestätigt im Zeitschema, das in Herders Geschichtskonstruktion eine große Rolle spielt.

Nur in der Zeitfolge läßt sich die Entwicklung des Entwurfes, der Gang der Uroffenbarung, wahrnehmen²⁰⁹⁾. Aus dem Verfolge entwickelnder Zeiten besteht die Bibel²¹⁰⁾. Die Zeit, die der Einzelne erlebt, ist gleichsam der konkret und greifbar gewordene Plan Gottes²¹¹⁾. So führt von dem Gedanken aus, daß der Einzelne nur Glied eines großen Zusammenhangs ist, in den er handelnd eingreift, ohne doch den letzten Zweck zu verstehen²¹²⁾, eine Linie zu der Vorstellung, daß jede Periode und jedes Individuum unmittelbar zu Gott ist. Die Wertschätzung, die Herder der Patriarchenzeit wie dem Mittelalter angedeihen läßt, erwächst aus seinem Zeitverständnis. Jede Periode hat innerhalb des Gesamtplans ihre eigene Aufgabe und Art. Der Fortschritt ist dabei nicht immanent, sondern hängt an der Zeit. Es kommt immer nur zu einer national, säkular, individuell begrenzten Vollkommenheit. Der Patriarch ist, wozu ihn Gott, Klima, Zeit und Stunde des Weltalters bilden konnten: Patriarch²¹³⁾! So soll man auch das Mittelalter nicht schmähen: Alle seine sogenannten Abgeschmacktheiten mußten vorhergehen, ehe die Reformation entstehen konnte. Auch das Christentum hat in den verschiedenen Perioden seine besondere Gestalt gehabt und

208) V, 573, 534, 579, 532, 575 ff. 573. 209) VII, 368.

210) VI, 242.

211) VI, 244.

212) V, 584.

213) V, 505, 509.

nach Zeiten der Gärung nach und nach seine Aufgabe als Sauerteig an den Nationen erfüllt. Wir finden also den Gedanken des Coccejanismus, daß die Zeit der Maßstab der Geschichte ist, bei Herder wieder.

Der Eindruck, daß Herders Bückeburger Ideen in einem Zusammenhang mit der von den Coccejanern entwickelten Offenbarungsgeschichtlichen Theologie stehen, wird bestätigt und verstärkt durch die Lektüre seiner Auslegung der Offenbarung Johannis.
