

Der Begriff der ΠΙΣΤΙΣ im Neuen Testamente.

Einleitung.

Χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστήσασθαι·
πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσεργόμενον τῷ
θεῷ ὅτι ἐστὶν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν
μισθαποδοτῆς γίνεται. Hebr. 11, 6.

Es giebt in der christlichen Welt wohl kaum ein Wort, mit dem seit den ältesten Zeiten ein grösserer Missbrauch getrieben worden ist und noch heute getrieben wird, als mit dem Worte Glauben. Schon der ehrwürdige Apostel Jacobus, des Herrn Bruder, der langjährige gerechte Vorsteher der Muttergemeinde zu Jerusalem, sah sich genöthigt zu protestiren gegen diesen Missbrauch.¹⁾ Und doch war zu seiner Zeit das Christenthum noch durchaus Leben und nicht Lehre; und doch wirkte zu seiner Zeit noch der grosse Heidenapostel, dessen ganzes Leben beredtes Zeugniß ablegt von der weltumgestaltenden Macht des wahren Glaubens, dessen Briefen die christliche Kirche es verdankt, dass ihr der rechte Begriff der πίστις und mit ihm die Möglichkeit immer wieder erneuter Verjüngung nimmermehr verloren gehen kann, und dessen Predigt gewiss nichts anderes war als eine Bethätigung der in ihm lebenden Glaubenskraft, oder, wie er selbst sagt²⁾, eine „ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως, ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ“, eine Aeusserung der in ihm lebenden Geistesmacht zur Bewirkung eines Glaubens, der nicht auf menschlicher Weisheit beruhte, sondern auf Gottes Kraft.

Als nun aber die ersten Verkündiger des Evangeliums aus dem Leben geschieden waren, und als im Kampfe mit Häretikern und Heiden die Christen immer mehr der Eigenthümlichkeit ihrer Weltanschauung als einer besonderen religiösen Lehre sich bewusst wurden, ganz besonders aber als mit dem Uebertritte der römischen Imperatoren der Druck aufhörte, der bisher die äussere Entwicklung der christlichen Kirche gehemmt hatte, und sehr viele Heiden zu ihr übertraten, die in der Taufe keineswegs ein Bad der religiös-sittlichen Wiedergeburt, sondern nur ein neues Mittel zur Erlangung weltlichen Einflusses und weltlicher Macht erblickten: da sank auch der Glaubensbegriff von seiner Höhe immer mehr herunter und bezeichnete nicht mehr wesentlich die Grundlage aller religiös-sittlichen Gesinnung, sondern lediglich die Zustimmung zur Kirchenlehre oder die rein äusserliche Anerkennung des Glaubensbekenntnisses. Einen wahrhaft erschreckenden Grad hat diese

¹⁾ S. Jak. 2, 14—26.

²⁾ 1 Cor. 2, 4 f.

Veräusserlichung des Glaubensbegriffs bereits am Ende des fünften Jahrhunderts gewiss mit in Folge der zahllosen vorangegangenen dogmatischen Streitigkeiten erreicht, wie dies die Erklärungen des berühmten sogenannten Athanasianischen Symbolums nur allzudeutlich beweisen. Besteht doch nach diesem Glaubensbekenntniss die „fides catholica“ einfach in der Zustimmung zu den haarspaltenden theologischen Satzungen über die Trinität und die Person Christi, von welcher Zustimmung durch einen unseligen Paralogismus die Seligkeit abhängig gemacht wird.³⁾ Von Paulus bis zum Athanasianum, welch ein Abstand!

Und das Mittelalter glitt auf der abschüssigen Bahn der Veräusserlichung des Glaubensbegriffes immer tiefer hinab, bis das opus operatum schliesslich alle und jede Innerlichkeit aus der Religion zu verdrängen drohte. Da aber erwachte das germanische Gewissen, und Luther, nach Paulus der grösste religiöse Charakter, den die Kirche hervorgebracht hat, und mit Luther die ganze germanische Welt erhob sich zu mächtiger und erfolgreicher Reaktion gegen die Werkheiligkeit und äusserliche Gläubigkeit, so dass selbst die Väter von Trident sich genöthigt sahen, zwar nicht der Wahrheit die Ehre zu geben, aber doch die Lehre zu verdammen, dass der blosse Glaube, d. h. die blosse Zustimmung zur Kirchenlehre, den Menschen vor Gott rechtfertige. Für die Praxis des kirchlichen Lebens war dadurch bei der gefissentlichen Verleugnung des Principis der Glaubensgerechtigkeit freilich wenig gewonnen. Und es ist seit den Zeiten des Tridentinums in der römischen Kirche eher schlimmer als besser geworden. Selbst von der Zustimmung zu den Dogmen allermodernsten Zuschnittes und Datums macht man heute in ihr die Zugehörigkeit zur Kirche, d. h. nach der bequemen römischen Anschauung die Seligkeit abhängig. So erklärte neuerdings der bekannte Londoner Erzbischof Manning, gewiss auch neben der unfehlbaren Centralsonne in Rom ein nicht zu verachtendes Kirchenlicht: „Ereignisse, welche unglücklicher Weise nur zu allgemein bekannt sind (es ist eine öffentliche Erklärung Lord Acton's gemeint), bewegen mich, auf dass die Gläubigen nicht durch Wort oder Beispiel einiger Personen, welche immer noch sich Katholiken nennen, irre geleitet werden, hiermit kundzuthun, dass jeder, der nicht in seinem Herzen die Lehre von der unbefleckten Empfängniss und die Lehre von der Unfehlbarkeit des Statthalters Christi, wie solche von der höchsten Autorität der Kirche festgesetzt wurden, glaubt, dadurch von selbst aufhört Katholik zu sein.“

Auch der evangelischen Kirche wurde, obwohl sie das „sola fide“, das Fundament, auf dem sie ruht, niemals verleugnet hat, dennoch das Schicksal nicht erspart, in den Zeiten übereifriger Streitbarkeit die Glaubenslehre über alle Gebühr in den Vordergrund zu rücken und dafür das Glaubensleben mehr als billig zu vernachlässigen. Aber die gesunde Reaction des Pietismus betonte nicht ohne dauernden Erfolg, dass die rechte Gläubigkeit mehr werth sei als die Rechtgläubigkeit.

Und was soll ich sagen von der heutigen Zeit, von den Kämpfen der Gegenwart? Auf der einen Seite sehen wir da eine Wissenschaft, der im Taumel über ihre grossen Erfolge auf dem Gebiete der Natur alle philosophische Besonnenheit immer mehr abhanden

³⁾ Der Anfang dieses Symbols lautet: „Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem: quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit. Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas neque substantiam separantes.“ etc.

zu kommen scheint, so dass selbst ein bedeutender Forscher⁴⁾, der es wagt von „Grenzen“ des Naturerkennens zu reden, in gewissen Kreisen wie ein Verräther der eleusinischen Mysterien angesehen wird. Wozu im neunzehnten Jahrhundert noch von Glauben reden, da wir es ja im Wissen schon „so herrlich weit gebracht“. Das höhnische „Ja wohl, bis an die Sterne weit“! überhört man gar zu gern, und was wir heute noch nicht wissen, das werden wir ganz sicher nächstens ergründen, wenn wir nur erst im Stande sind den homunculus zu fabriciren! Und diesem aufgeblähten Wissensdünkel gegenüber gewahren wir ein greisenhaftes Sichanklammern an die Formeln des sechzehnten Jahrhunderts, als ob das Wort seine Wahrheit verloren hätte, dass der Buchstabe tödtet und nur der Geist lebendig macht. Wahrlich, wenn die Ankunft des jüngsten Tages allein von dem Eintreten „kräftiger Irrthümer“ abhängig wäre, dann möchte er nicht mehr allzufern sein! Wie sind nun diese scheinbar unversöhnlichen Gegensätze zu vereinigen? Ich weiss es nicht. Aber das weiss ich wohl, dass in unserer evangelischen Kirche keine Veränderung von Segen sein wird, wenn sie nicht beruht auf dem Grunde des festen prophetischen Wortes, das mit aller Gewissenhaftigkeit zu erforschen die heilige Schrift selbst uns anweist.

Wenn es der folgenden Untersuchung gelingen möchte, auch nur bei diesem oder jenem über den, wie aus dem Gesagten erhellt, für das christliche Leben so überaus wichtigen Begriff der πίστις einige Klarheit zu verbreiten, so würde der höchste Wunsch des Verfassers erfüllt sein.

Eintheilung des Begriffs.

In divinis litteris multiplex
est fidei significatio.
Catechismus Rom.

Mit vorstehender Erklärung hat der Catechismus Romanus einmal vollkommen Recht. Denn abgesehen von derjenigen Art des philosophischen Glaubens, den man den sinnlichen genannt hat, weil er uns die Existenz der sinnlichen Welt gewährleistet, und abgesehen von der sogenannten „fides implicita“, die man populär auch Köhlerglauben⁵⁾ zu nennen pflegt, kommen im Neuen Testamente alle möglichen Arten des Glaubens vor.

Zunächst kennt schon das Neue Testament zwei entgegengesetzte Arten der πίστις, indem das Wort sowohl das Verhalten des gläubigen Subjectes als auch das geglaubte Objekt bezeichnet. Wir hätten demnach im Neuen Testamente die „fides quae creditur“ von der „fides qua creditur“, d. h. den objektiven vom subjektiven Glauben zu unterscheiden. Die erstere Bedeutung ist aus der zweiten abgeleitet und daher nothwendig die jüngere. Es ist daher kein Wunder, dass sie in dem grössten Theile der älteren Schriften des Neuen Testaments gar nicht, in einigen wenigen nur sehr vereinzelt vorkommt. Gewiss eine sehr natürliche Erscheinung, die aber deshalb nicht weniger bemerkenswerth ist, obwohl sie meines Wissens bisher noch von niemand bemerkt worden ist.

⁴⁾ Du Bois-Reymond in seiner Abhandlung „Ueber die Grenzen des Naturerkennens“.

⁵⁾ Der Name wird erklärt durch die spasshafte Anekdote: Der Teufel katechisirte einen Köhler und führte ihn dabei durch die Frage in Versuchung, was er denn glaube. Der Köhler antwortete: Ich glaube, was die Kirche glaubt. — Und was glaubt denn die Kirche? — Die Kirche glaubt, was ich glaube. — So wurde der Teufel abgewiesen durch die Einfalt.

Der subjektive Glaube, die πίστις im eigentlichen ursprünglichen Sinne des Wortes, zerfällt im Neuen Testamente wieder in drei Hauptspecies, nämlich 1) die fides generalis, namentlich die fides historica, 2) die fiducia und 3) die fides specialis oder salvifica. Die fiducia, in welcher Bedeutung die πίστις namentlich in den synoptischen Evangelien eine so wichtige Rolle spielt, steht als bindendes Glied zwischen der fides generalis und der fides salvifica in der Mitte. Sie ist ohne Zweifel aus der fides historica abgeleitet, ist aber auch in der fides salvifica als wesentliches Moment enthalten, so dass wir sie schon deshalb gewissermassen als vermittelnden Uebergang von dem einfachen, kalten, für das religiöse Verhalten des Menschen fast gleichgültigen Fürwahrhalten zu der hohen, geheimnissvollen, ich möchte fast sagen mystischen Bedeutung der πίστις, wonach sie die subjektive Bedingung der Rechtfertigung des Sünders vor Gott ist, gewiss mit Recht in die Mitte zwischen diese beiden Pole des subjektiven Glaubens gestellt haben.

Versuchen wir es nun in der angegebenen Ordnung, indem wir seiner geringeren Wichtigkeit wegen den objektiven Glauben voranstellen, die verschiedenen Erscheinungen der πίστις im Neuen Testamente näher darzulegen und unsere bisher mehr angedeuteten als scharf und genau ausgesprochenen Behauptungen im Einzelnen näher zu begründen.

I.

Der objektive Glaube oder die fides quae creditur.

ὑμεῖς δὲ, ἀγαπητοί, ἐποικοδο-
μοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἀγαπῶντι
ὑμῶν πίστει. Jud. V. 20.

Für die neubekehrten Juden und Proselyten war der Unterschied zwischen ihren bisherigen religiösen Anschauungen und den neugewonnenen Ueberzeugungen ein verhältnissmässig geringer, da ja die ganze christliche Weltanschauung auf alttestamentlichem Boden erwachsen ist. Wenn der neubekehrte Jude nur von ganzem Herzen glaubte, dass Jesus der verheissene Messias sei, so konnte er in die christliche Gemeinde aufgenommen werden.⁶⁾ Wenn also trotz dieses geringen Unterschiedes, das christliche Bewusstsein der Neubekehrten die Form eines Glaubensbekenntnisses annahm, so war dasselbe zunächst gewiss immer von primitivster Kürze und Einfachheit. Ganz anders gestaltete sich die Sache bei der Bekehrung der Heiden. Der Polytheismus der Volksreligionen widersprach der ganzen Grundlage aller christlichen religiösen Vorstellung so sehr, und war dabei mit dem gesammten Ideenkreise der Heiden so innig verwachsen, dass irgend eine Art von christlichem Glaubensbekenntniss Seitens der Competenten nothwendig verlangt werden musste. Die bekannte Sage von der Entstehung des apostolischen Symbolums⁷⁾ hat daher eine gewisse innere Berechtigung, wenn auch das Glaubensbekenntniss in der Form, in welcher es uns über-

⁶⁾ cf. Act 8, 37. Die Stelle ist freilich schlecht bezeugt, aber doch jedenfalls sehr alt, so dass sie für unseren Zweck eben so viel leistet, als wenn sie echt wäre.

⁷⁾ Jeder von den zwölf Aposteln soll nämlich zu diesem Symbol einen Beitrag (συμβολή) geliefert haben und daher der Name des „apostolischen Symbols“ entstanden sein.

liefert worden ist, sicher aus späterer Zeit stammt. Mit der Entstehung eines christlichen Glaubensbekenntnisses irgend welcher Art trat aber die πίστις sofort aus der bisherigen subjektiven Sphäre ihres Seins in die objektive Welt hinaus und nahm eine äusserlich fassbare Gestalt an. Für diese objektiv gewordene πίστις aber wurde dasselbe Wort wie für die subjektive verwendet. Und so bezeichnet das Wort mehrfach im Neuen Testamente, allerdings in der Regel noch nicht wie später, z. B. schon bei Tertullian, ein bestimmt formuliertes, äusserlich fassbares Glaubensbekenntnis, aber doch die christliche Religion im Grossen und Ganzen als ein Objekt des Glaubens. Merkwürdig und gewiss bezeichnend ist dabei der Umstand, dass das Wort im Munde des Herrn selbst, des Stifters unserer Religion, und überhaupt in allen vier Evangelien nirgend diese Bedeutung hat, während andere bedeutsame Synonyma des Wortes „Religion“, wie „Evangelium“, „Lehre“ (διδασχία), „Weg“, „Wahrheit“, „Leben“ (ζωή) oft genug und auch im Munde des Herrn vorkommen. Namentlich auffallend ist es, dass das Ev. Johannes dem Substantiv πίστις man möchte fast sagen absichtlich⁸⁾ aus dem Wege geht, während ihm das Verbum πιστεύειν besonders auch in der Bedeutung „die christliche Religion annehmen“ so sehr geläufig ist. In dem ersten Briefe des Johannes dagegen und in der Apokalypse soll sich an je einer Stelle⁹⁾ nach der gewöhnlichen Auffassung auch das Substantiv πίστις in der objektiven Bedeutung finden. Doch ist zu beachten, dass an beiden Stellen eine andere Deutung nicht bloß möglich, sondern wahrscheinlich ist. An der Stelle Apok. 2, 13 nämlich verweist Bengel mit Recht auf das unmittelbar folgende πιστός, und ich möchte auch auf das Wörtchen „μου“ aufmerksam machen, das eine Auffassung der πίστις als einer lebendigen Beziehung des gläubigen Subjektes auf den Herrn sehr nahe legt. Die Worte „οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου“ wären also zu übersetzen: „Du hast die Treue gegen mich nicht verleugnet“, ganz wie C. 12, 14 die Gläubigen als „οἱ τηροῦντες τὴν πίστιν Ἰησοῦ“, „die die Treue gegen Jesum bewahren“, bezeichnet werden. Dann wäre in der ganzen Apokalypse das Wort πίστις nur¹⁰⁾ in der Bedeutung „Treue“ gebraucht, was dieser Auslegung gewiss zur Empfehlung gereicht. Auch 1 Joh. 5, 4 scheint Bengel das Wort πίστις in der subjektiven Bedeutung gefasst zu haben; denn er sagt: „Quantum fides in corde invalescit, tantum mundus cedit.“ Ebenso meint auch Meyer, die „πίστις ἡμῶν“ sei hier „ihrem Inhalte“ nach keine andere, als die „πίστις, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ“ (V. 5). Wenn man bedenkt, dass V. 5¹¹⁾ weiter nichts ist, als eine Erklärung von V. 4, so wird man dieser Auffassung seinen Beifall gewiss nicht versagen können.

Sonach fände sich in den Johanneischen Schriften das Wort πίστις nirgend in der objektiven Bedeutung, was bei der anerkannt frühen Abfassung der Apokalypse nicht auffallend ist, aber wegen der streitigen Abfassungszeit des Evangeliums und der Briefe Beachtung verdient. Dem Verfasser des Evangeliums und der Briefe Johannis ist der Glaube noch überall und durchaus ein lebendiges Verhältniss des gläubigen Subjektes zu Jesu Christo.

⁸⁾ z. B. C. 20, 31.

⁹⁾ Die beiden Stellen sind 1. Joh. 5, 4 und Apok. 2, 13. Die erstere lautet: „καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικῆσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν“. Die zweite heisst: „καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά μου, καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου“ etc.

¹⁰⁾ Es findet sich nur noch C. 2, 19 und C. 13, 10 in der Bedeutung „Treue“.

¹¹⁾ Der Vers lautet: „τίς ἐστὶν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ;“

Auch in dem Briefe an die Hebräer, dem Briefe Jakobi und dem 1. Briefe Petri findet sich das Wort πίστις nie im objektiven Sinne, während es in der subjektiven Bedeutung sehr häufig vorkommt.

Dagegen ist in der Apostelgeschichte an mehreren Stellen die objektive Bedeutung der πίστις ganz unzweifelhaft. So haben C. 6, 7 die Worte „ὕψηκουον τῇ πίστει“ gewiss keinen anderen Sinn, als Röm. 10, 16 und 2. Thess. 1, 8 der Ausdruck „ὕπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ“. Ferner wird die „θύρα πίστεως“, Act. 14, 27, von Bretschneider gewiss richtig als „aditus ad religionem christianam“ erklärt. Und wenn es endlich Act. 24, 24 vom Landpfleger Felix heisst: „καὶ ἤκουσεν αὐτοῦ (sc. τοῦ Παύλου) περὶ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως“, so ist auch hier die πίστις als Objekt der apostolischen Verkündigung gedacht.

Ebenso wie in der Apostelgeschichte verhält sich die Sache auch bei Paulus. Mag auch Gal. 1, 23¹²⁾ der Ausdruck πίστις nicht ohne Rücksicht auf das Thema des ganzen Briefes gewählt sein, so beweist doch der Umstand, dass das Wort als grammatisches Objekt zu den Verben „εὐαγγελίζεσθαι“ und „πορθεῖν“ gesetzt ist, wenigstens so viel, dass dem Apostel die πίστις ein Gegenstand ist, den man predigen und verfolgen kann. Auch das „στήκειν ἐν τῇ πίστει“, 1. Cor. 16, 13, kann wohl nur objektiv gedeutet werden. Weniger klar ist die Sache Röm. 1, 5¹³⁾, obwohl eine unbefangene Auffassung dem Worte hier kaum eine andere als die objektive Bedeutung wird zuerkennen können. Dagegen wird 2. Cor. 1, 24¹⁴⁾ das Wort πίστις im objektiven Sinne aufzufassen nur der Oberflächlichkeit gelingen; denn schon ein einziger Blick auf den Gegensatz χάρις wird das Richtige zeigen. Ganz ebenso unbegreiflich ist es, wie man 2. Thess. 1, 3¹⁵⁾ das Wort vom objektiven Glauben hat verstehen können, da schon die Zusammenstellung mit der ἀγάπη und ὑπομονή, auf die auch Bengel verweist, dies unmöglich macht. Auch ist kaum zu glauben, dass das Wort im dritten Verse eine andere Bedeutung haben sollte als im nächstfolgenden, in dem es wohl schwerlich jemand vom objektiven Glauben verstehen wird.

In den anerkannt echten Paulinischen Briefen findet sich also das Wort πίστις zwar in der objektiven Bedeutung, aber einmal nur äusserst selten und sodann nur als allgemeine Bezeichnung der christlichen Religion und durchaus nicht in dem Sinne eines irgendwie formulirten Glaubensbekenntnisses.

Ganz anders liegt die Sache in den Pastoralbriefen. Denn trotz ihres verhältnissmässig geringen Umfanges haben diese das Wort πίστις weit öfter in objektiver Bedeutung, als alle anderen Paulinischen Briefe zusammengenommen. So hat das Wort 1. Tim. 1, 2, 4, 1. 6, 2. Tim. 3, 8, 4, 7 und Tit. 1, 4, 13, 2, 2 und 3, 15 unzweifelhaft diesen Sinn. Auf einzelne von diesen Stellen sehen wir uns genöthigt noch besonders aufmerksam zu machen. Ganz eigenthümlich und jedenfalls den anerkannt echten Paulinischen Briefen fremd sind z. B. die Wendungen Tit. 3, 15: „ἀσπασαὶ τοὺς φιλοῦντας ἡμᾶς ἐν πίστει“, „grüsse, die uns

12) „μόνον δὲ ἀκούοντες ἦσαν ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς ποτὲ νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτὲ ἐπόρθει.“

13) „δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ.“
Auch C. 16, 26 findet sich der Ausdruck „εἰς ὑπακοὴν πίστεως“.

14) „οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως, ἀλλὰ συνεργοὶ ἔσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν· τῇ γὰρ πίστει ἐστήκατε.“

15) Die Verse 3 und 4 lauten: „Εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν, ἀδελφοί, καθὼς ἀξίον ἐστίν, ὅτι ὑπεραυξάνει ἡ πίστις ὑμῶν καὶ πλεονάζει ἡ ἀγάπη ἐνὸς ἐκάστου πάντων ὑμῶν εἰς ἀλλήλους, 4 ὥστε ἡμᾶς αὐτοὺς ἐν ὑμῖν ἐγκαυχᾶσθαι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ ὑπὲρ τῆς ὑπομονῆς ὑμῶν καὶ πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς διωγμοῖς ὑμῶν καὶ ταῖς θλίψεσιν αἷς ἀνέχεσθε.“

lieben im Glauben“, wo der Glaube gewiss als der falschen Lehre der Häretiker entgegengesetzt gedacht werden muss; ferner Tit. 1, 4: „γνησίῳ τέκνῳ κατὰ κοινὴν πίστιν“, „dem echten Kinde (des Apostels) vermöge gemeinschaftlichen Glaubens“, wo die Gemeinschaftlichkeit jede subjektive Deutung ausschliesst, und 1. Tim. 1, 2: „γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει“, wo der Ausdruck „ἐν πίστει“ schwerlich einen anderen Sinn haben wird als „κατὰ κοινὴν πίστιν“ in der vorhergenannten Stelle. Der Ausdruck „ἐν πίστει“ bezeichnet hier aber nicht bloss, wie van Oosterzee meint, „die Sphäre, in welcher die Verwandtschaft zwischen Paulo und Timotheo sich gebildet hat“, sondern vielmehr das Mittel, durch das Timotheus zum geistigen Sohn des Apostels geworden ist. Am auffallendsten ist der Gebrauch des Wortes πίστις 2. Tim. 3, 8 und 4, 7¹⁶⁾, an welchen Stellen das Wort fast den Eindruck macht, als hätten wir es mit einem bestimmt formulirten Glaubensbekenntnisse zu thun.

Endlich findet sich das Wort πίστις auch im zweiten Briefe des Petrus und im Briefe des Judas in objektiver Bedeutung. In der Stelle 2. Petr. 1, 1¹⁷⁾ ist besonders auf den Ausdruck „πίστιν λαγχάνειν“ aufmerksam zu machen, der doch recht lebhaft an die gleich zu besprechende Stelle des Judasbriefes (V. 3) erinnert. Dieser letztgenannte Brief, der nur 25 Verse und das Wort πίστις nur zwei Mal (V. 3 u. V. 20) enthält, müsste, wenn das Alter einer Schrift allein durch den eigenthümlichen Gebrauch irgend eines auch noch so bedeutsamen Wortes entschieden werden könnte, als die jüngste Schrift des ganzen Neuen Testaments bezeichnet werden. Denn an beiden Stellen¹⁸⁾ wird von der πίστις in Ausdrücken geredet, dass man fast gezwungen ist, an ein in bestimmter Form überliefertes Glaubensbekenntnis zu denken. Denn Vers 3 werden die Leser gebeten, „zu kämpfen für den den Heiligen einmal überlieferten Glauben“, und dieser Glaube wird Vers 20 als „heiligster“ gekennzeichnet. Auch ein Kirchenvater, wenn er vom christlichen Glaubensbekenntnis redet, kann sich kaum anders ausdrücken.

Wir haben so den objektiven Gebrauch des Wortes πίστις durch das ganze Neue Testament verfolgt und ein für die neutestamentliche Kritik entschieden beachtenswerthes Resultat gefunden, dessen Werth freilich, da es sich nur um ein einziges wenn auch immerhin sehr bedeutsames Wort handelt, nicht überschätzt werden darf. Die Pastoralbriefe, der zweite Brief Petri und der Brief des Judas erscheinen in Bezug auf die Anwendung des Wortes πίστις als die jüngsten Schriften des Neuen Testaments, während die sämtlichen Johanneischen Schriften hierin den Charakter höheren Alters an sich tragen. --

¹⁶⁾ 2. Tim. 3, 8: „ἐν τρόπῳ δὲ Ἰανῆς καὶ Ἰαμβρῆς ἀντίστησαν Μουσαί, οὕτως καὶ οὗτοι ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ, ἄνθρωποι καταφθαριμένοι τὸν νοῦν, ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν.“ 2. Tim. 4, 7: „τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἠγωνίσαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα.“

¹⁷⁾ „Συμεὼν Πέτρος δούλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῖς ἐσόμενοις ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν“ etc.

¹⁸⁾ Vers 3: „Ἀγαπήτοι, πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος γράφειν ὑμῖν περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας, ἀνάγκην ἔσχον γράψαι ὑμῖν παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπῃ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει.“ Vers 20: „ὁμοίως δὲ, ἀγαπήτοι, ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει, ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι.“

II.

Der subjektive Glaube oder die *fides qua creditur*.1. Die *fides generalis*.

Das Verbum „πιστεύειν“ (von der Wurzel „πιθ“) besagt ebenso wie unser deutsches „glauben“ zunächst nichts weiter als: „das für wahr halten, was ein anderer sagt“. Und so bezeichnet auch das Substantiv πίστις in der klassischen Gräcität vielfach das blosse „Fürwahrhalten“. Aber im ganzen Neuen Testamente findet sich das Wort nirgend in diesem ungefärbten Sinne der einfachen *fides historica*, während das Verbum πιστεύειν sehr häufig so gebraucht wird.¹⁹⁾ Dagegen bezeichnet das Substantiv πίστις in seinem subjektiven Verstande im Neuen Testamente immer ein durch irgend ein geglaubtes Objekt (wie Gott, die Messianität Christi, das Evangelium) näher bestimmtes Fürwahrhalten. Am allerallgemeinsten ist dies Objekt ausgedrückt in der berühmten Stelle Hebr. 11, 1: „Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.“ Das den Begriff der πίστις limitirende Objekt heisst hier ganz allgemein „Gehofftes“ und „Unsichtbares“, und es steht daher hier die πίστις unserem modernen philosophischen Glaubensbegriff, „der uns die Wirklichkeit der idealen Welt verbürgt“, gewiss sehr nahe, wenn ich auch keineswegs geneigt bin, dem Verfasser des Hebräerbriefes die modernen Anschauungen des Philosophen Jacobi unterzuschieben oder unterschieben zu lassen. Man wird nämlich sicherlich nicht vergessen dürfen, dass die ἐλπίζόμενα wie die πράγματα οὐ βλεπόμενα im Sinne dieses Verfassers schwerlich die platonischen Ideen, sondern höchst wahrscheinlich sehr spezifisch christliche Ideen bezeichnen, wie die Auferstehung von den Todten, die göttliche Vorsehung, die Welterschöpfung durch den Sohn und überhaupt die christologischen Vorstellungen (cf. C. 1, 1—3) und dergl.

Dieser Ideen „ὑπόστασις“ und „ἔλεγχος“ wird nun an unserer Stelle die πίστις genannt, und man freute sich und freut sich vielfach noch heute hier eine Definition dieses vielumstrittenen Wortes zu haben. Schon Theodorus redet von einer Definition („ὀρισάμενος αὐτήν“, sagt er), und Thomas von Aquino sagt: „Licet quidam dicant praedicta Apostoli verba non esse fidei definitionem, quia definitio indicat rei quidditatem et essentiam (ganz recht, eine richtige Definition, Lünemann würde sagen eine „schulmässige“, muss den nächsthöheren Gattungsbegriff, die „essentia“, und den Artunterschied, was der Scholastiker „quidditas“ nennt, enthalten), tamen, si quis recte consideret, omnia, ex quibus potest fides definiri, in praedicta descriptione tanguntur, licet verba non ordinentur sub forma definitionis.“ Thomas meint also, zu einer „schulmässigen“ Definition fehle nur die richtige Ordnung der Worte. Aber wenn bei richtiger „Consideration“ die Worte alles enthalten, was zu einer Definition der *fides* gehört, d. h. doch nach der eigenen Erklärung des Scholastikers die „quidditas“ und die „essentia“, so möchte ich doch wissen, worin er die „essen-

¹⁹⁾ Z. B. Matth. 24, 23. 26, Marc. 13, 21, Luc. 1, 20, 22, 67, 24, 25. Joh. 2, 22 etc. etc.

tia“ anders finden wollte, als in dem „ἐλεγχος πραγμάτων οὐ βλεπομένων“ und die „quidditas“ in der „ὑπόστασις ἐπιζομένων“, da die ἐπιζομένα offenbar in dem allgemeineren οὐ βλεπομένα als Art enthalten sind. Und worin läge dann die beklagte mangelhafte Ordnung der Worte? Etwa darin, dass der Artunterschied dem Gattungsbegriff vorausgeht? Aber der Scholastiker stellt ja selbst in seiner Beschreibung einer „schulmässigen“ Definition die „quidditas“ der „essentia“ voraus, und es wäre doch selbst für einen Scholastiker übertriebene Pedanterie, was man selbst thut, in dem Augenblicke wo man es thut, einem anderen zum Vorwurfe zu machen. — Auch Melanchthon sieht in unserem Verse eine Definition des Glaubens, und zwar des wahren, seligmachenden Glaubens; denn er sagt in den „Locis,“ ganz kurz: „Fidem sic definit.“ Melanchthon wäre also schwerlich mit Lünemann einverstanden, wenn dieser sagt²⁰⁾: „V. 1. Die Definition. Dieselbe ist keine schulmässige, erschöpfende (und doch eine Definition?), sondern hebt nur das als das Wesen der πίστις hervor, worauf allein es dem Verfasser hier ankam (und doch eine Definition?!), insofern nach 10, 35 ff. eben die innere Ueberzeugungsgewissheit von der Christen Hoffnung, und die davon abhängige Ausdauer in derselben es war, was den Lesern fehlte.“ Also, mit der Erlaubniss des Herrn Lünemann, eine Definition, die keine ist; oder ist denn jede nähere Bestimmung eines Begriffs, die weder „erschöpfend“ ist noch sein will, sondern lediglich einem augenblicklichen Bedürfnisse entspringt und einem ganz bestimmten Zwecke dient, eine Definition? Was heisst denn definiren? Eine Definition kann erschöpfend sein, ohne „schulmässig“ zu sein, d. h. ohne die von der Logik vorgeschriebene Form zu haben, und eine solche Definition findet Thomas Aquinas in unserem Verse. Aber eine Definition, der ein wesentliches Merkmal fehlte, es sei die „quidditas“ oder die „essentia“, und allein eine solche kann man eine nicht „erschöpfende“ nennen, würde weder von Thomas, noch von Melanchthon, noch von irgend einem logisch geschulten Manne eine Definition genannt werden, wenn man es mit dem Worte genau nimmt, und das muss man doch an einer Stelle, wo gerade auf dieses Wort alles ankommt. Doch vielleicht hat es auch Lünemann hier mit dem Worte „Definition“ so ernst nicht gemeint, und das ist ja natürlich seine Sache. Wenden wir uns daher von ihm zu einem anderen neueren Ausleger, der womöglich noch confusere Vorstellungen von einer Definition hat, als Lünemann, nämlich zu Delitzsch.²¹⁾ Er sagt, indem er die richtige Erklärung von Calvin, Hofmann, Bleek u. a. verwirft, die an unserer Stelle nur eine Beschreibung des Glaubens in Gemässheit des Zusammenhangs gefunden haben: „Aber es werden ja nicht Accidenzen des Glaubens angegeben, sondern wirklich Merkmale seines Wesens und zwar die allfälligen allgemeinsten, denn wenn man von aller näheren Bestimmtheit der Glaubensobjekte abstrahirt, so ist ihre allgemeine Bestimmtheit immer die Jenseitigkeit entweder des Zukünftigen oder des Uebersinnlichen, und Glaube ist das vom Verfasser so wurzelhaft und sinnvoll als möglich bezeichnete Verhalten zu diesen Objekten. Eine überall anwendbare peripherische Definition des Glaubens, die genauer wäre, lässt sich gar nicht geben. Sie ist eben nicht art-, sondern gattungsbegrifflich.“ Herr Delitzsch scheint in seiner verstiegenen Weisheit vergessen zu haben, dass eine bloss „peripherische“ oder bloss „gattungsbegriffliche“ Definition, d. h. eine

²⁰⁾ S. „Meyers Kommentar“, Bd. 13, S. 346.

²¹⁾ S. den Commentar desselben zum Briefe an die Hebräer, S. 511 ff.

Definition, die nur den Gattungsbegriff (*genus proximum*) und nicht auch den Artunterschied (*differentia specifica*) des definirten Gegenstandes enthält, aufhört eine Definition zu sein, nach der Regel: „Cui non competit definitio, non competit definitum.“ Aber was gehen einen heutigen berühmten Professor der Theologie die prosaischen Regeln der Logik an, die von dem langweiligen Heiden Aristoteles erfunden sind und höchstens einen Scholastiker mit seinen barbarischen quidditatibus und essentiis geniren durften? Wenn eine „peripherische“ oder „gattungsbegriffliche“ Definition eine wirkliche Definition wäre, dann würden die Worte: „der Mensch ist ein organisches Wesen“ eine passende Definition des Begriffes „Mensch“ sein, und Ochs und Esel und wo möglich selbst der Spazierstock des Herrn Professors würden dann ebenfalls zu den Menschen gehören.

Eine Definition der πίστις enthalten unsere Worte also nicht, am allerwenigsten eine Definition der fides salvifica, sondern höchstens, wie schon gesagt, „eine Beschreibung des Glaubens in Gemässheit des Zusammenhanges, in welchem weder der Gegensatz von Glauben und gesetzlichem Thun erörtert, noch die rechtfertigende Kraft des ersteren im Gegensatze zum letzteren aufgezeigt, sondern der Glaube dem Kleinglauben und der Ungeduld nach dem Schauen entgegengesetzt wird.“

Aber auch in diesem bescheideneren Sinne aufgefasst, sind die Worte aus dem Munde eines Apostels interessant genug und wohl werth in einer Abhandlung über den Begriff der πίστις noch näher erwogen zu werden.

Inwiefern kann der Glaube als die „ὑπόστασις ἐλπιζομένων“ und der „ἐλεγχος πραγμάτων οὐ βλεπομένων“ beschrieben werden?

Was bedeutet zunächst das etwas dunkle, für die Dogmengeschichte so bedeutsame Wort „ὑπόστασις“? Das Wort ist im Neuen Testamente selten. Es findet sich nur noch an vier Stellen²²⁾, von denen zwei unserem Hebräerbriefe, zwei dem zweiten Briefe an die Corinthier angehören. An allen fünf Stellen giebt es die Vulgata durch ein und dasselbe Wort wieder, und zwar durch ein Wort, das die allerbuchstäblichste Uebersetzung von „ὑπόστασις“ enthält, die überhaupt in irgend einer Sprache möglich ist, nämlich durch „substantia“. Nur in zwei so nah verwandten Sprachen und auch in diesen nur in verhältnissmässig seltenen Fällen wird eine so genaue Uebersetzung überhaupt möglich sein. Und ich bin geneigt der Vulgata in allen fünf Fällen Recht zu geben. Nur Hebr. 3, 14²³⁾ macht dann einige Schwierigkeit, die sich indess bedeutend verringert, wenn wir mit der Vulgata hinter ὑποστάσεως ein αὐτοῦ (sc. Χριστοῦ) ergänzen, so dass die Stelle dann heissen würde: „Denn Genossen Christi sind wir geworden, wenn wir anders den Anfang seines Wesens (nämlich in uns) bis ans Ende fest bewahren.“ Auch Luther übersetzt „das angefangene Wesen“, und der treffliche Bengel hat an der Wiedergabe des Wortes durch „substantia“ keinen Anstoss genommen. Gewiss gereicht es dieser unserer Auffassung zu nicht geringer Empfehlung, dass wir für ein nur fünf Mal und nur in zwei Schriften des Neuen Testaments vorkommendes Wort nicht zwei oder gar drei verschiedene Bedeutungen anzunehmen haben. An der Stelle Hebr. 11, 1 namentlich macht die Uebersetzung durch „Wesen“ oder „Wesenheit“ durchaus keine Schwierigkeit. Darum hätten ganz besonders diejenigen, die

²²⁾ Nämlich 2. Cor. 9, 4 und 11, 17; Hebr. 1, 3 und 3, 14.

²³⁾ „μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γέγοναμεν, ἕκαστος τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατέσχωμεν.“

wie Lünemann an unserer Stelle eine Definition der πίστις finden, sich hüten sollen das Wort durch „innere Zuversicht“ zu übersetzen. Der Apostel hätte dann ja „idem per idem“ definiert; denn was ist die „innere Zuversicht“ anderes als ein Synonymum von „Glauben“? So haben denn auch die sämtlichen älteren Ausleger das Wort in dem Sinne von „Wesenheit“ genommen, und ich möchte in unserem Falle namentlich dem lebendigen Sprachgeföhle der griechischen Ausleger einen ganz besonderen Werth beilegen. Besonders schön drückt sich der heilige Chrisostomus über unsere Stelle aus: „ἐπειδὴ γὰρ τὰ ἐν ἐλπίδι ἀνοπίστατα εἶναι δοκεῖ, ἡ πίστις ὑπόστασιν αὐτοῖς χαρίζεται· μᾶλλον δὲ οὐ χαρίζεται, ἀλλ' αὐτὸ (αὐτὴ?) ἐστὶν οὐσία αὐτῶν· οἷον ἡ ἀνάστασις οὐ παρὰ γέγονεν οὐδέ ἐστιν ἐν ὑποστάσει, ἀλλ' ἡ ἐλπίς ὑπόστασιν αὐτὴν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ“, d. h. „da nämlich in der Hoffnung beruhende Dinge wesenlos zu sein scheinen, so spendet der Glaube ihnen Wesenheit; oder vielmehr, er spendet sie ihnen nicht bloss, sondern ist selbst ihr Wesen. So ist z. B. die Auferstehung noch nicht erschienen und ist der Wesenheit nach nicht vorhanden, sondern die Hoffnung giebt ihr Wesenheit in unserer Seele.“ Ebenso erklärt auch Oekumenius an unserer Stelle die ὑπόστασις durch „οὐσία“ und Theophylakt durch „οὐσίωσις“, und ausser der Vulgata geben es auch Ambrosius und Augustinus durch „substantia“. Fassen wir sodann mit den meisten Auslegern „ἐλεγχος“ nicht in dem Sinne von Beweis (argumentum), sondern metonymisch in dem Sinne von in der Regel durch Beweis bewirkter subjectiver Ueberführtheit (persuasio), so wäre der ganze Vers etwa so zu übersetzen: „Es ist aber Glaube gehoffter Dinge Wesenheit, eine Ueberzeugung von Dingen, die man nicht siehet.“ Mit anderen Worten: Im Glauben haben nur in der Hoffnung beruhende Dinge ihre Wesenheit, ihr Sein, oder, ganz verallgemeinert, der Glaube ist die innere Ueberzeugung von dem Vorhandensein solcher Dinge, die man nicht sehen kann, d. h. die Ueberzeugung von der Existenz des Idealen im christlichen Sinne, wie wir mit anderen Worten oben schon gesagt haben.

Das wäre nun zwar keine Definition des Glaubens, am allerwenigsten der fides salvifica; denn diese Ueberzeugung von der Existenz des Idealen, z. B. vom Dasein Gottes, können ja auch „die Teufel haben und zittern“ (Jak. 2, 19). Aber immerhin ist diese Beschreibung der πίστις im Allgemeinen, der fides generalis, im Munde eines Apostels doch von hohem Interesse und für unseren Zweck, der nur dahin geht den Begriff der πίστις im Neuen Testamente darzulegen, jedenfalls ausreichend, so dass wir nunmehr zu der weiteren Ausgestaltung der fides quae creditur, nämlich zur fiducia, übergehen können.

2. Die πίστις als fiducia.

Οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις.

2. Thess. 3, 2.

Mit dem Begriffe der fides generalis und namentlich mit der fides historica oder dem Autoritätsglauben hängt auf das engste der Begriff der fiducia, des Vertrauens auf den Gewährsmann des Geglaubten, zusammen. Denn offenbar wird man demjenigen am ersten glauben, zu dessen Persönlichkeit und speciell zu dessen Wahrheitsliebe man am meisten Zutrauen hat. Soll ich überhaupt jemanden als Autorität gelten lassen, ihm in irgend einer Angelegenheit Glauben schenken, so muss ich ein gewisses Vertrauen in seine Wahrhaftigkeit setzen. So besteht also zwischen Glauben und Vertrauen ein gewisser natur-

nothwendiger Causalnexus. Ganz besonders fest und unzertrennlich werden diese beiden Begriffe dann verbunden sein, wenn es sich um die höchste Autorität für den Christen, um Gott und Christus handelt. Und so hat denn auch das Neue Testament, um den dem Glauben so nahe verwandten Begriff des Vertrauens zu bezeichnen, kein anderes Wort verwendet als „πίστις“. Das Wort πίστις bezeichnet also im Neuen Testamente auch die fiducia, das Vertrauen. Und zwar hat das Wort namentlich in den drei synoptischen Evangelien und ganz besonders auch in Aussprüchen des Herrn selbst diese Bedeutung.

Doch muss bei dieser Anwendung der πίστις für den Begriff des Vertrauens besonders betont werden, dass das Wort niemals im Neuen Testament das Vertrauen im Allgemeinen bezeichnet, sondern immer nur das Vertrauen zu Gott oder Christo. Das Wort πίστις ist zur Bezeichnung gerade dieser speciellen Art des Vertrauens auch noch ganz besonders deshalb geeignet, weil dieses Vertrauen ein gewisses Fürwahrhalten zur nothwendigen Voraussetzung hat. Man kann ja doch zu Gott kein Vertrauen haben, wenn man nicht wenigstens glaubt, dass er sei, und man kann auf Christus als den Helfer und Erlöser kein Vertrauen setzen, wenn man nicht wenigstens an seine Messianität glaubt. So ist also in diesem speciellen Begriff des Vertrauens, wie er im Neuen Testamente durch das Wort πίστις bezeichnet wird, der Glaube mindestens ein Accidens, ja noch mehr, da man ja kaum an das Dasein eines lebendigen Gottes glauben kann, ohne ihm auch das allerunbedingteste Vertrauen entgegen zu bringen (der „Teufelsglaube“, Jak. 2, 19, wird füglich als eine Ausnahme betrachtet werden können), so dürfte der Glaube geradezu als ein wesentliches Merkmal, nämlich als der Artunterschied (*differentia specifica*) in der Definition desselben angesehen werden. Diese specielle fiducia, die das Neue Testamente πίστις nennt, wäre demnach diejenige Art des Vertrauens, die durch den Glauben an Gott und Christus hervorgerufen und bedingt ist.

Und in diesem Sinne ist die fiducia mit dem innersten Wesen unserer christlichen Religion auf das tiefste verflochten und ist eins der höchsten Güter des Christen und der Christenheit, namentlich in derjenigen Ausgestaltung ihres Wesens, die wir Vorsehungsglaube nennen. Strauss hat vollkommen Recht, wenn er meint²⁴⁾: „Der Wegfall des Vorsehungsglaubens gehört in der That zu den empfindlichsten Einbussen, die mit der Losagung von dem christlichen Kirchenglauben verbunden sind.“ Ein solches Bekenntniss aus solchem Munde ist gewiss etwas werth. In der That ist es nichts Geringes, in dieser starren Welt blind waltender Naturgesetze, in der Gesundheit und Leben des hinfälligen, elenden Menschen von jedem Zufall bedroht sind, in der Krankheit und Tod in tausend Gestalten uns umringen und dem glaubenslosen Menschen²⁵⁾ jede Stunde der Ruhe verkümmern und in jeden süßen Kelch der Freude den bitteren Wermuth giessen, mit Christo Gott als alliebenden Vater zu verehren, der auch das Kleinste in unserem kleinen Leben bedenkt und der nur zu unserem Heile Freude und Leid uns spendet, wie es seine ewige Weisheit angemessen findet. In der That ist es nichts Geringes mit Christo, dem Urbilde vollkommensten Gottvertrauens und wandelloser πίστις, sprechen zu können: „Kauft man nicht zwei

²⁴⁾ „Der alte und der neue Glaube“, S. 372.

²⁵⁾ Ob es einen gänzlich glaubenslosen Menschen, d. h. also einen vollkommenen Atheisten, wirklich giebt, halte ich mindestens für sehr zweifelhaft, obwohl ohne Zweifel die Zahl derer nicht gering ist, die sich und anderen ihren Atheismus einreden möchten.

Sperlinge um einen Pfennig? Doch fällt derselben keiner auf die Erde ohne euren Vater. Nun aber sind auch eure Haare auf dem Haupte alle gezählet. Darum fürchtet euch nicht; ihr seid besser denn viele Sperlinge.“²⁶⁾ Und wo fände man wohl für unsägliches Leid, in dem der Mensch so gern verzagt und an der Vorsehung verzweifelt, einen vollendeteren Ausdruck dieser in Gott ergebenden πίστις als wieder im Munde Christi, wenn er spricht: „Mein Vater, ist es möglich, so gehe dieser Kelch von mir; doch nicht, wie ich will, sondern wie Du willst“?²⁷⁾

Die hyperbolischste Bezeichnung für dieses absolute Gottvertrauen liegt in der Behauptung, dass der Glaube Berge versetze und dass dem, der glaube, alles möglich sei. So sagt Christus selbst zu seinen Jüngern²⁸⁾: „Wahrlich ich sage euch, wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn gross, so werdet ihr sprechen zu diesem Berge: Hebe dich von dannen dorthin! und er wird sich von dannen heben; und nichts wird euch unmöglich sein.“ In der Parallelstelle bei Markus ist letzteres positiv ausgedrückt: „Alles ist möglich dem, der da glaubt!“²⁹⁾

Ein solcher Glaube, auch wenn man das Wort seiner hyperbolischen Hülle entkleidet, ist denn freilich „nicht jedermanns Ding“ (2. Thess. 3, 2). Er ist vielmehr eine Gottesgabe, ein χάρισμα wie viele andere, und selbst die Jünger Christi werden vom Herrn vielfach ihres Unglaubens wegen gescholten.³⁰⁾ Wie sehr sich übrigens jene Hyperbel des Herrn von dem Glauben, der Berge versetzt, dem Gedächtnisse der Jünger eingepägt, so dass dieselbe zu einer Art Sprichwort geworden zu sein scheint, geht daraus hervor, dass der Apostel Paulus (1. Cor. 13, 2) auf den verhältnissmässig geringen Werth des Besitzes eines solchen Glaubens ohne die Liebe aufmerksam zu machen sich genöthigt sieht. Was würde uns in der That auch die Gabe durch ein Wort Berge versetzen zu können nützen, wenn der Berg des Egoismus auf unserem Herzen zu lasten nicht aufhörte?

Aber mag auch der Ausdruck in den angeführten Stellen der Synoptiker immerhin hyperbolisch sein; mit der Sache selbst ist es dem Herrn ohne Frage bitterer Ernst. Denn er wiederholt (Matth. 21, 21 f. und Mark. 11, 22 ff.) nicht bloss in etwas veränderter Form sein oben citirtes Wort, sondern fügt auch noch speciell hinzu, dass der Glaubende alles das, worum er im Gebet bitte, erhalten werde. Ja noch mehr, in einer ganzen Reihe von Erzählungen der Synoptiker erscheint die eigene Wunderkraft Christi in einer gewissen Abhängigkeit von dem Glauben seiner Umgebung, ganz besonders derjenigen, die Heilung von ihm begehren. Namentlich in einigen Erzählungen wird der Causalnexus zwischen Wunder und Glauben als ein so bündiger hingestellt, dass ich mich versucht fühle den Glauben geradezu als das Complement des Wunders zu bezeichnen.

Der Beweis für diese Behauptung ergiebt sich aus zahlreichen Stellen der Synoptiker, von denen ich nur auf die bedeutsamsten verweisen will. So ist das blutflüssige Weib³¹⁾

26) Matth. 10, 29—31.

27) Matth. 26, 39.

28) Matth. 17, 20: „ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ἄρει τούτῳ: Μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται, καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσῃ ὑμῖν.“ cf. Matth. 21, 21 f.

29) Mark. 9, 23: „πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι.“ cf. Mark. 11, 22 ff.

30) So Matth. 17, 20; Mark. 4, 40. 9, 19; Luc. 8, 25 u. ö.

31) Matth. 9, 20 ff.; Mark. 5, 22 ff.; Luc. 8, 41 ff.

von der Ueberzeugung beseelt, dass die bloße Berührung des Kleides Christi ihre Heilung bewirken werde. Sie berührt sein Kleid und wird gesund. Und was sagt der Herr zu ihr? „Dein Glaube hat dir geholfen“, „ἡ πίστις σου σέσωκέν σε!“ Und diese Worte wiederholt Christus bei mehreren Krankenheilungen.³²⁾ Zu Jairus, dessen Tochter in den letzten Zügen liegt, sagt er: „Glaube nur, so wird sie gesund werden“, „μόνον πιστεύσον, καὶ σωθήσεται.“ In seiner Vaterstadt that Christus nur wenige Wunder um des Unglaubens willen (Matth. 13, 54 ff.), ja Markus sagt geradezu: „Er konnte dort kein Wunder thun.“³³⁾

Aber nicht bloss der, für den ein Wunder geschehen soll, muss glauben, sondern auch der Wunderthäter selbst. Als z. B. die Jünger dem Mondsüchtigen³⁴⁾ nicht helfen können, während der Herr ihn durch bloße Bedrohung des Dämons sofort heilte, und sie deshalb den Herrn fragten: „Warum konnten wir ihn nicht austreiben?“ da antwortete Jesus und sprach zu ihnen: „Um eures Unglaubens willen (διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν)!“

Wie soll man nun diese Doppelfunktion der πίστις bei der Wirkung eines Wunders erklären?

Zunächst ist die eine Seite dieser Doppelfunktion, die sich wohl als die subjektive Geneigtheit zur Anerkennung einer wunderbaren Erscheinung als Wunder bezeichnen liesse, ziemlich leicht zu begreifen. Denn ohne diese subjektive Geneigtheit wird niemals ein Wunder als solches anerkannt werden; und wenn diese Geneigtheit gewiss mit Recht den Namen πίστις verdient, so wird man also auch behaupten können: Ohne Glauben gibt es absolut niemals ein Wunder! Da nämlich eine Wunderthat niemals unter Aufhebung der Naturgesetze geschehen kann (wer das Gegentheil behauptet, ist ein Gotteslästerer, oder er weiss nicht, was er redet), so wird der Zweifel jede wunderbare Erscheinung entweder nach den gewöhnlichen Gesetzen erklären, oder er wird für neue Erscheinungen neue Gesetze aufstellen, oder er wird sich mit der eigenen Unwissenheit, wenn auch vielleicht bloss einer „vorläufigen“, entschuldigen. Darum weist Christus seine Gegner, wenn sie ein Zeichen von ihm fordern, stets einfach ab, während er sonst Wunder in Menge thut. Darum willfahrt Christus dem Satan nicht, als dieser ihn auffordert in der heiligen Stadt sich von der Zinne des Tempels hinabzulassen. Gesetzt auch, er hätte dies Wunderwerk glücklich zu Stande gebracht, würde er dadurch irgend einen rechten Zweifler zum Glauben bekehrt haben? Gewiss nicht, der Zweifler würde das glückliche Herabkommen für Zufall erklärt haben; denn es bricht ja nicht jeder den Hals, der sich von einer bedeutenden Höhe herabstürzt. Und da bei jeder wunderbaren Erscheinung Einwürfe des Zweifels möglich sind, so haben wir gewiss Recht wenigstens in dieser ich möchte sagen intellektuellen Beziehung den Glauben für das Complement des Wunders zu erklären. Wie drückt sich beispielsweise die heutige materialistische Naturwissenschaft bei Erklärung der thierischen Instinkthandlungen um den Kern der Sache herum! Nur um die Natur zu entgeistigen, zu entgöttlichen, erhebt man den Intellekt der Thiere womöglich über den des Menschen oder macht andere ähnliche Kunststücke. Am liebsten aber geht man der Sache ganz aus dem Wege.

³²⁾ Z. B. Mark. 10, 52; Luk. 17, 19 u. ö.

³³⁾ Mark. 6, 5: „οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ἄλλοις ἀρρώστοις ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν.“

³⁴⁾ Matth. 17, 14 ff. und Parallelstellen.

Aus den angegebenen Gründen ist es nicht bloss ein unbilliges, sondern geradezu ein unsinniges Verlangen, wenn Reimarus in dem Fragment „Ueber die Auferstehungsgeschichte“³⁵⁾ fordert, Christus hätte „vor aller Welt Augen“ das Wunder der Auferstehung bewirken sollen. Nur für den Glauben konnte Christus auferstehen, für den Unglauben liegt er heute noch im Grabe!

Was sodann den Glauben des Wunderthäters betrifft, so scheint mir das Wesen desselben ein tiefes Mysterium, das noch besonders dadurch verdunkelt wird, dass auch Feinden der Wahrheit, falschen Propheten und falschen Christussen, Wunder und Zeichen zugeschrieben werden, so dass „verführt werden in den Irrthum (wo es möglich wäre) auch die Ausgewählten“ (Matth. 24, 24). So hatten ja auch schon die ägyptischen Zauberer nach Exod 7, 11 ff. die Wunder des Moses und Aaron nachgeahmt. Doch scheint mir das Eine wenigstens beachtenswerth, dass der grösste Wunderthäter des Neuen Testaments, dessen Eintritt in das Leben wie dessen Austritt von den Evangelisten als Wunder dargestellt werden, ja dessen Sein und Wesen nach dem vierten Evangelium der Wunder grösstes ist, dass Jesus Christus zugleich, wie wir oben gesehen haben, das Muster und Vorbild gläubiger Hingebung ist. Sein Selbstbewusstsein verschmilzt nach dem tiefsinnigsten Kapitel der heiligen Schrift (Joh. 17) mit seinem Gottesbewusstsein zu wunderbarer Einheit, so dass er sprechen kann: „Ich und der Vater sind eins“.

Nach den angegebenen Thatsachen ist es schwer verständlich, wie im Neuen Testamente die Wunder auch als Mittel zur Erzeugung des Glaubens an die göttliche Sendung des Wunderthäters dargestellt werden können. Es geschieht dies namentlich im Johannesevangelium.³⁶⁾ Ja am Schlusse seines Werkes erklärt der Evangelist ausdrücklich, er habe die Wunder Christi niedergeschrieben, damit seine Leser glauben sollten, Jesus sei der Christ, der Sohn Gottes (C. 20, 31). Und doch drückt sich Christus selbst gerade bei Johannes recht geringschätzig über den blossen Wunderglauben aus. So sagt er zu dem erst durch das augenfällige Wunder von der Thatsache der Auferstehung überzeugten Thomas: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“ (Joh. 20, 29). Auch der Königische zu Kapernaum, der den Herrn um die Heilung seines kranken Sohnes bittet, wird von ihm hart zurechtgewiesen mit den Worten: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht!“ (Joh. 4, 47 ff.) Die Sache ist hier um so auffallender, wenn man die Darstellung dieser Geschichte bei Matthäus (C. 8) und Lucas (C. 7) vergleicht, bei denen der Glaube des Hauptmanns zu Kapernaum ganz besonders gepriesen wird. Offenbar betrachtet der Johanneische Christus den durch Wunder bewirkten Glauben nur als eine Vorstufe für den wahren Glauben, wie dies namentlich aus C. 4, 39 ff. erhellt, wo es heisst: „Es glaubten aber an ihn viele der Samariter aus derselben Stadt um des Weibes Rede willen, welches da zeugte: Er hat mir gesagt alles, was ich gethan habe. Als nun die Samariter zu ihm kamen, baten sie ihn, dass er bei ihnen bliebe; und er blieb zwei Tage da. Und viel mehrere glaubten um seines Wortes willen und sprachen zum Weibe: Wir glauben nun fort nicht um deiner Rede willen; wir haben selbst gehört und erkannt, dass

³⁵⁾ Vergleiche meine Ausgabe der Fragmente in den „Werken Lessings“, Berlin bei G. Hempel, Bd. XV, S. 230 ff.

³⁶⁾ So C. 1, 33 ff.; 2, 11, 23; 3, 2; 4, 53; 5, 36; 6, 14, 30; 7, 31; 10, 25; 11, 15, 42, 45, 48; 12, 11; 13, 19; 14, 11, 29; 20, 8, 29.

dieser ist wahrlich Christus, der Welt Heiland.“ So wird mehrfach bei Johannes die religiöse Erkenntniss (γνώσις) dem blossen Glauben als ein Höheres zur Seite gestellt.³⁷⁾ Und das Mittel zur Erlangung dieser Erkenntniss, der wahre Stein der Weisen, wird von dem Herrn Joh. 7, 17 mit den Worten angegeben: „So jemand will des Willen thun (der mich gesandt hat), der wird erkennen (γνώσεται), ob diese Lehre von Gott sei oder ob ich von mir selbst rede.“

Darum, wer von uns Beweise fordert für die Wahrheit unserer Religion, den wollen wir nicht auf Wunder und Weissagungen verweisen, die ja doch nur für den als Beweise gelten können, der bereits glaubt, sondern dies Wort des Herrn wollen wir ihm als Beweismittel für die christliche Wahrheit vorhalten und das andere, das diesem gleich ist: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ (Matth. 5, 8). Alle Religion ist mehr Sache des Willens als des Intellekts. Daher kann wahre Religiosität dem Menschen ebenso wenig andemonstrirt werden wie wahre Sittlichkeit; sie kann ihm nur anerzogen werden. Und sie wird dem Einzelnen wie den Völkern anerzogen, aber allerdings weniger durch bewusste Pädagogik, durch die ja gerade in der Religion so viel gesündigt wird, als vielmehr durch den ewigen Pädagogen selbst, „der die Herzen der Menschen lenket wie Wasserbäche“, der auch unser Volk, daran zweifle ich nicht, wieder zu Christo führen wird, wie er es im 16. Jahrhundert zu ihm geführt hat.

„Gottes Mühlen mahlen langsam,

Mahlen aber trefflich fein!“

Diese durch Wunder bewirkte πίστις ist also höchstens eine solche, die zu Christus führen kann und die hie und da auch wirklich zu ihm führt. Welches ist nun aber der Glaube, der nothwendig zu ihm führt? Welches sind die wesentlichen Merkmale des „wahren“, des „rechtfertigenden“, des „seligmachenden“ Glaubens, des Glaubens, „der in der Liebe thätig ist“? Ist derselbe, wenn auch nicht mit der fides generalis, so doch mindestens mit der fiducia identisch? oder ist er auch von dieser, wie diese von jener, nicht bloss accidentell, sondern wesentlich verschieden? Versuchen wir es in dem folgenden letzten Theile unserer Abhandlung auf diese Fragen an der Hand des Neuen Testaments eine möglichst kurze und bündige Antwort zu geben. —

3. Die fides specialis oder salvifica.

‘Ο δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.

Röm. 1, 17.

Da die Natur der Folge gar häufig auf die Natur des Grundes einen Rückschluss gestattet, so fragen wir uns zunächst, was denn durch den Glauben oder in Folge des Glaubens³⁸⁾ bewirkt werden soll. Die Antwort lautet: Ohne eigenes Verdienst („δωρεάν“) wird der sündige Mensch, wenn er glaubt, von dem gnädigen Gotte als gerecht angesehen um des Verdienstes Christi willen (cf. namentlich Röm. 3, 21 ff.) Der Glaube wäre demnach das Mittel, durch welches dem Sünder das Verdienst des einzig gerechten Christus zugeeignet wird.

³⁷⁾ So Joh. 6, 69; 10, 38; 17, 8; 1. Joh. 4, 16.

³⁸⁾ Die Ausdrücke „διὰ πίστεως“ und „ἐκ πίστεως“ wechseln bekanntlich mit einander ab.

Kann man nun wohl der *fides generalis*, um von dem objektiven Glauben ganz zu schweigen, eine solche Wirkung beimessen? Wir brauchen uns wohl kaum auf die Autorität des Apostels Jakobus zu berufen, um diese Frage mit einem einfachen Nein zu beantworten. Wenn jemand auch die sämtlichen Erzählungen und Behauptungen des Alten und Neuen Testaments für absolut wahr hielte, also z. B. auch an das Dasein Gottes, die Schöpfung aus Nichts u. s. w. glaubte, würde er allein dadurch zu Christo in ein solches Verhältniss gesetzt werden, dass ihm von Gott das Verdienst desselben als eigenes angerechnet werden könnte? Nimmermehr. Die Katholiken haben vollkommen Recht, dass das blossе, kalte, gleichgültige Fürwahrhalten niemals als Rechtfertigungsgrund des Sünders vor Gott angesehen werden kann. Das Fürwahrhalten auch der wesentlichsten Heilsthatsachen füllt die Kluft nicht aus, die den Sünder von Christo trennt. „Ich glaube, so dürfte der zweifelnde Sünder sprechen, dass vor 1800 Jahren in Palästina ein grosser Prophet gelebt hat, dass dieser Prophet als der verheissene Messias, als der Sohn Gottes anzusehen ist, dass er schuldlos am Stamme des Kreuzes gestorben, am dritten Tage lebend aus dem Grabe erstanden und dass er gen Himmel gefahren ist, aber was geht mich das an? was hat das mit meinen Sünden, mit meinem Verhältniss zu dem gerechten Gotte, dem unnachsichtigen Richter, zu schaffen?“ Und würde man ihn darauf aufmerksam machen, dass der Tod Christi auch seine Sünden getilgt habe, so könnte er erwidern, dass er gerade davon nicht das Geringste fühle, ja selbst nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Sündentilgung durch einen anderen einsehe. Dieser Mensch würde also alles glauben, und ihm fehlte dennoch der Glaube!

Doch nein, ganz fehlt ihm die *πίστις* nicht, nur ein wesentliches Stück derselben fehlt ihm. Denn auch die *fides generalis*, auch das blossе Fürwahrhalten ist ein Moment in dem Begriffe der *fides salvifica*. So viel ist ja wohl an sich klar, dass uns Gott das Verdienst Christi nicht aus Gnaden als eigenes Verdienst anrechnen kann, wenn wir weder an das Dasein Gottes, noch an seine Gnade, noch an das Verdienst Christi glauben; denn „wer zu Gott kommen will, der muss glauben, dass er sei, und denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde“ (Hebr. 11, 6). Doch liegt es hier auf der Hand, dass sich dieses Fürwahrhalten, sofern es als Moment im Begriffe der *fides salvifica* zu betrachten ist, durchaus nur auf die wesentlichen Thatsachen der Heilsgeschichte³⁹⁾, keineswegs aber auf alle Einzelheiten der heiligen Geschichte oder gar auf alle Satzungen der Dogmatik erstreckt. Wäre Letzteres der Fall, dann hätte Christus an die Spitze der Seligpreisungen den Satz stellen müssen: „Selig sind die Einfältigen!“ Doch ich vergesse, dass Christus mit den „*πρωτοὶ τῷ πνεύματι*“ (Matth. 5, 3) ja wirklich so etwas gemeint haben soll, wenigstens nach der landläufigen Interpretation, die mich allerdings sehr lebhaft an das dumm gewordene Salz erinnert, von dem der Herr bald darauf redet. Ein wahrer Heros des Glaubens in dem angedeuteten Sinne des Wortes ist der ehrliche, biedere, gewaltige Wissensfeind Tertullian, der es offen als seine Ueberzeugung ausspricht: „*Prorsus credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile est.*“

Und das fehlende wesentliche Stück, durch das die *fides generalis* im angegebenen Sinne des Wortes zur *fides salvifica* ergänzt wird, ist nun wohl die *fiducia*? Allerdings, sofern dieselbe im allerspeciellsten Sinne als schrankenloses Vertrauen zu Gott und

³⁹⁾ Dahin gehört z. B. nach 1. Cor. 15, 14 die Auferstehung Christi.

Christo gefasst wird. Daher wird sie eben von der Dogmatik *fides specialis* genannt. Also nicht das Vertrauen auf Gott im Allgemeinen, sondern das ganz specielle Zutrauen und die feste Ueberzeugung davon, dass Gott das Verdienst Christi nicht bloss für die Sünde der Menschen im Grossen und Ganzen, sondern ganz speciell für meine Sünden als ein ausreichendes Sühnopfer ansieht, ist der wahre, seligmachende Glaube.

Mehrere Punkte bedürfen hierbei noch einer besonderen Aufhellung resp. Erklärung.

So ist zunächst offenbar, dass der seligmachende Glaube kein bloss intellektueller Akt ist, wie das Führwahrhalten, sondern dass er ein Akt des Willens ist⁴⁰⁾, der allerdings wie jeder Willensakt nicht ohne Mitwirkung des Intellekts zu Stande kommt. Der normale Verlauf dieses Willensaktes ist etwa folgender. In dem sündigen Menschen erwacht irgendwie das Bewusstsein seiner religiös-sittlichen Unvollkommenheit; je sittlicher das Streben des Menschen ist, d. h. je höher das Ideal steht, dem er zustrebt, desto schärfer wird dies Bewusstsein des eigenen Mangels sich ausprägen, wie z. B. bei Paulus und Luther. Und dies Bewusstsein des Mangels erweckt die Sehnsucht nach einem Ausgleiche desselben. Zunächst wird der sittlich strebsame Mensch durch eigenes Thun den Mangel zu ersetzen suchen (Luther der Mönch), wird sich aber, sofern er ehrlich ist, je mehr und mehr von der Unausführbarkeit seines Strebens überzeugen; denn die Zeit wird die Ewigkeit niemals einholen noch das Endliche die Unendlichkeit, und die begangenen bösen Thaten der Vergangenheit werden durch alle Tugendübungen der Gegenwart oder Zukunft niemals in gute Thaten umgewandelt. Hat der Mensch diese Ueberzeugung gewonnen und ist mit dieser Ueberzeugung und durch dieselbe die Furcht vor dem Gerichte Gottes in ihm erwacht, so erhebt sich in ihm die Frage: „ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται;“⁴¹⁾ Und dieser Frage tönt die Antwort entgegen aus der Predigt des Evangeliums⁴²⁾: Du brauchst dich nicht selbst zu erlösen, du bist erlöst durch Christum; Gott erlässt dir den zu deiner Vollkommenheit fehlenden Rest um Christi willen ohne jede Gegenleistung von deiner Seite, wenn du nur glaubst, d. h. mit anderen Worten, wenn du nur die ausgestreckte göttliche Gnadenhand nicht von dir stossen, sondern in Demuth ergreifen willst.

Ist dieser Glaube ferner etwa selbst eine Gegenleistung, ein Verdienst? Ohne Zweifel nein.⁴³⁾ So wenig es ein Verdienst, d. h. eine einen besonderen Lohn bedingende Handlung ist, wenn ein Verbrecher, dem die Strafe aus Gnaden erlassen wird, von dieser Gnade Gebrauch macht, und so wenig es ein Verdienst ist, wenn ich ein aus freien Stücken mir angebotenes Geschenk nicht ausschlage, sondern wirklich annehme, so wenig ist diese Annahme der Gnade Gottes ein Verdienst. Aber die nicht glauben, werden doch um ihres Unglaubens willen bestraft? Keineswegs, sondern um ihrer Sünden willen, ebensowenig wie der verurtheilte Verbrecher, wenn er von der ihm angebotenen Gnade keinen Gebrauch machen will, wegen dieses Verschmähens der Gnade bestraft wird.

⁴⁰⁾ Cf. Röm. 10, 9. 10, wo Paulus den Sitz des Glaubens ins Herz verlegt: „ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματι σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ· καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται“ etc.

⁴¹⁾ Röm. 7, 24.

⁴²⁾ Der Glaube kommt aus der Predigt, Röm. 10, 10.

⁴³⁾ Bei dem Ausdruck „ἢ πιστὶς λογίζεται εἰς δικαιοσύνην“ (Röm. 4, 5) darf nicht vergessen werden, dass derselbe nicht vom Apostel frei gewählt, sondern aus den LXX (Gen. 15, 6) herübergewonnen ist. Was der Apostel meint, ist durch den Gegensatz „ἐργαζόμενος“ vollständig klar.

Dass aber der Glaube, wie wir oben behauptet haben, wesentlich ein Akt des Willens ist, ist hier ganz evident. Wer würde wohl das Annehmen oder Nichtannehmen eines Geschenkes als Akte des Intellekts bezeichnen wollen?

Noch ein Punkt endlich bedarf der Aufhellung, wenn er derselben überhaupt fähig ist, das „um Christi willen“. Nicht erst seit heute und gestern ist „das Wort vom Kreuz den Juden ein Aergerniss und den Heiden eine Thorheit“ (1. Cor. 1, 24).

Warum um Christi willen? Wie kann das Verdienst Christi mir zwar zugerechnet werden, wenn ich glaube, nicht aber, wenn ich nicht glaube? Liegt hierin nicht, da ja der Glaube doch kein Verdienst sein soll, eine Ungerechtigkeit oder mindestens eine Willkür von Seiten Gottes? Zunächst ist das Letztere schon deshalb einfach abzuweisen, weil ja Gott allen seine Gnade anbieten lässt und es also nicht an ihm liegt, wenn sie verschmäht wird. So weit geht wohl heut zu Tage nur noch hie und da ein übereifriger Zelot, dass er auch diejenigen in die Verdammniss mit einschliesst, denen die Gnade Gottes auch nicht einmal angeboten worden ist. Und was sodann die Anrechnung des Verdienstes Christi selbst anbetrifft, so scheint die Sache freilich in das Gebiet des Unmöglichen zu gehören, zu dem der Glaube uns den Weg zeigen müsste. Darum erläutert auch Paulus (Röm. 4) den seligmachenden Glauben durch das Beispiel des gläubigen Abraham, dessen Glaube ja wesentlich darin bestand, dass er etwas scheinbar Unmögliches für möglich hielt (Röm. 4, 19). Aber es war ja doch nicht unmöglich, was Abraham glaubte; denn was später wirklich wurde, muss doch vorher möglich gewesen sein.

Und so wird es auch wohl Gründe der Möglichkeit für die Anrechnung des Verdienstes Christi geben. Mögen die uns noch kurz beschäftigen. Vielleicht führen uns dieselben allerdings in das dunkle Land der Mystik, das mir bei Betrachtung eines mit dem innersten Wesen der Religion so tief verflochtenen Gegenstandes, wie der Begriff der πίστις ist, indessen unvermeidlich scheint.

Es ist bekannt, dass der Apostel Paulus zwischen Christus und Adam mehrfach eine bedeutsame Parallele zieht. Er nennt Christus geradezu den letzten Adam („ἔσχατος Ἀδάμ“) und den zweiten Menschen („δεύτερος ἀνθρώπος“)⁴⁴⁾ und behauptet (Röm 5, 12 ff.), dass, wie durch den Ungehorsam des einen Menschen Sünde und Tod in die Welt gekommen sei, so durch den Gehorsam des andern („τῷ ἑνὶ“)⁴⁵⁾ viele gerecht würden. „Denn gleichwie in Adam alle sterben, so werden in Christo alle lebendig gemacht“ (1. Cor. 15, 22). Paulus findet also eine gewisse Aehnlichkeit zwischen dem Verhältniss des Gläubigen zu Christo und dem Verhältniss des natürlichen Menschen zu Adam. In welchem Verhältnisse stehen wir Menschen nun zu Adam, dem Protoplasten?⁴⁵⁾ Wir sind offenbar alle nur verschiedene Erscheinungen ein und desselben Wesens, und was uns von Adam wie von einander unterscheidet, das beruht offenbar nur auf Raum

⁴⁴⁾ 1. Cor. 15, 45—47.

⁴⁵⁾ Ich halte fest an dem Gedanken der Einheit des Menschengeschlechts und glaube, dass der Theologe als solcher dazu ein volles Recht hat. Das Gegentheil ist nicht bewiesen und ist wissenschaftlich wohl unbeweisbar. Der Theologe aber hat nach meiner Ueberzeugung keine Veranlassung nach „jedem Wind“ modernster Naturlehre seinen Mantel zu hängen, wie gewisse andere Leute. So hat der berüchtigte Karl Vogt in den fünfziger Jahren den wissenschaftlichen Beweis geführt, dass die Arten sich niemals ändern, und die entgegengesetzte Ansicht für „Köhlerglauben“ erklärt, und in den sechziger Jahren wurde derselbe Karl Vogt ein Apostel des Darwinismus! Sapienti sat.

und Zeit, den Formen der Erscheinung, den Principien der Individuation. Die Menschen sind also nicht wesentlich von einander verschieden, sondern nur der Erscheinungsform nach. Es gab einmal eine Zeit, da war Adam die Menschheit; seine Sünde brachte daher nicht bloss für das Individuum Adam den Tod, sondern für alle, die durch Zeugung mit ihm zusammenhängen (cf. Röm. 5, 12). Die Sünde Adams ist unsere Sünde, ja in gewissem Sinne ist die Sünde eines jeden Menschen unsere Sünde, da wir die ganze Menschheit als solidarisch haftend uns denken können für die Thaten eines jeden einzelnen. Nur unser Egoismus, der uns vorlügt, wir seien der Mikrokosmos, alle anderen Menschen seien uns gänzlich fremd und gingen uns gar nichts an, hindert uns an dieser Erkenntniss. Die praktische Anerkennung der von uns angedeuteten Solidarität der Menschheit heisst Menschenliebe, und auf ihr beruht alle wahre Sittlichkeit.⁴⁶⁾ Für unseren Zweck werden diese kurzen Andeutungen genügen.

Was unterscheidet nun Adam völlig von allen anderen Menschen und lässt ihn so wenigstens in einem bestimmten Sinne als einzig erscheinen? Offenbar weiter nichts, als dass er 1) in der zeitlichen Reihenfolge der Erste und 2) für eine gewisse Zeit der alles Wesentliche in sich vereinigende Repräsentant der ganzen Menschheit ist. Und wenn Christus der zweite Mensch genannt wird, so werden wir wohl kaum irre gehen, wenn wir behaupten, dass sich seine Aehnlichkeit mit dem ersten Menschen auf diese beiden Punkte erstreckt. Christus ist 1) der Anfänger eines neuen geistigen Lebens, das immer weitere und weitere Kreise um dieses ewige Centrum gezogen hat und noch immer zieht, wie er es selbst angedeutet in dem Gleichnisse vom Senfkorn. Zuerst war dies neue Geistesleben nur sein Leben, ganz wie das natürliche Menschenleben zuerst nur von dem einzigen Adam gelebt wurde. Und eben deshalb ist Christus 2) für eine gewisse Zeit ganz wie der erste Adam der Repräsentant der neuen geistigen Menschheit. In ganz dasselbe Verhältniss also, in dem wir durch unsere natürliche Abstammung zu Adam stehen, treten wir durch den Glauben zu dem zweiten Adam, zu Christo. Ist also des ersten Adam Sünde unsere Sünde, so ist auch des zweiten Adam Gerechtigkeit, wenn wir glauben, unsere Gerechtigkeit (Röm. 5, 18). Die heilige Schrift wird nicht müde diese Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo in allerlei Bildern und Gleichnissen uns zu verdeutlichen. So vergleicht Christus selbst (Joh. 15) sein Verhältniss zu den Gläubigen mit dem des Weinstocks zu den Reben. Wie die Rebe nur entsteht, wächst und reift durch ihren organischen Zusammenhang mit dem Weinstock, so muss also auch der Christ geistig mit dem Herrn zusammenhängen, wenn er wachsen und gedeihen soll. Ebenso significant ist die häufige Bezeichnung der christlichen Gemeinde als des Leibes Christi.⁴⁷⁾ Die einzelnen Christen sind die Glieder an diesem Leibe und Christus ist das Haupt (Col. 1, 18). Wie die Glieder ihr Leben nur haben durch ihren organischen Zusammenhang mit dem ganzen Leibe resp. mit dem Centralorgane desselben, so haben also auch die Christen ihr Geistesleben nur durch ihren geistigen Zusammenhang mit Christo. Und wenn Röm. 6 das Sakrament der

⁴⁶⁾ Den Meisten gelingt diese Erkenntniss der Solidarität nur für kleinere Kreise, z. B. die eigene Familie, die eigenen Religionsgenossen, das eigene Volk. Das Wort „liebe deinen Nächsten als dich selbst“ auf alle Menschen ohne Unterschied auszudehnen gelingt nur den Edelsten. Und allein der bedauernswerthe, furchtbar isolirte Menschenfeind oder Verbrecher liebt nur sich selbst.

⁴⁷⁾ Cf. 1. Cor. 12, 27. Ephes. 1, 23. 4, 12 u. ö.

Taufe und nicht der Glaube als der Anfang dieser Lebensgemeinschaft mit Christo bezeichnet wird, so darf man nicht vergessen, dass der Sakramente ἐνεργεῖν nur im Glauben liegt.

Wenn also der Glaube die Kraft hat uns in die Lebensgemeinschaft mit dem neuen Adam zu verpflanzen, so begreift man sehr wohl, wie uns sein Verdienst, seine Gerechtigkeit zugerechnet werden kann, als wäre es unser eigenes Verdienst, unsere eigene Gerechtigkeit. Sind wir eins mit Christo, sind wir sein Leib, dann kann auch dem einzelnen Gliede zu Gute kommen, was dem ganzen Leibe gehört.

Es ist danach selbstverständlich, dass der Glaube, von dem wir hier reden, kein todter sein kann, sondern ein lebendiger sein muss, „der durch die Liebe thätig ist.“⁴⁸⁾ Denn nur der ist ein Glied am Leibe Christi, der durch seine Thaten sich als solches bewährt, und auch hier gilt das Wort des Herrn: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Kann man auch Trauben lesen von den Dornen oder Feigen von den Disteln?“ Matth. 7, 16. Und nicht ein äusseres Fürwahrhalten irgend welcher Thatsachen wird, wir wiederholen es, die Kraft haben uns in die Lebensgemeinschaft mit Christo zu versetzen, sondern nur das vertrauensvolle Ergreifen der in Christo uns dargebotenen göttlichen Gnadenhand. Sehr schön sagt in dieser Beziehung im Anschluss an Luther die Concordienformel: „Fides justificans est viva et solida fiducia in gratiam seu clementiam Dei, adeo certa, ut homo millies mortem oppetere, quam eam fiduciam sibi eripi pateretur. Et haec fiducia atque agnitio divinae gratiae et clementiae laetos, animosos, alacres efficit cum erga Deum tum erga omnes creaturas, quam laetitiam et alacritatem Spiritus Sanctus excitat per fidem. Inde homo sine ulla coactione promptus et alacris redditur, ut omnibus beneficiat, omnibus inserviat, omnia toleret, idque in honorem et laudem Dei, pro ea gratia, qua Dominus eum est persecutus. Itaque impossibile est bona opera a fide vera separare, quemadmodum calor urens et lux ab igne separari non potest“ (Form. Conc. IV, 12).

Wenn wir es nun zum Schlusse versuchen eine Definition der fides salvifica aufzustellen, so bemerken wir von vornherein, dass es eben ein blosser Versuch sein soll, der nicht bloss die allein wesentlichen, sondern alle beachtenswerthen Merkmale des Begriffs zusammenfasst. Es ist also der selig machende Glaube weder ein System von Glaubenswahrheiten, noch das blosses Fürwahrhalten irgend welcher religiösen Lehrsätze oder Thatsachen, noch auch das blosses Gottvertrauen im Allgemeinen, sondern das aus der Verzweiflung an der eigenen Kraft und der Predigt des Evangeliums hervorgehende feste Vertrauen darauf, dass Gott in seiner Gnade uns in Christo auch ohne eigenes Verdienst nicht als Sünder, sondern als seine gerechtfertigten Kinder ansehen werde, welches Vertrauen uns in die Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt und dadurch der Anfang eines neuen religiös-sittlichen Lebens in uns wird.

⁴⁸⁾ „πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη“, Gal. 5, 6.