

Heiner Faulenbach: Weg und Ziel der Erkenntnis Christi. Eine Untersuchung zur Theologie des Johannes Coccejus (= Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 36). Neukirchen (Neukirchener Verlag) 1973. 248 S., geb. DM 44,-.

Johannes Coccejus (1603–1669), erster großer Vertreter der Föderaltheologie, zählt zu den bedeutendsten Gestalten der reformierten Theologie des 17. Jahrhunderts. Als Bibeltheologe („Scriptuarius“) hat er, vor allem, nachdem die Voetianer zurückgedrängt waren, einen nachhaltigen Einfluß auf den reformierten Pietismus ausgeübt. Erinnert sei hier an die Namen Th. Undereyck und F. A. Lampe.

Gottlob Schrenk hat mit seiner Arbeit: Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus, Gütersloh 1923, vor nunmehr über 50 Jahren die bis heute maßgebliche Untersuchung der Theologie des Coccejus geleistet und darin „Bund“ und „Reich Gottes“ als die beiden Brennpunkte der Theologie des Coccejus herausgestellt. Alles, was seitdem an Untersuchungen zur coccejanischen Theologie erschienen ist, hat entweder die Ergebnisse Schrenks übernommen oder sich mit darüber hinausgehenden Spezialfragen beschäftigt. Um so mehr ist es zu begrüßen, wenn in der hier vorliegenden Bonner Habilitationsschrift von Heiner Faulenbach Schrenks Position kritisch überprüft wird.

Wie aus der Einleitung ersichtlich, will sich Verf. auf die Frage konzentrieren, wie Coccejus Lage und Aufgabe des Christen zeichnet. So begnügt er sich mit dem Aufzeigen einiger Aspekte der theologiegeschichtlichen Entwicklung der Begriffe „Reich“ und „Bund“, um sich dann im ersten Kapitel der „Erkenntnis des Glaubens“ zuzuwenden (S. 28 ff.). Hier wird auf das weitgehende Desinteresse des Coccejus an den philosophisch-ontologischen Fragestellungen seiner Zeit hingewiesen. Statt den augustinisch-thomistischen Erkenntnisgrundsatz und das daraus entwickelte zweistufige Schema zu übernehmen, habe Coccejus seinen Erkenntnisbegriff in der Trinitätslehre verankert. Nicht so, als ob der gefallene, natürliche Mensch zu überhaupt keiner Gottesvorstellung kommen könne, doch über einen allgemein philosophischen Gottesbegriff, „esse Deum“, könne eine solche Vorstellung nicht hinausgehen. Rechte Gotteserkenntnis sei nur unter der Anleitung des Heiligen Geistes in Christus möglich. Eine solche in der Christologie begründete Erkenntnislehre habe zur Folge, daß auch Gottes- und Trinitätslehre nur im engen Zusammenhang mit der Christologie dargestellt werden könnten. Verf. verweist in diesem Zusammenhang auf den Glaubensbegriff des Amesius und dessen Gleichsetzung von Leben und Erkenntnis, die für Coccejus und seine Schüler eine wichtige Rolle spiele. Denn auch für Coccejus vollziehe sich die Erkenntnis Gottes in Christus nicht abstrakt, sondern sichtbar in dem Erkennenden. Voraussetzung dazu aber sei die Rechtfertigung, denn nur dem Menschen, der aus der Schrift seine Sünde und Rechtfertigung erkannt habe, sei Erkenntnis Gottes möglich. Die sich daraus ergebende Frage, ob nicht Glaube und Erkenntnis für Coccejus synonym seien, beantwortet Verf. positiv. Bemerkenswert sei dabei die Beibehaltung des Perseveranzgedankens bei Coccejus. Der Glaubende habe die Gewißheit des Heils und könne an gewissen Merkmalen seine Erwählung erkennen. Im folgenden Kapitel „Das Schriftverständnis“ wendet sich Verf. dann der Schriftlehre zu (S. 45 ff.). Schrift- und Glaubenslehre würden sich bei Coccejus gegenseitig bedingen. Aus dem Offenbarungswort komme der Glaube, der wiederum die Schrift als Offenbarung erkläre. Bei dieser gegenseitigen Abhängigkeit könne es für den glaubenden Leser keine objektive Schriftbetrachtung geben. Auch müsse das Wort Gottes die einzige Grundlage der Theologie bleiben. Im Gegensatz zu seinen orthodoxen theologischen Zeitgenossen habe sich Coccejus nicht um eine rationale Begründung für die oberste Autorität bemüht und gar nicht erst versucht, Vernunft als Fundament des Glaubens zu sichern. Für ihn gebe es nur einen Weg zum Verständnis der Schrift: Christus. Schrenk gegenüber erhebt Verf. in diesem Zusammenhang den Vorwurf, dieser habe in seiner Darstellung der coccejanischen Erkenntnislehre und des Schriftverständnisses zu einseitig heilsgeschichtlich, auf Reich und Bund bezogen, argumentiert, anstatt die Christologie zum Ausgangspunkt für Erkenntnislehre und Schriftverständnis zu machen (s. S. 58 ff.).



Zum Schriftverständnis gehört für das Barockzeitalter der Gebrauch von Emblemen. Auch Coccejus hat darauf nicht verzichtet und so ist der Exkurs des Verf. über „Geistliche Bilder in der Schrift“ (S. 66 ff.) zu begrüßen, auch das beigefügte gute Bildmaterial. Verf. weist darauf hin, daß sich Coccejus auch diesem Thema als Exeget zuwendet. Seine Grundregel sei dabei, daß es in allen rätselhaften Stellen, Metaphern oder Bildern nur um Jesus Christus gehen könne.

Der, vom Verf. bereits vorher erwähnte, coccejanische Grundsatz, daß die Schrift einzige Grundlage aller theologischen Lehre sei, findet seine Entfaltung im Kapitel „Die Schrift als Grundlage theologischer Lehre“ (S. 80 ff.). Dogmatik sei für Coccejus Schriftforschung. Die Schrift sei Gotteslehre, Christologie und Soteriologie, sie lege sich selbst aus. Von daher wende sich Coccejus gegen philosophische Methoden der Auslegung, ohne das freilich zu differenzieren. Die in der Schrift gewonnene Wahrheit führe zur Gerechtigkeit in Christus, sie sei nicht als intellektuelles Erkennen zu umschreiben, sondern bleibe unlöslich verbunden mit der Liebe zu anderen Menschen. Auf Grund dieses unlöslichen Zusammenhanges von Erkenntnis Christi und Bruderliebe sei es verständlich, warum Coccejus die Theologie in der Nachfolge des Amesius als praktische Wissenschaft ansehe. Biblische Theologie ziele für ihn ab auf eine praktische Betätigung des Glaubens auf Erden im Rückblick auf die Schrift. Dem Verf. ist zuzustimmen, wenn er darauf hinweist, daß diese Ausrichtung der Theologie auf praktische Frömmigkeit für die geschichtliche Wirkung des Coccejus entscheidend geworden ist, weniger das föderaltheologische System, zumal dieses bei seinen Schülern erhebliche Abwandlungen erfahren hat (s. S. 85).

Bei aller Ausrichtung auf die Schrift habe Coccejus dennoch nicht auf die protestantische Lehrtradition und ihre scholastischen Elemente ganz verzichtet. Das zeige sich bei der Gotteslehre, freilich soteriologisch ausgerichtet, der der Verf. ein eigenes Kapitel widmet, „Die soteriologische Ausrichtung der Gotteslehre“ (S. 89 ff.). Zwar sei auch bei der Gotteslehre wieder die Schrift die Basis, doch übernehme Coccejus platonische und aristotelische Vorstellungen, von deren Übereinstimmung mit der Schrift er überzeugt sei, um auf diese Weise eine für den Wissenschaftsbegriff seiner Zeit unanfechtbare Grundlage zu haben und dem Vorwurf der Spekulation auszuweichen. Entscheidend aber sei, daß der Schwerpunkt auf der soteriologischen Auslegung liege, auf der Darstellung des Willens und des Handelns der Trinität. Der Wille Gottes werde verstanden als eine innertrinitarische Abmachung, darauf abgestellt, daß nach dem Sündenfall der Sünder Gott als seinen Gott anerkenne, Gottes Wille als Rechtfertigungswille. Die Erkenntnis dieses Willens sei nur in Christus möglich. In Übereinstimmung mit der reformierten Tradition gehöre es auch für Coccejus zum Wesen Gottes, daß dieser Wille unwandelbar sei, so daß der Mensch durchaus aus der Schrift Konstanz und Gewisheit der Urteile Gottes ableiten könne.

Wenn Verf. an diese seine Ausführungen zur Gotteslehre nun „Die Lehre vom Gnadenhandeln Gottes nach den beiden systematischen Hauptschriften“ anschließt (S. 102 ff.), so ist das konsequent, denn die „Summa doctrinae de foedere et testamento Dei“ setzt die Gottes- und Trinitätslehre voraus. Die Berechtigung, in diesem Zusammenhang auch die spätere „Summa theologiae ex scripturis repetita“ von 1662 gleich mitzubehandeln, ergibt sich für den Verf. aus der Tatsache, daß die „Summa theologiae“ bereits von den Zeitgenossen des Coccejus als notwendige Ergänzung zur „Summa doctrinae“ empfunden und gefordert worden ist (s. S. 102).

Schrenk hatte gegen die „Summa theologiae“ den Vorwurf erhoben, sie bringe „eine unsystematische Verquickung von heilsgeschichtlichem Aufriß und Lokalmethode . . . Die Summa zeigt, daß die systematische Kraft des Verfassers nicht ausreiche, durch die heilsgeschichtliche Neuerung die Dogmatik wirklich umzugestalten“ (Schrenk a.a.O. 83 A2). Um diesen Vorwurf zu widerlegen, gibt Verf. zunächst die Leitgedanken beider Schriften wieder, um dann als Ergebnis die Interpretation Schrenks weitgehend abzulehnen. Es sei eine der Schwächen der Darstellung Schrenks, daß er die „Summa theologiae“ vorwiegend zum Ausgangspunkt



seiner Coccejus-Sicht gemacht habe, da dabei der theologisch-christologische Grundzug der Foederaltheologie zu kurz gekommen sei. Schrenk habe die Lehre vom Bund innerhalb der Theologie des Coccejus zu sehr in den Vordergrund gerückt, ohne zu berücksichtigen, daß sie bei Coccejus nur eine Seite der Gotteslehre darstelle, während das andere Thema der beiden Hauptwerke, nämlich das Ziel Gottes, den Menschen zur Vollkommenheit zu führen, zu wenig berücksichtigt worden sei.

Auch in dem folgenden Kapitel „Der Bund als Form des Heilshandelns Gottes“ (S. 146 ff.) stellt Verf. weitere kritische Fragen an die Gesamtinterpretation Schrenks. Für Schrenk finde sich bei Coccejus zum ersten Mal in der protestantischen Theologie der Entwurf einer umfassenden Reichssystematik. Reich und Bund seien für Schrenk die Leitlinien innerhalb der Theologie des Coccejus, die als geschichtliche Größen einem Entwicklungsgesetz unterliegen würden, das der Schrift zu entnehmen sei. Verf. lehnt diese Interpretation Schrenks ab. Er vermag keine innerweltliche heilsgeschichtliche Entwicklungslinie zu ziehen, so fehlt auch im Sachregister das Stichwort „Heilsgeschichte“. Während Schrenk bei Coccejus einen einheitlichen Geschichtsprozeß von der Schöpfung bis zum Eschaton aufzeige, bei der sich der Gnadenbund im umgekehrten Verhältnis zum stufenweise aufgehobenen Werkbund entwickle, weist Verf. demgegenüber darauf hin, daß die einzelnen „abrogationes“ sich nicht auf „eine innerweltliche, vom Glauben nachzeichenbare heilsgeschichtliche Entwicklungslinie beziehen, sondern sie sind als Gnadenhandlungen Gottes jeweils neuer Einbruch der Transzendenz in den Bereich geschichtlicher, nicht entwickelter, sondern neu gestalteter und geschaffener Wirklichkeit aus dem göttlichen ‚ordo‘ des Dekretes“ (S. 154).

Die Kritik an Schrenk wird fortgesetzt im anschließenden Kapitel „Die Sach-einheit von Bund, Reich und Kirche“ (S. 156 ff.). Für den Verf. gibt es keinen Grund, den Bundesgedanken aus dem Mittelpunkt des coccejanischen Systems zu verdrängen oder durch den Reichsgedanken zu ersetzen oder sie verschieden zuzuordnen, den Bund der Heilsgeschichte, den Reichsbegriff der Ewigkeit Gottes. „Der Bund ist stets die Form, in der das Reich Gottes errichtet wird“ (S. 159). So lehnt es Verf. auch ab, Prioritäten für den Ablauf zu setzen, Bund, Reich und Kirche kennzeichneten bei Coccejus nur die Gemeinschaftsbezüge, in denen der einzelne nach Gottes Willen stehe.

Die Interpretation Schrenks, Coccejus habe in das theologische Denken seiner Zeit Bewegung gebracht durch die Einführung einer heilsgeschichtlichen Dimension, die als heilsgeschichtlicher Entwicklungsvorgang zu werten sei, nimmt Verf. erneut in dem Kapitel „Bemerkungen zur coccejanischen Geschichtsschau“ auf (S. 161 ff.), um sie abermals abzulehnen. Statt Heilsgeschichte setzt Verf. lieber „Vermittlung der ewigen Gnade Gottes an den zeitlichen Menschen“ (S. 166), weil es besser die Durchführung des göttlichen Dekrets über Anknüpfung und Errichtung des Gnadenbundes ausdrücke. Verf. lehnt es ab, Coccejus als Wegbereiter eines neuzeitlichen Geschichtsbegriffes zu sehen und weist darauf hin, daß das Interesse für Geschichte und ihre geschichtsphilosophische Erfassung erst nach Coccejus in der Foederaltheologie zu Tage getreten sei. Die coccejanische Theologie dagegen sei apokalyptisch, ohne den Gedanken einer geschichtlichen Entwicklung, konzipiert. Immanente Weltgesetze lehne Coccejus für die Geschichtsbetrachtung ab, alle geschichtliche Wirklichkeit erfahre bei ihm ihre Deutung als Durchführung des ewigen Willen Gottes. Das transzendente Dekret sei in Jesus Christus ein geschichtlich fixierbares geworden, erfäßbar in der geschichtlichen Wirklichkeit eines jeden Christen.

„Über die Aussageziele des coccejanischen Lehrsystems“ (S. 179 ff.), so hat Verf. das anschließende Kapitel überschrieben, in dem er vor allem die über das Zeitalter des Orthodoxie hinaus in die Zukunft weiterführenden Linien aufzeigt. Verf. weist hin auf die Ausrichtung des Coccejus auf eine pragmatische Exegese, deren Nutzen die Förderung des christlichen Lebens sei. Für Coccejus sei die Schrift nicht nur eine Fundstelle von „dicta probantia“, sondern der pneumatisch gefaßte Grund, aus dem der Glaube ohne Formulierung eines Dogmas alle Erkenntnisse für Glauben



und Lehre gewinne. Coccejus verstehe alle theologische Lehre als Reden und Ermahnung der Kirche „ad quaerendum Deum et verbum ejus“ (S. 181). Durch alle Teile der Schrift hindurch teile Gott dem Menschen seinen Bund mit. Er wolle dem Menschen in seiner Gnade begegnen, um sich in ihm selber zu verherrlichen, das sei der Grund, auf den bei Coccejus alle Lehraussagen hin ausgerichtet seien. Diesen Grund zu erfassen, sei nur durch Jesus Christus möglich. Alle Lehre könne nur aus dem Glauben an Jesus Christus fließen. Verf. stellt fest, daß hier eine Umkehrung des dekretistischen Denkens der Orthodoxie vorliege, die deduktiv, mit scholastischer Logik vorgehe. Mit dem hermeneutischen Grundsatz der Auslegung von Christus her bestehe dennoch auch bei Coccejus die einheitliche Ausrichtung aller Lehrstücke.

Im Schlußkapitel „Über das coccejanische Verständnis der Aufgaben eines Wiedergeborenen“ (S. 197 ff.) zeigt Verf. die programmatische Ausrichtung des Coccejus auf die „philologia sacra“ hin auf, als eine Pflicht, die von Geistlichen und Laien zu bewältigen sei. Zwar in der Tradition des zeitgenössischen Späthumanismus stehend, diene für Coccejus jedoch die Philologie, wie die Theologie, der Stärkung von „pietas“. Was das Verhältnis Glaube - Werke betrifft, so weist Verf. auf die bei Coccejus schon vorhandene Problematik des „syllogismus practicus“ hin, deren Umkehrschluß auch bei Coccejus der Tendenz nach vorhanden sei.

In einer „Schlußbemerkung“ (S. 231 ff.) faßt Verf. die Ergebnisse seiner Arbeit dann kurz zusammen: Dogmatische Lehren würden bei Coccejus zum Bekenntnis. Glaube und Wandel des Christen seien bei ihm ein ganzheitliches Geschehen, für das der Bundesgedanke das Denkmodell sei. Die Schrift sei ihm der Schatz der Weisungen Gottes für seine Erwählten.

Man wird bei der Coccejus-Forschung auch in Zukunft nicht auf die Arbeit Schrenks verzichten können, bei aller kritischen Distanz. Doch das zu bewirken, ist wohl nicht die Absicht des Verf. gewesen. Er will diese seine Habilitationsschrift als eine historisch-systematische Untersuchung zur Theologie des Coccejus verstanden wissen, die nicht die Absicht verfolgt, das ganze dogmatische System des Coccejus nachzuzeichnen. Auf Grund seines ungemein gründlichen Quellenstudiums ist es dem Verf. gelungen, die kritischen Stellen bei Schrenk aufzuzeigen, doch ist er nicht bei der Auseinandersetzung mit Schrenk stehengeblieben, sondern hat ein eigenes Verständnis der Theologie des Coccejus entfaltet, orientiert an der christologischen Gesamtausrichtung bei Coccejus. Gewünscht hätte man sich nur eine etwas leichter lesbare Art der Darstellung und den Verzicht auf umständliche Wiederholungen. Dem Wunsch des Verf., daß weitere Untersuchungen folgen mögen, kann man nur zustimmen. Das gilt auch für die anderen im Vorwort geäußerten desiderata nach einer Untersuchung über die Nachwirkungen der coccejanischen Theologie bei seinen Schülern und Freunden und nach einer Coccejus-Biographie. Beides würde umfangreiche Vorstudien erfordern. Hier liegt noch ein weites Feld, von dem man nur hoffen kann, daß es im Interesse der Erforschung des reformierten Pietismus bald in Angriff genommen werden wird. Die Arbeit von Faulenbach ist ein guter und notwendiger Schritt in diese Richtung.

Bochum

W. P. Schneemelcher

August Langen: Der Wortschatz des deutschen Pietismus. Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1968 (2. ergänzte Aufl.). 526 S., geb. DM 48,-.

Zuerst 1954 erschienen, erfuhr das vorliegende Werk eine wohlverdiente zweite Auflage. Diese unterscheidet sich von der ersten durch Hinzufügung von „Vorwort und Literaturbericht zur zweiten Auflage“ (XI bis XLVIII). Alles übrige ist Abdruck der ersten Auflage. Damit sind beide Auflagen in der eigentlichen Substanz des Werkes seitengleich. In der Einleitung wird über „Forschungsstand, Probleme, Methode“ berichtet (1–20). Den Hauptteil bildet „Der Wortschatz des deutschen Pietismus in systematischer Anordnung“ (20–375). Einer „Zusammenfassung der Ergebnisse“ (376–389) folgt dann abschließend die „Geschichtliche Einordnung“ der