

SAMMLUNG
THEOLOGISCHER HANDBÜCHER.

VIERTER TEIL:
SYSTEMATISCHE THEOLOGIE.

ERSTE ABTEILUNG:
CHRISTLICHE DOGMATIK.
ZWEITER TEIL: DER EVANGELISCHE GLAUBE.

Bonn
A. Marcus & E. Weber's Verlag
1898.

CHRISTLICHE DOGMATIK.

ZWEITER THEIL:

DER EVANGELISCHE GLAUBE

VON

DR. WILH. SCHMIDT,

D. UND O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BRESLAU.

Bonn

A. Marcus & E. Weber's Verlag

1898.

Inhaltsangabe.

Zur Orientierung 1–3.

Der Ausgangspunkt 3–40. Die *fides salvifica* ein einziges triebkräftiges Datum 4. Nur als schlechthin gewisses 5 konstituiert es das christliche Bewusstsein 6. Glaube an die göttliche Gnade Bedingung des Heils schon im a. T. 7. Der Glaube im a. und n. T. ist selbst *μετάνοια* 8; schliesst die „*ἰδὲν δικαιοσύνην*“ aus 9 und die Herzensumkehr zu Gott ein 10. Glauben im n. T.: sich von Gott in Christus begnadigen lassen 11. Ansätze und Anklänge der *fides s.* vor der Reformation: Esra Apc. 12, Clem. Rom., „Barnab.“br., Hermas 13, Ignatius, Polycarp, Justin M. 14, Br. an Diognet, Irenäus, Tertullian 15, Clem. Al. 16, Origenes 17, Ambrosius 18, Augustin 19. 20, Bernhard v. Clairvaux 21. 22, Thomas Aq. 23–25, Wiclif 25. 26, das Trident. Concil 26–28, Luther 29–32, Melanchthon 32. 33, Agricola, Leipz. Interim 34, Andreas Osiander, Flacius, Calvin 35, Conf. Aug., Apol. 36, Martin Chemnitz 37, Sebast. Franck, Casp. Schwenkfeldt von Ossig, Socin, Rationalismus 38, Schleiermacher, Albr. Ritschl 39. Die *fides s.* als die individuell persönlichste Überzeugung bildet den Ausgangspunkt 40.

Die *fides s.* und der Weg von ihr aus 40–43. Der Glaube derselben 41, das dreifache Urteil darin 42.

I. Theologie 43–239.

A. Der Gottesglaube der *fides s.* Das Glaubensurteil: Ich habe einen gnädigen Gott 43–47.

B. Der Gottesglaube der *fides s.* und die reflektierende Controlle d. i. der christliche Gottesglaube und das Welterkennen 47–239. Erster Abschnitt 47–180.

Die Existenz Gottes 47–60. Die Gottesvorstellung bestimmt das Ganze jeder Religion 48. Nicht der Unglaube verteidigt die Existenz Gottes vor der Vernunft 49. Es ist vielmehr immer im apologetischen Interesse geschehen 50; immer von der Gottesidee aus 51. Apologeten führen das Christentum in die Weltliteratur ein 52 als die Lehre der Vernunft und der Freiheit 53. Auch Clem. Al., Athanasius, Gregor v. Nazianz, Diodorus von Tarsus, Johannes von Damaskus 54, Scotus Erigena, Thomas Aq. 55, Anselm v. Canterbury, Melanchthon 56, Calvin. Die h. S. selbst verweist auf die Offenbarung Gottes in der Wirklichkeit 57. Christian Wolff, Hegel 58, Kant. Sinn der „Beweise“ 59. Der kosmologische Beweis 60/66 scheitert nicht an dem Einwand, dass das Causalgesetz

nur innerweltlich gelte 61. Dessen Giltigkeit durchweg liegt näher als der Zweifel an ihr 62. Der Mensch hat sie von frühe an vorausgesetzt 63. Auch der Protest, dass das notwendige Wesen kein ausserweltliches sei, versagt 64. Der kosmologische Beweis führt auf den theistischen Gott 65 ohne Widerspruch mit dem Causalitätsgesetz (O. Pfeiderer) 66. Der physicotheologische Beweis 66/74. Die ineinandergreifende Zweckmässigkeit setzt einen persönlichen Welterschöpfer 67, nicht nur einen Weltbaumeister, denknotwendig voraus 68. Die mechanisch-causale Naturauffassung beweist nichts dagegen 69. Auch mit der mechanisch-causalen Methode (Häckel) werden wir das *τέλος* nicht los 70. Eine Weltsubstanz als Urheber genügt ihm nicht 71. Die blindwirkende Natur kann kein zweckmässiges Werk hervorbringen 72: Strauss, Kant, Hegel, von Hartmann 73. Die substantiale Einheit des Schöpfers mit der Welt (O. Pfeiderer) streitet mit seiner Absolutheit 74. Der moralische Beweis 75/82, in seinem Verhältnis zum kosmog. und physicotheol. 75, steht auf der Voraussetzung einer ursprünglich sittlichen Anlage des Menschen 76, reicht weiter als bis zu einer moralischen Weltordnung (Fichte, Strauss) 77, das beweisen die Prädikate selbst, die Fichte ihr beizulegen sich genötigt sieht 78. Der moral. Beweis Kants ist ein Abfall von Kant selbst 79. Aber ein neuer Ansatz lässt sich gewinnen 80. Die Pflichterfüllung trägt den Lohn in sich selbst 81. Es giebt ein jus talionis nach Innen und nach Aussen 82; folglich muss ein moralischer Welturheber existieren 82. Der historische Beweis 83/88 steht auf dem consensus gentium, und dieser ist Thatsache 84. Das allgemein menschliche Datum der Gottesidee ist unerklärlich — ohne Gott 85. Von der Abstraktion eines Alls der Dinge geht sie nicht aus und nicht in ihr auf 86. Vom Endlichen aus ist der Gedanke des Unendlichen nicht zu erschwingen 87, sowenig wie der Begriff des Lichtes, wenn es bloss Nacht gäbe 88. Der ontologische Beweis 88/92 scheidet nicht an der Thatsache, dass es bloss gedachte Ideen giebt 89. Die Idee Gottes kann nicht entstehen ohne die Realität Gottes 90. So versteht O. Pfeiderer den „onto-logischen“ Beweis. Anders J. Köstlin 91. Der Sinn desselben nach Rothe und C. J. Nitzsch 92. Ergebnis: Die „Beweise“ beweisen, dass die atheist. Weltbetrachtung unvernünftig ist: Hegel, Lipsius, Biedermann, Zöckler, Frank, Reiff, Bovon, Hontheim, Oswald Heer 93. Die Erkennbarkeit Gottes 93/98 bestreitet aus mystisch religiösen Gründen Plotinos 94, „Dionysios Areopagita“, Scotus Erigena 95, aus erkenntnistheoretischen Gründen Wilh. Ockam und Kant 96. Der eigentliche Sinn der Frage und die h. S. 97: Wir berühren den Saum seines Kleides, aber den Gottesfürchtigen wird seine Herrlichkeit offenbar 98. Das Wesen Gottes 98/102 wird durch seinen Namen ausgedrückt 99: Elohim der Machtvolle 100, Jahwe causa sui 101. Gottes Wesen und Eigenschaften 102/108. Auf die Unterscheidung ist nicht zu verzichten 102. Omnis determinatio est positio 103. Die Eigenschaften repräsentieren einen obj. Unterschied in Gott 104. Seiner-Selbst-Offenbarungen sind Offenbarungen obj. Eigenschaften 105/6. Lipsius' Protest dawider von seiner psychologischen Methode aus 107. Aber die Gottesidee wird nur psychologisch entbunden, nicht producirt 108. Das Problem einer absoluten Persönlichkeit 108/120. Die

Denkmöglichkeit einer absoluten Person 109. Die Persönlichkeit des Menschen ist nicht ein Merkmal seiner Endlichkeit 110, auch nicht ein Produkt der Endlichkeit 111. Die Unterscheidung eines Nicht-ich von mir setzt mein Selbstbewusstsein schon voraus 112. Das Absolute schliesst die Persönlichkeit nicht aus, sondern ein 113. Nur der theistische Gott ist absolut, nicht der pantheistische noch der deistische 114. Sowohl hat der Pantheismus einen tiefsinnigen Hintergrund als auch ist der Panlogismus ein grosser Gedanke 115. Aber sein Gott ist weder persönlich noch absolut 116. Atheismus ist das Ende des Pantheismus und des Deismus 117. Auf den präsenten Regenten ist bei dem Selbstleben der Welt nicht zu verzichten 118. Pfeiderers „wahrer real-ideal. Monismus“ kann nicht als die Aufgabe der Gegenwart zugegeben werden 119. Die Weltidee ist nie ein „lediglich ideales Weltbild“ in Gott 120.

Die Eigenschaften Gottes nach ihrer Voraussetzung und Widerspruchlosigkeit 121/125. Sie setzen seine Einheit voraus 122, auch im numerischen Sinn 123, „sehr eigentlich“ im essentiellen 124. Sein einheitlich einzigartiges Sein ist unendlich erhaben über die Schranken des weltlichen Daseins. Dem widerspricht es nicht, dass die Vorzüge der geistig-sittlichen Natur in unendlicher Steigerung auf ihn übertragen werden 125. Attribute des Seins: Die Ewigkeit Gottes 125/132. Zeit und Ewigkeit: Iren., Minuc. Felix, Augustin 126, Boethius, Scotus Erigena 127, Rich. v. St. Victor, Thom. Aq., Schleiermacher, Philippi 128. Das religiöse Interesse an der Ewigkeit Gottes 129 ist nicht, dass es für ihn nur Gegenwart gebe 130, sondern dass für ihn in keinem Sinne die Zeit eine Schranke ist 131; dass er unveränderlich, in allen Aeonen, doch die zeitliche Entwicklung berücksichtigen kann 132. Die Allgegenwart Gottes 132/137. Ansätze, des Begriffs Herr zu werden: Philo, Theophilus 133, Clem. Al., Orig., Cyprian, Hilarius, Aug., Joh. Cassian 134, Clementinen, Thom. Aq., Rich. v. St. Victor, Quenstedt, Episcopius 135, Limborch, Schleiermacher, Bruch, Twisten, Rothe, Philippi, Hegel, Strauss 136. Ergebnis: bibl. Lösung 137. Attribute des Wissens. Die Allwissenheit Gottes 137/143 als Eigenschaft hat zum Objekt Alles ausser Gott selbst 137. Denken und Wollen sind in ihm nicht ein und dasselbe 138. Andernfalls würde die göttliche und die menschliche Freiheit zugleich aufgehoben sein 139. Die göttliche Allwissenheit hebt die menschliche Freiheit nicht auf 140, denn sie ist nur ein Wissen von allem Wissbaren. Freie Handlungen sind nicht im Voraus wissbar 141. Die ratio temporis ist ein Postulat, aber keine Beeinträchtigung des Absoluten 142. Die Allweisheit Gottes 143/145 hat es nur mit der Erkenntnis zu thun 143. Die Anwendung der Begriffe Mittel und Zweck verendlicht Gott nicht 144. Die Idee hat kein eigenes, selbständiges Leben 145. Die Attribute des göttlichen Willens 145/148. Es giebt einen Willen in Gott, der nicht mit seiner Erfüllung zusammenfällt 146. Gott ist die Einheit von Sein, Bewusstsein und Willen, nicht ein Nacheinander davon 147. Die Allmacht Gottes 148/162. In der Allmacht handelt es sich um ein Können und nur darum 148 und zwar über die Wirklichkeit hinaus 149. Die voluntas media hat einen principiellen Hintergrund 150 und ist auf theistischem Boden ganz unentbehrlich 151. Das Wunder 152

ist weder die Regel noch zu bestreiten 153. Anders Schleiermacher und Ménégoz 154. Es giebt eine Naturordnung, aber von Gott und nicht auf Kosten seiner Freiheit 155. Es giebt ein Selbstleben der Welt, das Gott regiert, aber nicht selbst lebt 156. Der Erfahrungsbeweis wider das Wunder ist nicht zu erbringen 157. Die Unterscheidung der Welt als Ganzes und des Einzelnen wird der Frage nicht Herr 158. Dagegen fordert das Selbstleben der Welt die Freiheit Gottes auch ihm gegenüber 159. Die Fragestellung, ob die Ideen des Guten und des Wahren in der Allmacht Gottes ihren Grund und ihr Recht hätten 160, ist falsch. Unser Denken, auch das mathematische, ist ein Nachdenken der Gottesgedanken 161. Aber Ideen an sich d. h. ohne Personen und Verhältnisse sind weder zu schaffen noch zu denken 162.

Die Heiligkeit Gottes 162/166. In ihr kommt der ethische Charakter der alttest. Religion grundsätzlich zum Ausdruck. Albr. Ritschl, Biedermann, Schleiermacher, Quenstedt 164. Gott ist die Ursache des Sittengesetzes für sich und die Menschen 165. Der pantheist. Gottesbegriff verträgt das Prädikat der Heiligkeit nicht 166. Die Gerechtigkeit Gottes 166/173. Die Strafgerechtigkeit Gottes schliesst seine Güte nicht aus 167, die lohnende Gerechtigkeit das Verdienst des Menschen nicht ein 168. Beide vollziehen sich mit der präzisesten Aequivalenz 169 in keinem Falle ohne die Vermittlung derer, die sie betrifft 170, nach dem Gesetz: Wie wir handeln, so werden wir 171. Diese Vergeltung ist eine innere und wird infolge davon auch eine äussere 172. Die Wahrheit Gottes 173/174: der unverfälschte Ausdruck seines in sich widerspruchlosen Wesens und Willens 174. Die Liebe Gottes 174/77 ist universell, so viel an ihm ist 175, bleibt aber immer an die Empfänglichkeit der Menschen gebunden 176. Die Seligkeit Gottes 177/79 — und das Scheitern seiner Liebesabsichten 177 — ihrer Natur nach innerlich 178, das Gefühl der Befriedigung über lediglich die eigne Handlungsweise 179. Die Herrlichkeit Gottes 179/180 geht nicht in der gloria auf 180, sondern ist das Zumal aller Vollkommenheiten.

Zweiter Abschnitt 181/239. Erstes Kapitel. Der göttliche Ursprung der Welt 181—209.

Der Schöpfer der Welt 181/3: Das Ergebnis des reflektierenden Denkens 182. Der göttliche Weltgrund und das Naturerkennen 183. Die Schöpfung aus Nichts 184/187. Die h. S. lässt sich auf die Frage so gut wie nicht ein 185. Die Lehre beschränkt sich auf die Abwehr des Dualismus und des Emanationismus 186. Das Wann der Schöpfung 187—195: cum tempore (Aug.)? 188, „πρὸ χρόνων αἰώνων“ (Hieronymus)? 189. Fordert der Gottesbegriff die ewige Schöpfung (Manichäer, Origenes, Saïsset)? 190. Die stoisch-origeneische und die epicureische Auskunft 191. Der Begriff der Schöpfung schliesst die Ewigkeit aus, aber nicht die der göttlichen Aktivität überhaupt 192. Ein Vor der Schöpfung vertritt die Schrift und fordert das Denken 193. In die Zeit versetzt wird Gott dadurch so wenig wie durch das Denken der bestehenden Welt 194. Der Zweck der Schöpfung 195/202. Nicht um seinetwillen hat Gott die Welt geschaffen. Twisten. Plato. Clem. Al. 196, Gregor v. Naz., Lactant., Thom. Aq., Strauss 197. Vor der Erreichung des Weltzwecks

ist nicht der Zustand Gottes, sondern der der Welt unvollkommen 198. Der Beweggrund Gottes zur Schöpfung ist nicht seine Verherrlichung (Lact., Quenst., Böhl) 199, sondern das Leben der Menschen in der Gemeinschaft mit ihm 200. Zu diesem Zweck ist die Welt für Jeden angemessen, der sie sich dazu dienen lassen will 201. Es kann keine Theodicee für den geben, der sich nicht von ihr überzeugen lassen will 202. Der Modus der Schöpfung 203/209. Der bibl. Schöpfungsbericht ist allen heidnischen Schöpfungssagen sehr überlegen 204. Gleichwohl hat er seine Bedeutung in dem Dass der göttlichen Schöpfung, nicht in dem Wie derselben 205. Das Sechstageswerk hat seine Bedeutung in der Sabbathswuche 206. Die Schöpfungstage als 24stündige Tage zu verstehen, verwehrt der Bericht selbst. Philo, Orig., Aug. 207/9.

Zweites Kapitel. Die göttliche Leitung der Welt. Die göttliche Fürscheidung 209/15. Der dogmatische Begriff 210. Concursus Dei? 211. Bedenken dagegen 212. Vergebliche Versuche, deren Herr zu werden: Thomas, Quenstedt, Hollaz 213. *Concurrere non ad formale*: Anselm, Philippi, Dillmann. Zulassung 214. Die göttliche Erhaltung der Welt 215/18 schliesst die Selbsterhaltung der Welt nicht sowohl aus als ermöglicht sie erst 216. Es geht in der Regel Alles natürlich zu nach Gottes Ordnung 217. Das Selbstleben der Welt ist Gottes Ordnung, und wesentlich so erhält er sie 218. Die göttliche Weltregierung 218/239 und die menschliche Willensfreiheit 219. Durch die rechtverstandene *permissio* wird das Problem noch nicht gestellt 220. Der altdogmatischen *impeditio* widerspricht die h. Schrift und die Erfahrung 221, den Gedanken der „*directio*“ dagegen bestätigen beide 222. Ebenso die „*determinatio*“ 223. Wie erreicht der Weltregent seine Zwecke, ohne das Selbstleben zu beeinträchtigen? 224. In der Regel durch Gruppierung 225. Die göttliche Weltregierung und das göttliche Wissen: Rich. a St. Vict., Boethius, Bayle 226. *Prov. gen., spec., specialissima* 227. *Prov. ord. et extraord.* 228. Das Wunder. Seine Möglichkeit und sein Sinn 229, Korrektur der creatürl. Selbstthätigkeit, nicht Selbstkorrektur Gottes 230. Das Übel in der Welt 231. Die Theodicee und die Sünde 232 und das physische Übel 233: *παθήματα μαθήματα* 234. Die weltregierende Fürscheidung und das Gebet 235. Der subj. Erfolg ermöglicht, vermittelt und hat den obj. zur Folge 236. Eine „Wechselwirkung zwischen Geschöpf und Schöpfer“ setzt er allerdings voraus 237. Ein blosses Vorgefühl ist noch kein Gebet: Rénan, Strauss, Huxley 238. Danach hat sich die Theologie der *fides s.* als vernünftig erwiesen 239.

II. Anthropologie 239/302.

A. Der Mensch der *fides s.* 239/241 muss der göttlichen Gnade so fähig wie bedürftig sein.

B. Der Mensch der *fides s.* und das reflektierende Denken 241/302.

Erstes Kapitel: Die Befähigung des Menschen zur Gnade 241/279. Der Ursprung des Menschen 241/262. Die Frage nach der Herkunft des Menschen. Cuvier 242. Die Descendenztheorie und die Paläontologie, die Ontogenie und die vergleichende Anatomie 243. Die Adaption. Die Mimicry 244. Die Adaption würde erst in einer sehr

fortgeschrittenen Entwicklung nützlich 245. Vererbung erworbener Eigenschaften wird bestritten 246. Wilh. Wundts psychophysische Welterklärung 247. Psychophysische Anfänge determinieren die Entwicklung 248. Heterogenie der Zwecke 249. „Die Selbstschöpfung der organischen Welt“ erklärt deren Zweckmässigkeit nicht 250. Das System wird seinem eignen Ansatz nicht gerecht 251. Der Tiefsinn von Gen. 2, 7 ist von keiner Wissenschaft zu erschüttern 252, weder das „von Gott“ noch das „aus irdischem Stoff“ noch der „lebendige Odem“ 253. Der Mensch die Krone der Schöpfung 254: natürlich bedingt im Diesseits und doch wirkliches Geistsein 255, Geschöpf, aber das unvergleichlich höchste 256, bestimmt, auf dem Wege fortgesetzter Selbstbestimmung willenseins mit Gott zu werden 257. Der Ursprung der Menschenseele 258. Praeexistentialismus. Kants intelligible Entscheidung. J. Müller 259. L. J. Rückert. Creatianismus. Traducianismus 260: Das Zumal beider Momente, des creatürlichen und des göttlichen 261. Der Urstand des Menschen 262/278. „Status integritatis“ im Sinne des *מְאֵד מְאֵד* 263. Das auf Gott hin Geschaffensein ist der Vorzug des Menschen 264; sein Ebenbildliches mit Gott sein Personsein zu ihm hin 265. Die gottgegebene Bestimmung und Fähigkeit dazu 266. Tabula rasa war die Menschenseele nicht, aber sittlich integra ebensowenig 267. Der Urstand ist der Stand des *νήπιος* 268. Die Schrift ist der Unterscheidung eines verlornen und eines unverlorenen Ebenbildes nicht günstig 269. Eph. 4, 22–24 270. Die Unterscheidung verdankt einem dogmatischen Motiv ihre Genesis 271. Augustin, Luther, Bekenntnisschriften 272. Der Sinn der Rede von dem verlornen Ebenbilde Gottes 273. Das religiöse Interesse an der Frage und das reflektierende Denken 274. Petr. Lomb.: *justitia originalis et immortalitas*? 275. Barnabasbr., Tatian, Theophil., Iren., Athanasius, Hippolyt, Hilarius, Augustin, Luther 276. Der Sinn der Vertreibung aus dem Paradiese 277. Der Sold der Sünde ist der Tod im Sinne der Scheidung von Gott 278. Der Mensch bleibt der Gnade fähig, so lange er sich ihr nicht selbst verschliesst 279.

Zweites Kapitel. Die Gnadebedürftigkeit des Menschen 279/302. Die Sünde 279/302 bewusstes Anderswollen als Gott 280/1. Ohne Willen giebt es kein Sündigen in Gedanken, Worten und Werken 282. Der Ursprung der Sünde 283. Die Schlange 284, symbolische Figur 285, nicht der Teufel 286. Andere Deutungen: Philo, Irenäus, Origenes, Kant, Schiller, Hegel, Martensen 287, v. Bohlen, Reuss, C. Clemen, H. H. Wendt, Rud. Ruetschi, J. Wellhausen 288. Das Schuldbewusstsein beweist, dass die Sünde nicht anerschaffen ist 289. Die mosaische Hamartigenie besteht die Probe vor dem reflektierenden Denken 290. Die Erbsünde 291. Röm. 5, 12 ff. 292. Die Natur des Todes 293. Die Parallele von *κατάκριμα* und *δικαιώσεις* 5, 17 294, 5, 13 und 20 295. Die Erbsünde im Sinne der augustinischen Fassung hat keinen Schriftgrund 296. Um so biblischer ist die Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit 297. Ps. 51, 7, Röm. 7, 23, 18, Joh. 3, 6, Eph. 2, 3 298. 1 Joh. 1, 8. Der vererbte „natürliche Hang“ necessitiert nicht zur Sünde 299. Die august. Fassung untergräbt das Fundament der Heilsaneignung 300. Kahnis' Kritik der Erbsündenlehre. Einteilung der Sünde 301.

III. Christologie 302/524.

A. Der Christus der *fides* s. 302/3. B. Der Christus der *fides* s. und das reflektierende Denken 303/524.

Der Christusgedanke 303/325. Der als Erbsünde geschilderte Zustand wird vielmehr von uns selbst verschuldet 305. Der Christusgedanke erst post lapsum schliesst die Ewigkeit des Logos nicht aus 306. Cur Deus homo? 307. Eine Erlösung ohne Umstimmung des menschlichen Willens war unmöglich 308. Die Gnadenwahl. Augustin. Gottschalk 309. Cornelius Jansen 310. Die altkirchlichen Dogmatiker 311. Das Lebensbuch 312. Das Zeugnis der Erfahrung lautet gegen die Prädestination 313. Weder die supra- noch die infralapsarische lässt sich halten 314. Die Concordienformel und die Prädestination 315. Die Wahrheit der „Gnadenwahl“: die freie Gnade Gottes in Christus 316. Es gibt keine Erlösung für den Menschen, ohne dass er sich erlösen lässt 317. Das lebendige Vorbild ist dazu unentbehrlich, aber allein unzureichend 318. Der Tiefsinn der *justitia imputativa* 319. Es bedarf der Sühne, aber es giebt keine, ohne dass man sie sich innerlich aneignet 320. Sie will dem Menschen dienen, aber sie kanns nicht, ohne ihn zu heiligen 321. Steht und fällt der Christusgedanke mit der Thatsache der Sünde? 322. Irenäus. Rupert von Deutz. Duns Scotus. Andr. Osiander 323. Rothe. Dorner. Kaftan 324. Ohne die Sünde hätte es des Christusgedankens nicht bedurft 325. Die Person Christi 325/68. Die geschichtliche Vorbereitung auf ihn. Israel 326. Die ausserjüdische vorchristliche Welt 327. Der historische Christus weist über sich hinaus 328. Die Thatsache der Wunder Jesu 329. Der geschichtliche Christus des Ev. ist die Offenbarung des vorgeschichtlichen 330. Die Frage der Authentie des Joh.ev. 331/32. Der synoptische Christus 333. Der Gottes- und Menschensohn in einer Person 334. Die Ebioniten und die Gnosis 335. Apollinaris v. Laodicea. Athanasius 336. In Christus ist Gott selbst in die Menschheit eingegangen (Athanas.) 337. Auch die Synode zu Constantinopel 448 zieht sich auf die Glaubensthatsache zurück 338. Dyothelethismus. Maximus Confessor. Joh. Damascenus 339. Die Enhypostasie wird der menschlichen Natur nicht gerecht 340. Elipandus von Toledo und Felix von Urgel: Christus als Mensch Adoptivsohn 341. Petr. Lomb.: Logos ist kein Anderer geworden. Seele und Leib sind nur sein Gewand 342. Thom. Aq.: unus Christus. Form. Conc. 343. *Communicatio idiomatum* der Ausdruck des Glaubens, keine *ἀλλοίωσις* 344. Luther und Zwingli 345. Nach dem Wie der gottmenschlichen Einheit fragt die Schrift nicht 346. Die übernatürliche Herkunft Jesu 347. Der Gedanke ist dem Judentum fremd. Von heidn. Mythen ist die Christenheit frei 348. Paulus; Gal. 4, 4. Röm. 8, 3. Col. 1, 15. 16. Phil. 2, 6 349. *Γέννημα τοῦ πατρὸς*, wie das Licht von der Sonne erzeugt wird (Athanas.) 350. Das Fehlen des Berichtes bei Mc. 351. H. Holtzmann. B. Weiss. A. Harnack. Ad. Hilgenfeld 352. Fehlte der Glaube in der gemeinsamen Quelle von Mt. und Lc.? 353. Das Mt.ev. und das Hebr.ev. 354. Das Mt.ev. und die *λόγια* des Papias 355. Die Frage der Priorität von Mt. oder Mc. Ob die *λόγια* des Papias den Satz hatten, ist uncontrolierbar 357. Die Genealogien 358. Der syrische Ev.text v. Sinai 359. Die Berufung wider den Glauben auf Mc. 6, 2—4;

3, 20, 21; 3, 31—35 360. Die Taufe keine Gegeninstanz 361. Es existiert kein Bekenntnis ohne ihn 362. Die Constanz des „Apostolicums“ war älter als die Sage von seinem apostolischen Ursprung 363. Luther ist kein Zeuge wider ihn, sondern für ihn 364. Der radikale Empirismus *ultima ratio*? 365. Immanuel: das Höchste, was wir zu denken und zu bitten vermögen 366. Die christl. Weltanschauung beruht letztlich auf anbetendem Christusglauben 367.

Das Werk Christi 368/96. Der Sinn der Taufe Jesu 369. Der Prophet 370. Der Hohepriester, *satisfactio* 371. *Cur Deus homo* (Anselm)? 372. Kritik der Satisfaktionstheorie 373/4. Socin. Stellung der Schrift dazu 375. Hugo Grotius 376. Luther 377. Joh. 3, 16: die Antwort auf die Frage: „*Cur Deus homo?*“ 378. 2 Cor. 5, 17. 19, Apc. 21, 5 379. *Intercessio* 380. *Munus regium* 381. Der doppelte Stand Christi 381/396. Erörterungen über das Wie. Kryptiker und Kenotiker. Mentzer 383. Thomasius 384. Hofmann. Gess. *Exinanitionis gradus* 385. Ist der Präexistenzglaube jüdisch-apokalyptischer Herkunft? 386. *Exaltationis gradus* 387. *Descensus ad inferos* 388. Die Schrift bescheidet sich auch hier bei dem Zeugnis des *Dass* 391. Der Glaube und die Historie 392. Die „*ἀποκάλυψις ἐν αὐτοῖς*“ 393.

Die heilsaneignende Wirksamkeit des h. Geistes 396/403. Seine Werkstätte 398. Seine Wirkung vollzieht sich nicht ohne unsren Willen 399. Eine bedingungslose Geistesspende vertritt die Schrift nirgends 400. Die joh. Identification des h. Geistes und des erhöhten Christus ist auch paulinisch 401. Christi Geist ist der h. Geist 402. Als Geist Gottes ist er von Ewigkeit 403. Die göttliche Dreieinigkeit 403/430. Der dreieinige Gott ist uns erst im n. B. offenbar geworden 404. Im a. T. wird er noch nicht bezeugt 405. Der „Engel des Herrn“ ist eine Manifestation Gottes 406. In der „Weisheit“ liegt keine ontologische Selbstunterscheidung vor 407. Es ist historisch begründet, dass das a. T. die Trinität noch nicht hat 408. Aber selbst im n. T. ist die Lehre als Lehre nicht ausdrücklich bezeugt, um so mehr das „*Dass*“ 409; die trinitarische Taufe, ohne Anstoss von Jesus ein psychologisches Rätsel 410. Das älteste Taufbekenntnis ist das Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott 411. Vor- und ausserchristliche Anklänge 412. Die theol. Formulierung des Glaubens 413. *Hermæ pastor* vertritt nicht die adoptianische Christologie 414. Vertreter der Trias 415; der Trinitas: Tertullian, Orig., Novatian 416. Die Gottheit des Geistes 417/18. Gregor v. Naz. Basilius der Grosse 419. Die Frage des *filioque* 420. Symbolum „*Athanasianum*“ 421/23. Samuel Clarke, Socin, Emanuel Swedenborg 424. Schleiermacher 425. Carl Daub. Franz von Baader 426. Julius Müller. Twisten 427. J. A. Dorner. Fr. Nitzsch. Frank 428. Der Schritt über die bisherige Lehrentwicklung hinaus 429. Erst im n. T. wird das göttliche Wesen als trinitarisches offenbar 430. Die Heilsaneignung (Soteriologie) 431/91. Der Sinn der Stufenfolge 432 (Luth. u. Conc.form). *Vocatio* 433. *Illuminatio* 434. *Conversio* 435. *Sanctificatio*. *Unio mystica* 436. Die Herzengemeinschaft mit dem Herrn 437. Die Gnadenmittel 438. Das Wort Gottes 439. Gesetz und Ev. 440. Das Wort Sacrament 441/42. Begriff 443. 7-Zahl 444. Sittliche Disposition 445. Griech. Kirche. Luther

446/47. Luther und Zwingli 1529: 448. Sacramentslehre Calvins 449, der Conf. Aug., der Apol., des Mümpelgarter Colloq. 450, Schleiermachers 451, C. J. Nitzsch, Lipsius, Biedermann, H. Schultz, Kaftan 452, Höfling, Martensen, Kahnis, Frank, Al. v. Öttingen 453. Die Taufe, Joh.taufe 454. Die christl. Taufe. Joh. und Paulus 455. Die Taufe begründet die Kirche 456. Die Taufform; immersio, adpersio 457, der Glaube bei der Kindertaufe 458. Die Stellung der reform. Kirche zu ihr 459. „Non privatio, sed contemptus damnat“ ist evang. 460. Die Kindertaufe setzt die nachfolgende Aneignung des Heilsgutes voraus 461. Taufe, Salbung, Handauflegung, Firmung 462. Confirmation 463. „Einsegnung“ ein eminent evangelisches Institut 464. Das h. Abendmahl: a. die Elemente 465, b. Agape und Herrmahl 466, c. Stiftung 467/68, d. der Sinn 469. Der Todestag 470. Der Opfertod 471. Der Opfergedanke im h. A. 472. Der Sühnopfergedanke 479. Transsubstantiation 474. Messe 475. Evang. Auffassung 476 ff. Die Schrift 478. Die Kirche 479. Das werdende Gottesreich 480. Eine katharische Kirche giebt es hier nicht 481. Die ihrer Gründung und Natur nach geistige Kirche tritt notwendig in Erscheinung 482. Sichtbare und unsichtbare Kirche. Communion sanctorum 483. Die drei Stände in der Kirche 484. Das Amt 485. Der obrigkeitliche Stand 486. Kirche und Staat 487. Der hausväterliche Stand 488. Die Beichte 489. Ecclesia synthetica 490. Die Heilsvollendung (Eschatologie) 491/523. Die Vollendung 491. Der Sinn des Todes 492. Die philos. Begründung der Unsterblichkeit 493. Der metaphysische Beweis 494. Der teleologische, analogische, kosmische, theologische Beweis 495/96. Der moralische Weg 497. Udalrich Karmáf 498/99. Die Idee der Vergeltung erschöpft den Unsterblichkeitsgedanken nicht 500. Die Vorstellung eines schattenhaften Weiterlebens 501. Zwischenzustand 502. Der gute Grund dieser Lehre 503. Hebr. 9, 27 ist kein Gegenbelag 504/5. Die Parusie 506/8. Chiliasmus 509. Die Auferstehung des Leibes 510/12. Die Frage einer partiellen *ἀνάστασις* 513/15. Ewiges Gericht und Wiederbringung aller Dinge als definitive vertragen sich nicht 516. Nur als Eventualitäten können sie gemeint sein 517. Auferstehungsleib 518/20. Das Endgericht 521. Weltende 522. Die Verklärung der Menschen bedingt die Welt-Verklärung und fordert sie 523. Anhang: Von den Engeln 524/35. Schluss 536.

Zur Orientierung.

Der zweite Teil der Dogmatik, der specielle, wenn man mit Schweizer den ersten den allgemeinen nennt, hat das dogmatische System, die Dogmatik im engeren und eigentlichen Sinn selbst, zu geben.

Was vorher zu erinnern, zu erörtern, auszumachen war, die Pro-legomena, die principiellen, die allgemeinen Fragen lagen dem ersten Teil ob. Er hatte Begriff und Aufgabe, Inhalt und Methode der Disciplin festzustellen.

Ihrem Begriff nach ist die Dogmatik die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens nach Inhalt und Zusammenhang, wie er sich in dem Bewusstsein des Darstellenden im wesentlichen Contact mit seiner Kirche reflektiert. Die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens, nicht irgend einer andren Weltanschauung, etwa einer Zeitphilosophie oder doch einer von ihm abweichenden Zeitrichtung.

Der christliche Glaube ist das Objekt wie der christlichen Theologie im Allgemeinen so der christlichen Dogmatik im Besonderen, und ohne ihn hätten sie keins¹⁾ und damit keinen Sinn und kein Existenzrecht.

Ihn hat sie nun aber doch nicht einfach wiederzugeben, wie er von der Kirche formuliert vorliegt. Der Glaube ist ein innerer Vorgang, eine innerliche Gewissheit, ein persönlich Überzeugtwordensein. Das lässt sich nicht ererben, das muss man in dem Sinne und auf dem Wege innerlicher Aneignung erwerben. Jede Zeit muss des Glaubens mit ihren Wahrheitsmitteln und auf ihren Wahrheitswegen und vor ihrem Wahrheitssinne von Neuem gewiss werden, um ihn zu haben, und jeder Einzelne.

Die Dogmatik darf, will und soll ihnen dabei behilflich sein. Sie hat die Aufgabe, in je ihrer Zeit diese über ihren Glauben zu

1) „Theologie ist ein Wissen von Religion, also giebt es, da Chimären nicht von der Wissenschaft behandelt werden, Theologie nur, wo es Religion giebt“ (P. de Lagarde, Erinnerungen 1897. 115).

verständigen und vor ihr ebenso seine innere Einheit wie seine subjektive und nicht minder transscendental-objektive Wahrheit zum überzeugend geschlossenen Ausdruck zu bringen.

Dieser Aufgabe kann sie nur genügen, wenn sie nicht sowohl von der formulierten Kirchenlehre als vielmehr vom christlichen Glauben ausgeht, wie er sich im Bewusstsein des zeitgenössischen Dogmatikers reflektiert; nur dass dieses im wesentlichen Contact mit seiner Kirche steht. Das will sagen, dass er sich mit dem Grundgedanken derselben innerlich eins weiss¹⁾. Mit dem entscheidenden Grundgedanken. Mehr ist nicht Voraussetzung und kann es nicht sein, ohne den wissenschaftlichen Charakter der Dogmatik und überhaupt jedes tiefere Eingehen auf die Glaubensfrage zu gefährden.

Dieser entscheidende Grundgedanke ist für die evangelische Kirche in der *fides salvifica*, dem rechtfertigenden Glauben an die Gnade Gottes in Christus, gegeben. Davon wird danach die Dogmatik ausgehen dürfen und auszugehen haben. Davon aus wird sie weiter denken, dem logisch-psychologischen Zwange dieses Grunddatums folgend, und so ihren Gedankenkreis gewinnen.

Die Einheitlichkeit des Ausgangspunktes verbürgt die innere Einheit und damit den systematischen Charakter des Gedankenkreises. Die christliche Eigenart des Ausgangspunktes gewährleistet den christlichen Charakter des Gedankenkreises.

Wem die *fides salvifica* gewiss ist, dem muss auch der von ihr aus logisch-psychologisch korrekt gewonnene Gedankenkreis gewiss sein. Aber auch nur ihm. Die so erreichte Gewissheit ist also eine lediglich subjektive, bedingungsweise, von der *fides salvifica* des Subjekts abhängig; bzw. nur historisch-objektive, nämlich eine solche, die auch andere Menschen, die Gemeinde der Gläubigen, mit uns subjektiv teilen.

Mit einer nur subjektiven bzw. bloss historisch-objektiven kommen wir Menschen in dieser Welt nicht aus. Wes wir gewiss sein sollen, das müssen wir vor aller Reflexion behaupten können und zu halten vermögen²⁾. Die Einheit unseres Geistes verwehrt

1) „Wer über die Wissenschaft der Religion mitreden will, muss die Religion aus eigener Erfahrung kennen“ (Lagarde 115).

2) Auch Fr. Walther „Die christl. Glaubenslehre als Wissenschaft vom Lebensmut“ 1893. 78 ist nicht der Meinung, „dass das positive Christentum bloss die Zusage des Rechts auf ein gläubiges Innenleben fordere“, sondern es verlangt die Anerkennung, „dass die Natur selbst, dass Himmel und Erde thatsächlich den Anschauungen des gläubigen Innenlebens entsprechen.“

es uns, einen unversöhnlich ausschliessenden Gegensatz zwischen unsrem Glauben und unsrem Weltwissen zu ertragen. Der gewonnene Gedankenkreis bedarf daher der Controle vor der Weltwirklichkeit. Die subjektive Wahrheit des Glaubens muss sich transscendental-objektiv halten lassen, muss denkmöglich sein. Dem Denken von unsrem Selbstbewusstsein, vom Ich, aus muss das Denken von unsrem Weltbewusstsein, wie wir es in dieser unserer Zeit haben und nur haben können, von der Welt, aus zur Seite gehen. Nicht vom Subjekt allein und nicht vom Objekt allein aus müssen die Verhandlungen geführt werden, sondern vom Subjekt und Objekt in Correlation. Der Gedankenreihe vom Subjekt aus muss die vom Objekt aus folgen dürfen, ohne sie zu gefährden. M. a. W.: Die Spekulation im Sinne des logisch-psychologischen Denkens vom christlichen Selbstbewusstsein aus muss die Probe vor der Reflexion im Sinne des Denkens vom Weltbewusstsein aus bestehen.

Ist das spekulative Denken „allein das Denken in der strengen Form des Denkens“¹⁾, das Denken und Begreifen des Einzelnen in und mit dem Ganzen und deshalb das schlechthin einheitliche Denken²⁾: so wird die Dogmatik als System nicht darauf verzichten dürfen. Behauptet die philosophische Spekulation vom reinen Selbstbewusstsein auszugehen, so nimmt es die theologische von vornherein gar nicht in Anspruch, das Selbstbewusstsein anders denn als christlich bestimmtes zum Ausgangspunkt zu haben.

§ 1. Der Ausgangspunkt.

Der eigentümliche und ihm schlechthin gewisse Inhalt des christlich frommen Selbstbewusstseins ist die *fides salvifica* als der Friede mit Gott: ein einziges triebkräftiges Datum, das so den Ausgang bildet.

1. Als „triebkräftig“ hat sich die *fides s.* in der Reformation erwiesen, deren treibendes Motiv sie wurde. So weiss sie Luther: Mit ihr „kann man feststehen und halten ob allen Artikeln“.

So Melanchthon³⁾. Eben so ist sie zum materialen Princip

1) Rich. Rothe, Theol. Ethik I, 6.

2) Schon Euklid, der Mathematiker am Hofe des Ptolemaeus Lagi in Alexandria, 306 v. Chr., wollte logische Gewissheit nur zwischen reinen Vernunftschlüssen gelten lassen. Neuerdings hat den Satz Prof. G. Milhaud, *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, Paris 1894, mit neuem Eifer verteidigt.

3) Art. Smalk. II, 4. „Hic primus et principalis articulus est“ . . . „Et in hoc articulo sita sunt et consistunt omnia“.

des Protestantismus ¹⁾ geworden, und nur so hat sie dazu werden können.

Aber ein „einziges“ Datum? Birgt es nicht vielmehr eine ganze Gruppe von Gedanken, ja eine Mehrheit von Gedankenreihen? Wo Paulus den Hergang Röm. 5, 1 schildert, reduciert er bei aller Vollständigkeit der Motivierung die Thatsache des *δικαιωθῆναι ἐκ πίστεως* auf die *ἐιρήνη πρὸς τὸν θεόν*, und wo die Conf. Aug. p. I XX 16 die Stelle citiert, begnügt sie sich mit dem Wortlaut: „Iustificati per fidem, p a c e m habemus apud Deum“. In diesem Frieden mit Gott concentrirt sich nicht nur der Effekt der Rechtfertigung, sondern eben darin besteht sie. In diesem Frieden kommt sie uns zum Bewusstsein, wird sie uns eigen, haben wir sie. Dieser Friede mit Gott durch Christus ist die Rechtfertigung selbst. In ihm schliesst sich die objektive und die subjektive Seite der Rechtfertigung in ein einziges Datum des Bewusstseins zusammen. Denn er ist nichts Anderes als der effektive Glaube an die allgenugsame Gnade Gottes in Christus, und dieser Glaube hat zu seiner Lebensbedingung, dass diese Gnade eine objektiv wirkliche und auch für mich wirksame Thatsache ist. Nicht etwa ein bloss historisches Fürwahrhalten auf äussere Autorität hin, nicht etwa ein lediglich intellektueller Akt ohne Wirkung auf Herz und Leben, sondern eine Bestimmtheit des ganzen inwendigen Menschen ²⁾.

1) Alb. Ritschl's „Über die beiden Principien des Protestantismus“ 1877, abgedruckt in s. ges. Aufs. 134—147, ungeachtet halte ich, wie in I, 356 — so werde ich durchweg meinen I. Teil dieser Dogmatik 1895 citieren — noch an ihnen fest. Dass sie nicht einer „geschichtlichen Zufälligkeit“ ihre Formulierung und ihr Aufkommen verdanken, hat in zwischen Carl Stange, A. Ritschl's Urteil über die beiden Principien des Protestantismus, Theol. Stud. und Crit. 1897. 617 gezeigt. Vgl. weiter zur Genesis v. Ritschl's Aufsatz: P. de Lagarde, Mitteil., IV. Bd. 1891. 412.

2) Fidei salvificae inest notitia, assensus fiducia. „Notitiae conjunctam esse assensionem oportet“, dass unser Herr Gott auch meine Person damit meine. „Ex hac notitia et assensione . . in mente . . cor seu voluntas concipit . . desiderium . . hoc modo mente, voluntate et corde avertis a conspectu peccati et sensu irae Dei et respicis ad Agnum Dei“ Chemnitz, Loci theol. 1591. II, 300. „Fiducia quae consolatur et erigit perterrefactas mentes“ Conf. Aug. I. XX, 16; „velle et accipere hoc, quod in promissione offertur“: „non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate“ Apol. Conf. III, 183. „Zunächst ist der Glaube allerdings eine Sache der mens, eine cognitio et persuasio; dann aber nicht bloss noch etwas Anderes dazu, sondern zugleich die Subjektivierung des Inhaltes der persuasio zur eignen inneren Bestimmtheit, zum Inhalt des eigenen Selbstbewusstseins und zum Willensantrieb, als fiducia“ Biedermann, Christliche Dogmatik² II, 333. „Höheres als der Rechtfertigungsstand, der ‚rechte Glaube‘ ist, kann in diesem Leben kein Mensch erreichen“ v. Zezschwitz, Die Christenlehre im Zusammenhang² 1883, 2. Abt. 216. „Der rechte Glaube muss und wird

2. Sofern Einer Christ ist, ist er es „materiell“ durch diesen Glauben. Es gibt kein christliches Bewusstsein ohne ihn, ohne dieses für dasselbe als solches schlechthin entscheidende Datum, und zwar als das unbedingt gewisse, das denkbar Gewisseste ¹⁾.

sich allezeit bewähren“ 219. „Der Glaube an Christus ist nach dem Apostel das Grundkennzeichen des Christentums“ Kähler, Die Wissenschaft der christl. Lehre von dem ev. Grundartikel aus² 1893, 88.

1) Der Glaube „verleiht den in meinem Inneren wie immer hervorgerufenen Vorstellungen für mich das Gewicht, durch welches ich bewegt werde, ihrem Inhalt Wahrhaftigkeit und den mir geltenden Wert beizumessen; so erschliesst er ein Gebiet für Erlebnisse, welche, mit dem gesamten persönlichen Leben durchaus verwoben, doch in die Beziehungen des Selbst- und Weltbewusstseins nicht aufgehen“ (Kähler 16). „Indem der Wert der allein durch den Glauben verbürgten Gegenstände für das gesamte persönliche Leben so eindrucklich wird und so erleuchtet, dass man die Fundorte für das Wissen um diese Gegenstände als wirklich verlässliche Erkenntnisquellen anerkennen muss“, wird der Zweifel überwunden und nur so (17). Der Glaube ist Wissen und zwar in dem, worin die Glaubenden zusammenstimmen, in den Grenzen derselben allgemein gültiges Wissen (18). Ein Auseinandergehen zwischen Wissen aus Glauben und Wissen aus Welterfahrung ist noch nicht ein Widerspruch zwischen den Thatsachen der unsichtbaren und solchen der sinnenfälligen Welt, welcher die ersteren zweifelhaft machen müsste. Jeweilige „Widersprüche sind untrennbar von der Unvollkommenheit der unfertigen Wissenschaft und der ihr notwendigen Teilung der Arbeit, wie sie denn nicht nur in dem Verhältnis der Theologie zu anderen Wissenschaften vorkommen“ (20).

Freilich! Aber hier ist doch der Punkt, wo ich von dem verehrten Verfasser abweiche. Der Recurs auf die Unvollkommenheit der unfertigen Wissenschaft in apologetischem Interesse würde m. E. nur da zulässig sein, wo jene Unfertigkeit irgendwie aufgewiesen werden kann, nicht aber im Allgemeinen als Refugium quand même ohne nähere Motivierung im Einzelfall. Denn bei aller Unvollkommenheit der unfertigen Wissenschaft und der ihr notwendigen Teilung der Arbeit hat sie es doch zu bestimmten unbestrittenen und unbestreitbaren Gewissheiten gebracht. Unausgleichbare Widersprüche zwischen diesen und den Glaubensaussagen würden allerdings nach meinem Urteil für die Gläubigen unerträglich sein. Freilich liegen „die ausschliesslichen Gegenstände der eigenartigen theologischen Erkenntnis“ „ausserhalb der Welterfahrung“ (20); und man darf hinzufügen, die Welterfahrung ist weder eine abgeschlossene, noch reicht sie aus zur Lösung einer Reihe von Rätseln, auf die sie uns selbst hinweist und doch über das Ignoramus und Ignorabimus von sich aus nicht hinausbringt. Nicht einmal für die Zukunft berechtigt sie zu der Erwartung, dass sie es vermögen wird. In allen solchen Fällen ist auch ihr Anspruch auf ein Veto unbegründet. Die Apologie hat ihr das in jedem einzelnen nachzuweisen. Aber dieser Nachweis ist allerdings auch für die ausschliesslichen Gegenstände der theologischen Erkenntnis nach meinem Empfinden unerlässlich; der Nachweis, dass sie von der Empirie aus nicht widerlegbar sind. Ihre Denkmöglichkeit darf von der Weltwirklichkeit aus nicht mit Erfolg bestritten werden können. Insoweit müssen sich die Glaubensaussagen auch ausserhalb der gläubigen Kreise halten lassen und die Controle des reflektierenden Denkens, d. h. des Denkens vom Weltbewusstsein aus, vertragen. Auch nicht „zeitweilig und streckenweise“ darf sich die Theologie nötigen lassen, „ohne thatsächliche Fühlung mit dem übrigen Wissenschaftsbetriebe zu gehen“ (37). Dagegen lehrt Herm. Schultz, Grundriss der ev. Dogmatik² 2:

Denn eben diese Gewissheit ist der Natur dieses Datums nach untrennbar von ihm, und nur als schlechthin gewisses constituiert es das christliche Bewusstsein und charakterisiert es dasselbe als solches.

3. Dass der so verstandene Glaube an die wirksame Gnade Gottes in Christus, wie er die principielle innerliche Abkehr von

„Ausserhalb dieser Glaubensvoraussetzungen beanspruchen sie“, nämlich die dogmatischen Aussagen, „keine Geltung“. Es wird immer lehrreich bleiben, dass der Pietismus ungeachtet seiner unvergesslichen Verdienste um den Ernst praktischer Frömmigkeit und um die Bewahrung der Überreste evangelischen Glaubens, man möchte sagen, seiner Natur nach dem Umstand nicht hat wehren können, dass unsere zweite klassische Literaturperiode, die Blütezeit der deutschen Dichtung, „das Jahrhundert Friedrichs“, mit dem Niedergang der christlichen Kirche zusammenfiel. Seine Abkehr von den grossen Fragen des concreten Lebens, der Cultur und der Wissenschaft, seine antiweltliche Richtung, der Mangel an einem weltoffenen Auge machte ihn dazu einfach unfähig.

Verlieren beide, Cultur und Christentum, Wissenschaft und Glaube, die Fühlung mit einander, so ist das immer ein verhängnisvoller Fehler und eine besorgliche Prognose für die Weiterentwicklung beider. Wieviel auch noch fehlt und in absehbarer Zeit fehlen wird, um zu einem befriedigenden Modus vivendi, vollends zu einer wirklichen Versöhnung beider zu kommen: es liegt im wohlverstandenen Interesse beider, das Band unter keinen Umständen als zerrissen anzusehen und sich endgiltig den Rücken zu kehren oder doch sich von einander zu separieren. Sicherlich ist die christliche Religion „über aller Philosophie erhaben und bedarf von ihr keine Stütze“ (Gespräche mit Göthe von Eckermann II, 39; Leitwort Ad. Harnacks, Lehrbuch der Dogmengesch.³ 1894. 2). Aber da sie den Beruf hat, das Salz der Welt zu sein, so muss sie sich auch der Philosophie gegenüber behaupten und es auch ihr zu werden nie aus dem Auge lassen. Dazu bedarf sie, mit ihr Fühlung zu behalten. Zumal, was uns hier allein angeht, die Theologie wird die Bemühung nach dieser Seite hin nie aufgeben dürfen, so lange sie in dem Geistesleben der Völker mitreden und mitbestimmend sein will. Sie hat dafür Sorge zu tragen, dass nicht mit der zunehmenden Weltkunde die Zuversicht zu der christlichen Weltanschauung abnimmt, und darauf bedacht zu sein, diese mit jener auseinanderzusetzen und dazu mit ihr in fortschreitender Fühlung zu bleiben.

Aber allerdings, was uns dazu nothut heute wie zu allen Zeiten, ist, wie es Kählers der Beherzigung werteste Schrift „Unser Streit um die Bibel“ 1895 überzeugend darthut, der evangelische Grund und Halt in der Bibel, der ganzen Bibel (18). „Luther wie Paulus . . hat nicht dem geschichtlich Gewachsenen die blosse Innerlichkeit, nicht dem Objektiven das Subjektive entgegengestellt“. Weder die Männer der Wissenschaft (Humanisten) noch die Inspirierten, Enthusiasten, Schwärmer haben es zu einer durchschlagenden Geisterbewegung, zu einer Reformation gebracht. Auch wir, falls uns „der Glaube nur die Erregung des Gemütes und jede Aussage seines Inhaltes nur unzureichende Beschreibung ist“; falls „solche Aussage höchstens für den vollen Geltung hat, der sie giebt“; falls „schon von der Apostel Wort gelten soll, dass es halb unzureichende Andeutung, halb theologisch verkehrende Verschlackung des Inhaltes mit fremden Zusätzen sei“ (15), werden es nicht dazu bringen. Was Luther den Mut dazu gab, war seine Zuversicht zu dem „Wort Gottes, das ewiglich bleibet“ (16). Die Bibel muss die norma credendi et docendi, der Massstab für unsre eigne Unterweisung wie für den christlichen Unterricht überhaupt bleiben.

der Sünde und Hinkehr zu Gott psychologisch logisch voraussetzt und einschliesst, die entscheidende Bedingung der Teilnahme an dieser Gnade und so das massgebende Merkmal des Christen ist, lehrt übereinstimmend das n. T. ¹⁾; am Bestimmtesten Paulus, der den Glauben an die Verheissungen Gottes als die Bedingung ihrer Erfüllung und somit des Heils bereits für das a. T. in Anspruch nimmt.

Freilich weiss das a. T. von einer Verheissungstreue, die Gott übt um seines Namens willen ohne alle Leistung des Volkes, Jes. 48, 11; 43, 22 ff., aber doch nicht ohne dass es sie an sich überlasse, ohne dass es die rettende Hand ergreife und die Gnade empfangen, Jes. 57, 15; ohne dass es „zerschlagenen und demütigen Geistes“ „sich im Ofen des Elendes auserwählt machen“ lasse, Jes. 48, 10, und ihm vertraue.

Tritt Jesus mit der Predigt Mc. 1, 15 auf, so ist das Neue der Gegenstand des Glaubens, nicht der Glaube selbst als das *ἔργον λήπτικον* der göttlichen Gnade ²⁾. Die *μετάνοια* als die innere Abwendung von der Sünde und Hinwendung zu Gott sowohl wie die *πίστις* als das demütige Vertrauen auf seine Gnade treten schon im a. T. mit immer grösserer Deutlichkeit als die ausschliesslich eigentliche Bedingung des Heils auf Seiten des Menschen entgegen. Auch der weitere Schritt, den Paulus thut, war in dem

1) P. de Lagarde (Erinner. 108) dagegen: „Die Lehre von der Rechtfertigung ist nicht evangelisch, sondern paulinisch.“

2) Vgl. Röm. 4, 3 (Abraham), Hebr. 11, 4 (Abel), 11, 7 (Noah). Der Unglaube gilt als die eigentliche Sünde Israels, Deut. 9, 23; Ps. 106, 12, 24; Glaube immer deutlicher, zumal bei den Propheten, als die Bedingung des Heils, Jes. 7, 9; 28, 16. Jon. 3, 5: „Da glaubten die Leute von Ninive.“ Damit wird ihre Umkehr eingeleitet. Hab. 2, 4 nimmt P. zum Thema. Schon der alttest. Fromme lebt von Gottes Gnade. Mit seiner eignen Gerechtigkeit kommt er vor ihm nicht aus. Sie erreicht nie das erforderliche Mass der Vollkommenheit. Alle bedürfen der Reue aus Herzensgrund, Hos. 14, 4; Prov. 28, 13; Ps. 6. 32. 51. 130, und der Bekehrung, *שׁוּבוּ* Joel 7, 12—14, als derjenigen Gesinnung, die nicht sowohl die begangene Sünde aufzuheben und damit das Heil zu verdienen vermag, als die *conditio sine qua non* der göttlichen Vergebung ist. Auch das Opfer ist im Grunde nichts als der kräftig sinnliche Ausdruck dieser Gesinnung. Vergibt zwar Gott nicht ohne Entgelt, so will er sich doch mit einem *שׁוּבוּ* zufrieden geben, wenn es nur aus jener Gesinnung herausgebracht wird (Dillmann, Handbuch der alttest. Theologie 1895. 468). Ein Opfer von unbussfertigen Sündern ist dem Herrn ein Greuel, 1 Sam. 15, 22; Hos. 6, 6; Am. 5, 22 u. m. Der „objektive Grund aller Vergebung“ (461) ist also Gottes Gnade, der subjektive die Herzensabkehr von der Sünde, der „Ekel“ an ihr, Ez. 20, 43, und die gläubige Hinwendung zu Gott. Aber selbst dieser bussfertige Sinn ist Gnade. Als von Gott gegeben sieht ihn schon das a. T. an, Zach. 12, 10; Ez. 11, 19. Demnach: „Impius non credit, quod reverti possit a tenebris“, Ps. 27, 13 (Mart. Chemnitz, Loci theologici 290).

a. T. bereits vorbereitet und so zu sagen dem Ansatz nach da. Spricht er nämlich nur noch vom Glauben als dem alleinigen Grund aller Rechtfertigung vor Gott und damit alles Heils: so bot ihm das a. T. nicht nur dem Wortlaut nach in Habak. 2, 4, Gen. 15, 6 u. a. den bestimmtesten Anhalt, sondern auch sachlich, wenn es schliesslich auf Seiten des Menschen nichts weiter in Anspruch nahm als den Accept der Gnade. Faktisch war aber auch das a. T. damit so weit entfernt, die *μετάνοια* als entbehrlich preiszugeben, als Paulus mit seinem Ausdruck: „δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου“ (Röm. 3, 28). Vielmehr setzt der Accept der Gnade, die *πίστις*, als das demütige Vertrauen auf sie, die *μετάνοια* immer voraus und schliesst sie ein. Niemand kommt dazu, auf die göttliche Gnade zu hoffen und nur nach ihr zu verlangen, der nicht jenen „Ekel“, von dem schon das a. T. spricht, an der Sünde empfindet und innerlich mit ihr gebrochen hat; Niemand, der sich nicht aufrichtig und ernstlich von ihr ab- und zu Gott hinwenden will. Aber es ist doch nun nicht so, als ob die *μετάνοια* unabhängig von der *πίστις* etwas ihr Vorausgehendes wäre: sondern sie werden und wachsen mit einander. Noch richtiger: der Glaube ist selbst die Herzensabkehr von der Sünde und die Herzenshinkehr zu Gott. Die *μετάνοια* ist also auch nicht etwa erst seine Folge, seine Wirkung, seine Frucht, sondern er ist sie selbst. Es giebt keinen wahrhaften Glauben an die Gnade Gottes in Christus, der nicht selbst principieller Bruch mit der Sünde wäre. Als demütiges Vertrauen umfasst er eben beide Momente, die Demut d. h. den Verzicht auf jedes eigene Verdienst und Vermögen und das unbedingte Vertrauen auf Gott in Christus, aber nun doch nicht als zwei Momente, die neben einander, sondern die im Glauben eins geworden sind.

Von hier aus wird es verständlich, dass der Apostel in demselben Sendschreiben, in dem die *δικαιοσύνη θεοῦ*, die von Gott aus dem Menschen zu teil wird, das eigentliche Thema und das *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* den Grundgedanken bildet, ohne ihm untreu zu werden, den Satz vertritt, dass Gott am Tage der Offenbarung des gerechten Gerichtes „ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ“ Röm. 2, 6, sowie dass „οἱ ποιηταὶ νόμον δικαιοθήσονται“ Röm. 2, 13. Das *δικαιοῦν τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* 3, 26 schliesst weder das Vergelten einem Jeglichen nach seinem Thun 2, 6 noch das Gerechwerden der Thäter des Gesetzes aus, ebensowenig wie dem letzteren 3, 20 widerspricht, dass aus Gesetzeswerken kein Fleisch vor Gott gerecht wird. Der *δικαιοσύνη θεοῦ* steht die *ἰδία δικαιοσύνη* 10, 3

als ausschliessender Gegensatz gegenüber; dem *ἐκ πίστεως* das *ὡς ἐξ ἔργων* 9, 32, der *καινότης πνεύματος* die *παλαιότης γραμματος* 7, 6, der *ἐν τῷ φανεροῦ ἐν σαρκὶ περιτομή* 2, 28 die *περιτομή καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γραμματι* 2, 29. Dem demütigen Vertrauen auf Gottes Gnade in Christus die gottabgewendete auf Aussenwerk und Lippendienst pochende „eigene Gerechtigkeit“.

Die weltrichterliche Norm Gottes ist immer und überall dieselbe. Vor ihm ist kein Ansehen der Person 2, 11. Ob er rechtfertigt aus dem Glauben allein an Jesus (3, 26), ob er nicht gelten lässt die „eigene Gerechtigkeit“, die eine eingebildete ist (10, 3), ob er die Herzens-Beschneidung der Heiden annimmt und die des Fleisches der Juden verwirft, ob er keinen Menschen auf Grund seiner Gesetzeswerke (3, 20) und doch den Thäter des Gesetzes rechtfertigt (2, 13), am entscheidenden Tage einem Jeden vergilt nach seinem Thun (2, 6): er bleibt immer gerecht (3, 26), denn in allen diesen Fällen ist ers, von dem es gilt: „*κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων*“ (2, 16)¹.

Von hier aus wird es auch deutlich, dass ein Dissensus zwischen Paulus und Jacobus in dieser Frage nicht besteht. Was Jacobus unter dem Titel *πίστις* bekämpft: *ἐάν πιστὴν λέγῃ τις ἔχειν* 2, 14 und als unzureichend zum Heil bezeichnet: *μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν* 2, 14, ist nicht der Glaube, aus dem allein P. die *δικαιοσύνη θεοῦ* herleitet, nicht der Glaube, der selbst *μετάνοια* zu Gott hin ist, nicht der Glaube, der aus dem Herzen kommt und eine That des ganzen inwendigen Menschen ist, sondern eben ein Lippendienst, ein Aussenwerk, ein opus operatum gerade wie die *ἔργα νόμου* der jüdischen *ιδία δικαιοσύνη*. Das Verdikt über ihn fällt also gleichfalls unter die Norm Röm. 2, 16 und ist ein gemeinsamer des P. nicht minder als des Jacobus. Auch nach dem Hebräerbrief ist es nicht möglich, Gott zu gefallen, ohne Glauben 11, 6. Auch² nach ihm wird der Gerechte aus Glauben leben 10, 38. Nur der Glaube ist eine Überführung von Dingen, die man nicht siehet 11, 1, und so die entscheidend unentbehrliche Bedingung, für das zu erlangende Heil, so gewiss er sich freilich in dem Kampfe, der uns verordnet ist, durch Geduld bewähren muss 12, 1. Nur den *πιστεύσαντες* steht die Gottesruhe — *κατάπανσις* — in Aussicht 4. 3; 3, 19. Nur die Gläubigen erben die Verheissungen 6, 12. Unglaube ist Abfall vom lebendigen Gott 3, 12. Man kann soweit kommen,

1) Vgl. meinen Art. Theol. Stud. u. Crit. 1898. 246 ff.

2) Anders B. Weiss, Lehrb. der bibl. Theol. des n. T.⁶ 1895. 523.

wenn man keinen Raum mehr zur *μετάνοια* findet, 12, 17. Auch innerhalb der Gemeinde ist dieser unwiderbringliche Abfall möglich 10, 26. Es ist also freilich ein durchaus ethischer Glaube, der hier durchweg vertreten wird; aber, wie ich meine, kennt auch Paulus und das ganze n. T. keinen andren als den specifisch christlichen. Damit verträgt es sich sehr wohl, dass es Gott ist, der in uns das wirkt, was vor ihm wohlgefällig ist durch Christus, 13, 21. Das ist keine Allwirksamkeit Gottes im Sinne des Akosmismus, aber seine Initiative allüberall und wo etwas Gutes geschieht, zumal innerhalb der von ihm gestifteten Erlösung. Auch P. lehrt keine Allwirksamkeit Gottes auf Kosten der sittlichen Selbstthätigkeit des Menschen. Und wenn der Hebräerbr. zwar *κλήσις* 3, 1 und *καλεῖσθαι* 9, 15 kennt, aber keine *ἐκλογή*¹⁾, so ist auch die paulinische *ἐκλογή* keine prädestinierende.

Johannes schreibt, um bei seinen Lesern den Glauben zu wirken, Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes; zu dem Zweck, dass sie durch den Glauben das Leben haben in seinem Namen: Ev. 20. 31. Das Leben haben aber heisst: nicht mehr unter dem Zorn Gottes stehen 3, 36. Der Glaube ist also auch nach ihm die umfassende Bedingung des Heils als des Friedens mit Gott und dieser Friede selbst. Der Glaube an Jesus, den Christus, den Sohn Gottes, ist selbst das Leben aus Gott und in Gott: 1 Joh. 5, 1 ff. Der so Gläubige ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen; der hat das Leben 5. 12.

Alles, was der Mensch zu seiner Heilsaneignung zu thun hat, fasst Joh. in das eine Wort *πιστεύειν* zusammen, Ev. 3, 16. Die gottzugewendete Gesinnung ist die Bedingung so christlichen Glaubens wie christlichen Erkennens. Auch dies ist ethisch bedingt und ethischer Art, Ev. 7, 17 „*γνώσεται*“. An diesem Criterium kann Niemand die Lehre Jesu erproben ausser dem, der eben ein gottzugewendetes und von ihm kundiges Herz hat und nur so inne wird, dass sich das Wort Jesu eo ipso als das Gottes legitimiert.

Nennt man wohl neben P., den Apostel des Glaubens, Joh. den Apostel der Liebe: so darf als der prävalierende Begriff des 1. Petrusbriefes die christliche Hoffnung gelten, 1. Petr. 1, 7, 9, 13; 3, 9—15; 4, 13; 5, 4. Sie schliesst keinen aus, der sich nicht selbst durch sein gottabgewendetes Herz ausschliesst. Der Gnade in Christus 1, 13 für alle ohne Ansehn der Person kann doch nur

1) H. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie 1897. II, 307.

teilhaftig werden, wer sich begnadigen und dazu von Grund aus sittlich erneuern lässt, nur „ὡς τέκνα ὑπακοῆς“. Das Leben gestaltend, nicht nach den alten Lüsten aus der Zeit der Unwissenheit, sondern nach dem Heiligen, der euch berufen hat, werdet ihr auch heilig in dem Wandel, dieweil geschrieben steht: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ 1, 13/16. Auch das „ἐλυτρώθητε τῶν αἰμάτων“ 1, 18 geschieht nicht ohne mit unsren Willen; und eben so kommt es zur Wirkung und zur erlösenden Macht. Nämlich eben dies εἰδέναι, dass Jesus wirklich um unsertwillen sein Lebenswerk bis in den gewaltsamen Tod vollendet hat, bringt es in mir zuwege, dass ich einem Wandel, der dazu genötigt hat, — „ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς“ — grundsätzlich entsage.

Der Glaube rechtfertigt also nach der durchgehenden Lehre des n. T. nicht, „sofern er im Gegensatz zum Thun steht“ (Luthardt, Compendium 284), sondern sofern er im Gegensatz zur eigenen, äusserlichen, zur Selbst-Gerechtigkeit steht; sofern er der Gnade Gottes in Christus bedingungslos und allein vertraut und nicht sich selbst ein Verdienst zuschreibt auf Grund seiner Einzelleistungen und Werke.

Christ sein heisst nach der durchgehenden Lehre des n. T. begnadigt sein durch Gott in Christus. Wer dahin kommen will, muss sich begnadigen lassen, d. h. glauben. So ist der Glaube der Akt, durch den man Christ wird und allein Christ bleibt: der Ausgangspunkt alles christlichen Empfindens, Erkennens und Wollens und zugleich die That, die im Princip bereits das alles enthält. Damit auch und eben so der legitimierte Ausgangspunkt für ein zusammenhängendes Weiterdenken über das Ganze der christlichen Wahrheit.

4. Geschichtlich angesehen ist der rechtfertigende Glaube, vor der Reformation nicht zwar ohne Ansätze und Anklänge, doch erst mit und in der evangelischen Kirche wieder zum vollen Bewusstsein gekommen und in seiner fundamental entscheidenden Geltung so erlebt wie erkannt und bis in diese unsere Tage so theologisch vertreten wie kirchlich bekannt worden¹⁾.

1) Nach P. de Lagarde dagegen ist „die Lehre von dem alleinigmachenden Glauben für das dogmatische System des Protestantismus nie ernsthaft verwertet worden“ (Erinner. 108), aber nach seinem Urteil ist auch sowohl die Wissenschaft (107) als auch die Geschichte mit dem Protestantismus fertig. „Der Protestantismus frisst aus jeder Hand“ (107). Ebenso Mitteil. IV, 111.

a. Unter den Pseudepigraphen des a. T. findet sich in der Apokalypse des Esra, nach der Zählung der Esrabücher in der lat. Kirche dem vierten, dem Wortlaut, aber kaum der Sache nach ein Anklang aus einer Zeit des palästinensischen Judentums, in der Jerusalem zerstört und der Tempeldienst vorüber war, an eine Rechtfertigung aus Gottes Gnade: „Si inveni gratiam ante oculos tuos et si justificatus sum — ἡξιώθην — prae multis et si (certe) re vera adscendit deprecatio mea ante faciem tuam, conforta me et ostende servo tuo interpretationem et explicationem visus horribilis hujus, et plenissime consolers animam meam“ 12, 7, Volkmar, Das 4. Esrabuch 1863. 167. Jos. Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi, 1866. 135, möchte eher meinen, dass das Buch „die Bekanntschaft seines Verfassers mit den neutest. Schriften verrate als umgekehrt“. Gegen Hilgenfeld, der es zur Zeit der Entstehung der ältesten christlichen Litteratur als bereits vorhanden annimmt. Wie immer, die Hoffnung auf den nahenden Messiasstag ist durchaus politisch gefärbt und auf den Zerfall des Römerreichs gerichtet. Überdem liegt nach dem Zusammenhang die Übersetzung von ἡξιώθην = gewürdigt näher als justificatus sum.

b. Clemens Romanus spricht 1 Cor. 32 direkt von einem Gerchtwerden durch den Glauben mit Ausschluss alles eignen Verdienstes ¹⁾. Freilich auch, worauf Luthardt ²⁾ verweist, von einem „ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας“ 1 Cor. 50, aber die folgenden diesen Satz begründenden (γάρ) Worte und der Schluss des Capitels beweisen, dass mit dem δι' ἀγάπης nicht der subjektive Grund auf Seiten des Menschen, sondern der objektive, die Liebe Gottes „διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ“ (93) gemeint ist. Wiederum klingt der Wortlaut von c. 10—12 allerdings ab und zu so, als ob sich das Heil verdienen lasse, eine Annahme, für die sie Loofs ³⁾ anzieht. Aber der leitende und entscheidende Gesichtspunkt ist doch auch hier, dass die Erlösung „διὰ τοῦ αἵματος λύτρωσις“ nur zu Teil werden wird πᾶσι τοῖς πιστεύουσι καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν Θεόν“ c. 12 (26) und „ὁ κληρώμενος ἐν κυρίῳ κληράσθω“ c. 13 (27): das

1) δικαιῶσθαι „οὐ δι' ἑαυτῶν οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν δοσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ Θεὸς ἐδικαίωσεν. ᾧ ἔστω ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. Ἀμήν (Bryennios-Ausg. 57).

2) Compendium 286.

3) Dogmengeschichte ³ 65.

Citat, welches die Folgerung (*οὖν*) von der Ausführung von c. 10 bis 12 zieht.

Die dem Briefe geläufige Wendung: *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν* will nicht sowohl die *φιλοξενία* neben und unabhängig von der *πίστις* als ein verdienstliches Werk behaupten, als vielmehr nur den Glauben als einen so wirksamen bezeichnen, wie denn c. 10 dieselbe auf die Erklärung, dass Abrahams Glauben ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden sei, unmittelbar folgt und diese nun so wiederholt und erläutert, *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν* sei ihm im Alter ein Sohn gegeben worden.

Wenn der sog. „Barnabas“-Brief 6, 17 ausser dem Glauben den Logos ¹⁾ als den Grund unseres Lebens nennt, so ist es neben der subjektiven die objektive Bedingung unsres Heils, auf die er verweist: „*τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι ζήσομεν*“, aber er fügt hinzu: „*κατακυριεύοντες τῆς γῆς*“. Ob und wie immer das neue Leben damit irgendwie sinnlich gedacht sein mag, chiliastisch oder als Befreiung vom römischen Joch ²⁾: die *πίστις* bleibt die entscheidende Bedingung auch für das so verstandene Heil.

Ganz ohne Clausel ist sie dem Hirten des Hermas das Erste ³⁾ (vis. 3. 8, 3—5). Eine überaus bemerkenswerte Stelle. Die allein entscheidende Bedingung des *σώζεσθαι* ist der Glaube. Im Glauben wird man sich aller bösen Werke enthalten. Aber erst, wenn man aller bösen Lust Herr wird, erbt man das ewige Leben. Der ethische

1) „In Canon coptic. B. II 46 ist dieselbe Anwendung der Worte Exod. 33, 1: Die Diaconen sollen bringen: Milch und Honig mit einander gemischt, um zu erfüllen die Verheissungen der Patriarchen: Ich will ein Land geben, das von Milch und Honig fliesst. Das ist das Fleisch Christi, das für uns gegeben ward, auf dass die so an ihn glauben damit genährt werden wie Kinder“ (Müller, Erklärung des Barnabasbr. 1869. 177). Die mindestens ebenso mögliche und wohl noch einfachere Deutung des „*λόγῳ*“ auf das Wort der Schrift, des das Glaubensleben zu seiner Ernährung und Erhaltung bedarf, ändert an dem Sinn der Stelle, in dem wir sie in Anspruch nehmen, nichts.

2) Wie der jüdische Gelehrte aus dem 17. Jahrh. Manasses ben Israel vermutet (Müller 178).

3) Das Gesicht zeigt 7 Frauen *κύκλω τοῦ πύργου*. *Ὁ πύργος οὗτος ὑπὸ τούτων βαστάζεται κατ' ἐπιταγὴν τοῦ κυρίου*. *ἀκούε νῦν τὰς ἐνεργείας αὐτῶν*. *ἡ μὲν πρώτη αὐτῶν ἡ κρατοῦσα τὰς χεῖρας Πίστις καλεῖται*. *διὰ ταύτης σώζονται οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ*. *ἡ δὲ ἑτέρα ἡ περιζωομένη καὶ ἀνδριζωμένη Ἐγκράτεια καλεῖται*. *Αὕτη θυγάτηρ ἐστὶν τῆς Πίστεως*. *ὅς ἂν οὖν ἀκολουθήσῃ αὐτῇ, μακάριος γίνεται ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ, ὅτι πάντων τῶν πονηρῶν ἔργων ἀφέξεται πιστεύων, ὅτι ἐὰν ἀφέξῃται πάσης ἐπιθυμίας πονηρᾶς κληρονομήσει ζωὴν αἰώνιον*. *„Αἱ δὲ ἑτεραι . . . θυγατέρες ἀλλήλων εἰσίν*. *Καλοῦνται δὲ ἡ μὲν Ἀπλότης, ἡ δὲ Ἀκακία, ἡ δὲ Ἐπιστήμη, ἡ δὲ Ἀγάπη*. *ὅταν οὖν τὰ ἔργα τῆς μητρὸς αὐτῶν πάντα ποιήσῃς δύνασαι ζῆσαι*“ (5).

Charakter des Glaubens kann nicht bestimmter ausgesprochen werden. Auch das wechselseitige Verhältnis der übrigen Tugenden — *θυγατέρες ἀλλήλων* — ist sehr bezeichnend für die tiefe Auffassung.

Desgleichen schreibt Ignatius von einer „*φύσις δικαία κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ*“ seiner Briefempfänger Eph. I, 1 und nennt den Glauben den Anfang, die Liebe das Ziel ¹⁾. Es ist der ethisch wirksame Glaube, den allein auch er vertritt und so schätzt ¹⁾).

Polycarp sagt es der Gemeinde in Philippi rund heraus, dass weder er noch ein Anderer ²⁾ der Weisheit des Paulus gemäss lehren könne, und ermahnt sie, sich in dessen eigenen Briefen zu erbauen in dem Glauben, der unsrer Aller Mutter ist ³⁾; in dem Glauben, der mit der Sünde gebrochen und sie principiell hinter sich hat.

Justin M. beruft sich auf Gen. 15, 6 (Röm. 4, 10) dafür, dass Abraham durch den Glauben als gerecht anerkannt wurde ⁴⁾, und bekennt sowohl von sich und den Heidenchristen mit ihm, dass sie gerecht geworden seien durch den Glauben an Christus ⁵⁾, als dass das *σωθήσεσθαι* nicht erfolgt ohne den Glauben an eben diesen Christus ⁶⁾, und dieses *πιστεύειν* ist ein *μετανοεῖν ἀπὸ τῶν ἁμαρτημάτων*. Nur den, der sich innerlich grundsätzlich von der Sünde abwendet, hat und hält auch die überschwengliche Gnade Gottes als einen Gerechten und Sündlosen ⁷⁾. Mit der grundsätzlichen *θεοσεβεία* und *δικαιοπραξία* hört auch der Glaube auf.

1) „*Ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγὸς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν*“ IX, 1. . . . *Τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην: ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ καὶ τέλος. ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη. Τὰ δὲ δύο ἐν ἐνότητι γενόμενα θεός ἐστιν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκ'αγαθίαν ἀκολουθῶντά ἐστιν. Οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει, οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ. Φανερόν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ XIV, 182. Opp. patr. ap. I, 184 (Funk).*

2) *Οὐδὲ ἐγὼ οὐδὲ ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται κατακολουθῆσαι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου Phil. c. III. Funk. ed. nov. I, 270.*

3) „*δυνήσεσθαι οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν. ἥτις ἐστὶν μήτηρ πάντων ἡμῶν, ἐπακολουθοῦσας —* heisst es sehr bezeichnend weiter — *τῆς ἐλπίδος, προαγωγῆς τῆς ἀγάπης τῆς εἰς Θεὸν καὶ εἰς τὸν πλησίον. Ἐὰν γὰρ τις τούτων ἐντὸς ἧ, πεπλήρωκεν ἐντολὴν δικαιοσύνης. ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην, πεπλήρωκεν ἐντολὴν δικαιοσύνης. Ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην, μακρὰν ἐστὶν πάσης ἁμαρτίας*“ (a. a. O.).

4) . . . *Ὁ δὲ διὰ τὴν περιτομὴν δίκαιος εἶναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐμαρτυρήθη, ἀλλὰ διὰ τὴν πίστιν*“ Dial. c. Tryphone 92. Otto Ausg. ³ I, II, 336.

5) . . . *διὰ τῆς πίστεως τῆς τοῦ Χριστοῦ θεοσεβεῖς καὶ δίκαιοι γενόμενοι*“ c. 52. Otto 178.

6) c. 47 (160).

7) . . . *Τὸν μετανοῶντα ἔχει ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλάνθρωπία τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἄμετρον τοῦ πλοῦτος αὐτοῦ . . . ὡς δίκαιον καὶ ἀναμάρτητον*“, dagegen τὸν ἀπὸ

Nichts konnte unsre Sünden bedecken, lehrt übereinstimmend der pseudojustinische Brief an Diognet, als die Gerechtigkeit des Sohnes Gottes (IX) ¹⁾. Das Verlangen nach diesem Glauben ist der Weg zur Erkenntnis des Vaters (X) ²⁾.

Irenäus weiss, dass die Kirche in aller Welt ausser dem Glauben an Gott den Vater und den h. Geist von den Aposteln empfangen hat den Glauben an den zu unsrer Erlösung Fleisch gewordenen Gottessohn ³⁾, und beruft sich auf Joh. 20, 31, dass die Gläubigen das ewige Leben haben in seinem Namen ⁴⁾. Auf die Frage derer, welche wissen wollen, was denn der Herr Neues gebracht habe, antwortet er: sich selbst und damit: Römer 3, 21, dass der Gerechte seines Glaubens leben wird ⁵⁾. Damit hat er „Alles erfüllt“ ⁵⁾. Das zur Gerechtigkeit gerechnete Glauben umschreibt und motiviert Irenäus als ein *δικαίως* Handeln ⁵⁾.

Tertullian hat die bezeichnende Antithese, dass nun der Mensch aus der Freiheit des Glaubens, nicht aus der Knechtschaft

εὐσεβείας ἢ δικαιοπραξίας μετατιθέμενον ἐπὶ ἀδικίαν καὶ ἀθεότητα ὡς ἁμαρτωλὸν καὶ ἀδικὸν ἐπίσταται c. 47 (160). Darum, fügt Justin hinzu, sagt unser Herr Jesus Christus: „*Ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ*“. Ähnlich citiert Clem. Al., „*quis dives salv.*“ c. 40 und Hippolytus, „*Περὶ τῆς τοῦ παντός αἰτίας*“. Den Sinn des Wortes hat wiederholt Ezech., 7, 3: „Ich will dich richten, wie du's verdient hast“, Vers 8. c. 24, 14: „sie sollen dich richten, wie du gelebt und gethan hast“; c. 33, 20: ich richte „einen Jeglichen nach seinen Wesen“. Für unsere Erhebung hat der übrigens uncontrolierbare Ausspruch die Bedeutung, dass der Glaube das gerechte Gericht nicht sowohl aus- als einschliesst.

1) „*Τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκεῖνον δικαιοσύνη; ἐν τίνι δικαιοθῆναι δύνατον τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς καὶ ἀσεβεῖς ἢ ἐν μόνῳ τῷ νιῶ τοῦ θεοῦ;*“ Ω *τῆς γλυκειᾶς ἀνταλλαγῆς* . .

2) „*Ταύτην καὶ οὐ τὴν πίστιν ἐὰν ποθήσῃς καὶ λάβῃς πρῶτον μὲν ἐπίγνωσιν πατρός.*“ Ο *γὰρ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἠγάπησεν*“.

3) . . . *πίστιν „εἰς ἓνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας*“ Adv. haereses lib. I c. 2. Harvey-Ausg. I, 90. „*Incar-natum esse pro salute nostra Jesum Christum, Dominum nostrum*“ III c. 17 (II, 82).

4) „*et ut credentes vitam aeternam habeatis in nomine ejus*“ III, 17, 5 (86). „*Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, γενομένος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα* III, 29, 3 (97). Röm. 7, 18: „*significat, quoniam non a nobis, sed a Deo est bonum salutis nostrae*“. „*Hoc quoniam non a nobis, sed a Dei adjumento habuimus salvari*“ III, 21, 2 (108).

5) „*Semet ipsum enim attulit et ea, quae praedicta bona, in quae concupiscebant angeli intendere, donavit hominibus. Quemadmodum Röm. 3, 21. Hoc autem, quoniam justus ex fide vivet, per prophetas praedictum erat*“ IV, 56 (270). — „*Δικαίως*“ verliess er (Abraham) seine Heimat — *τὴν ἐπίγειαν συγγένειαν* und folgte dem Worte Gottes in die Fremde, „*ἵνα σὺν τῷ Λόγῳ πολιτεύθῃ*“. „*Δικαίως*“ verliessen die Apostel ihre Schiffe und je ihren Vater und folgten dem Worte. *Δικαίως* nehmen auch wir in demselben Glauben, wie Abraham, das Kreuz auf und folgen nach. IV, 10 (156).

des Gesetzes gerecht werde, und die paulinische Begründung dafür, dass der Gerechte seines Glaubens lebe ¹⁾).

In der Schule von Alexandrien wird sowohl Clemens wie sein Schüler Origenes der grundlegenden Bedeutung der πίστις gerecht. Clemens redet dem freiwilligen Glauben — *ἐκούσιος πίστις* — das Wort. Ihn nennt er den Heilsgrund — *θεμέλιον τῆς σωτηρίας*. Eine Taufe ohne *ἀπίστων μετάνοια* hat ihn nicht und gilt ihm als eine unfrome Verteilung natürlicher Werte — *ἄθεος τῶν φύσεων διανομή*. Der Mensch hat die sittliche Freiheit, sich für oder wider zu entscheiden ²⁾. Aber der Glaube ist unwandelbar. In ihm zur Ruhe zu kommen, dazu mahnt Clemens. Diese πίστις ist durchaus ethisch gemeint. Ihr Rückgrat ist die μετάνοια ³⁾. Ihr Verhältnis zur Liebe ist ein gegenseitiges. Einerseits macht die Liebe die Gläubigen (372). Andererseits ist der Glaube die Basis der Liebe — *ἔδρασμα ἀγάπης* (372). Allerdings heisst nun auch die γνώσις die Basis der Wahrheit — *κρηπίς ἀληθείας* (373). Aber ohne Glauben können wir die Basis nicht erreichen (Ebenda). Der „γνωστικός“ steht und fällt mit der πίστις, die eine Macht Gottes, eine Kraft der Wahrheit ist ⁴⁾. Und in der γνώσις wird erst die Freiheit von Irrtum und Fehlern erreicht ⁵⁾. Der γνωστικός wird sich der Sünde enthalten in Worten und Gedanken, im Empfinden und in Werken (382); er thut wohl, soviel an ihm ist ⁶⁾. Seiner und des Seinigen Herr kommt er in den Besitz des Wissens von Gott und wirklich zur Wahrheit ⁷⁾. Er wandelt in den Wegen der Apostel und ist schuldig, tadellos zu sein, auch um des Herrn willen den Nächsten zu lieben, damit wenn eine Verfolgung über die Kirche hereinbricht, er ohne Anstoss den Becher trinke ⁸⁾.

Wenn der Glaube an ein gerechtes künftiges Gottesgericht,

1) „ut jam ex fidei libertate justificetur homo, non ex legis servitate“; „quia justus ex fide vivit . . . Ejus ergo Dei erit fides, in qua vivit justus, cujus et lex, in qua non justificatur operarius“ Adv. Marcionem V, 3. „Accipimus igitur benedictionem spiritualem per fidem, inquit, ex qua scilicet vivit justus, secundum creatorem“ Oehler-Ausg. II 281.

2) *Ἡμεῖς δὲ, οἱ δὲ αἴρουν καὶ φνγγὴν δεδόσθαι τοῖς ἀνθρώποις αὐτοκρατορικὴν παρὰ τοῦ Κυρίου διὰ τῶν γραφῶν παρειληφότες ἀμεταπίπτω τῇ πίστει ἀναπανόμεθα* Stromatum lib. II. Sylburg. Coloniae 1688. 363.

3) *Πιστεὺς ἢ μετάνοια κατόρθωμα* (371).

4) *ἡ Πίστις δυνάμις τις τοῦ θεοῦ, ἰσχὺς οὕσα τῆς ἀληθείας* (381).

5) *„γνώσις δὲ ἢ πρώτη ἀναμαρτησία“* (371).

6) *„ . . . τὴν θεῖαν προαίρεσιν μιμούμενος εὖ ποιεῖ τοὺς θέλοντας τῶν ἀνθρώπων“* lib. VII (708).

7) *Ἄρχων ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἑαυτοῦ βεβαίαν κατάληψιν τῆς θείας ἐπιστήμης κεκτημένος τῇ ἀληθείᾳ γνησίως πρόσειν* lib. VII (708).

8) lib. IV, 504/5: *„γνωστικοὶ ἀναμαρτητοὶ τε εἶναι ὀφείλουσι“* (504).

bekannt Origenes ¹⁾, uns ermahnt, gut zu leben und die Sünde zu fliehen, und die kirchliche Predigt dies bestätigt: so liegt darin ohne Zweifel, dass es in unsre Macht gestellt ist, uns eines lobenswerten Lebenswandels zu befehligen oder aber uns mit Schuld zu beladen. Die Schrift, auch Paulus redet zu uns als solchen, die über ihr Heil oder Verderben selber entscheiden ²⁾. Scheinbar widersprechende Stellen betonen die göttliche *causa prima*, leugnen aber nicht unsre Selbstentscheidung ³⁾. Diese Überzeugung hindert Origenes nicht anzuerkennen, dass P. Röm. 3, 27 lehre, „*solius fidei justificationem, ita ut credens quis tantum modo justificetur, etiamsi nihil ab eo operis fuerit expletum*“ ⁴⁾. Der Schächer am Kreuz war ein solcher ⁵⁾: „*Per fidem justificatus est hic latro sine operibus legis.*“ Das Weib, das den Herrn salbte mit köstlicher Salbe, war ein solches. Oft erklärt der Erlöser den Glauben des Gläubigen für den Grund seines Heils. Also hat der Apostel recht, „*justificari hominem per fidem sine operibus legis*“ ⁶⁾. Aber vielleicht würde dann Einer nachlässig, gut zu handeln ⁷⁾. Das würde ein Verachten der Rechtfertigungsgnade sein, in der nicht Indulgenz für zukünftige, sondern für vergangene Vergehen gewährt wird ⁸⁾. Es ist vielmehr so, dass die, welche mit dem Glauben angefangen haben, ebenso zur Erfüllung der guten Werke gelangen, und die, welche mit guten Werken begonnen haben, die höchste Vollbringung erst durch den Glauben erreichen. Eins wird aus dem andren vollendet ⁹⁾. Mit der Suffizienz der fides wird so auch ihr ethischer Charakter nicht verkannt,

1) Origenes de principiis, interprete Rufino, lib. III c. 1. Redepening 245: „*quoniam in ecclesiastica praedicatione inest etiam de futuro Dei justo iudicio fides quae iudicii credulitas provocat homines et suadet ad bene praeclareque vivendum et omni genere refugere peccatum . . . per hoc sine dubio indicatur quod in nostra sit positum potestate vel laudabili nos vitae vel culpabili dedere.*“

2) „*P. . . tamquam in nobis ipsis vel salutis vel perditionis habentibus causas, ait: An divitias bonitatis ejus . . . contemnis . . . ?*“ lib. III, c. I, 6 (249).

3) lib. III, c. I, 6—22 (249—274).

4) In Ep. ad Rom. commentariorum lib. III Lommatzsch I, 217.

5) 218. 6) 219.

7) „*Sed fortassis haec aliquis audiens resolvatur et bene agendi negligentiam capiat, si quidem ad justificandum fides sola sufficiat*“ (219).

8) „*Indulgentia namque non futurorum, sed praeteritorum criminum datur*“ (219).

9) Orig. betont dabei den Unterschied von *per fidem et ex fide*: „*. . . qui ex fide justificantur, initio ex fide sumto per adimpletionem bonorum operum consummantur, et qui per fidem justificantur, a bonis operibus exorsi per fidem summam perfectionis accipiunt. Ita utrumque sibi adhaerens alterum ex altero consummatur*“ (226).

aber die volle Tiefe des Begriffs, zumal nach dieser Seite, kommt wenigstens nicht zum deutlichen Ausdruck.

Ambrosius denkt zwar selbst den Willen der Menschen als von Gott bereitet¹⁾, aber doch ohne dadurch die Selbstthätigkeit derselben als ausgeschlossen anzusehen. Gottes Wissen, das sich auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich bezieht und auch das, was kommen wird, einschliesst²⁾, erschaut sie im Voraus. „Deshalb wurde Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet, weil er die Vernunft nicht fragte, sondern sofort³⁾ glaubte. Es ist gut, dass der Glaube der Vernunft zuvorkommt“³⁾. „Ich will mich nicht rühmen“, sagt Ambrosius, „dass ich gerecht bin, sondern ich will mich rühmen, dass ich erlöst bin. Ich will mich nicht rühmen, dass ich von Nutzen gewesen bin, auch nicht, dass mir irgend Einer von Nutzen gewesen ist, sondern dass Christus mein Fürsprecher beim Vater ist“⁴⁾. „Das ist das Eigentümliche und Auszeichnende der Frommen, dass sie sich nur des Herrn rühmen und sich selbst nur in Gott lieben.“ „Die lieben sich recht, die in sich Gottes Werke lieben. Denn auch Gott liebt das in uns, was er selbst gemacht hat, und hasst, was nicht von ihm ist.“ „Wenn wir also das Werk Gottes in uns lieben, so lieben wir damit den guten Willen in uns recht“⁵⁾. Da gilt der gute Wille also geradezu als „opus Dei“. Unsere im ersten Menschen schlecht gewordene Natur kann nur der Urheber der Natur durch die gratia salvatoris wiederherstellen; und er will es (Jes. 45). „Alle die, über die seine Verheissungen ergangen sind, werden sine cujusquam exceptione geheilt.“ „Er giebt seine Gesetze ihnen in den Sinn. Er schreibt mit seinem Finger in ihre Herzen, dass sie die Gotteserkenntnis nicht von menschlicher Lehre, sondern vom höchsten Lehrer haben.“ „Weil doch nicht der etwas ist, der pflanzt, auch nicht der, der begiesst, sondern allein der, der's Gedeihen giebt, Gott.“ „Alle diese, vom Geringsten bis zum Grössten, erkennen Gott“⁶⁾. Dennach ist

1) „A Deo enim praeparatur voluntas hominum.“ Opera, Ausg. v. Seidel, 1699, II, fo. 85. Vgl. ebenda in Luc. I: „Plurimi voluerunt scribere evangelium, sed quatuor tantummodo, qui divinam meruerunt gratiam, sunt recepti.“

2) De fide ad Gratianum Augustum, lib. V c. VI u. VII (Tom. II, 110): „Sapientem id convenit, ut suorum operum et virtutes novit et causas.“ Vgl. de vocatione omnium gentium I, 3: „credituros promisit, obedituros, reconciliandos Deus.“

3) „promptissima fide“: De Abrahamo I, 3. Opp. I fo. 131.

4) De Jacobo et vita beata I, 6. Opp. I fo. 170.

5) De vocatione I, 2 fo. 42.

6) De voc. I. 3: „a pusillo usque ad magnum“.

„Christus das Fundament“. Nur auf diesem Grunde giebt es Werke der Gerechtigkeit, nämlich vermittelt des Glaubens. „Der Glaube ist also fundamentum justitiae.“ „Die Herzen der Gerechten bedenken den Glauben, und der Gerechte, der sich anklagt“¹⁾, thut es auf dieser Basis. In diesem Sinne kann der Satz zur Behandlung kommen, „honestate vitam acquiri beatam“ sc. „aeternam“ (Officiorum lib. II, 1, fo. 21) und den Philosophen gegenüber der christliche Standpunkt dahin präcisirt werden, „beatudinem in cognitione divina solummodo et bonis operibus constare“ II, 2, und es wiederum heissen „justum est, ut serviamus Christo qui nos redemit“ II, 6 fo. 22, sowie „etiamsi in bonis moribus, male adhuc vivit, si non in Dei gloriam vivit“ De voc. I, 2 fo. 42; ja, solange dem Menschen gefällt, was Gott missfällt, sein Wille „animalis“ genannt werden (ebenda).

So wird die göttliche Gnade als die allein objektive Ursache des Heils und der Glaube als die entscheidende Bedingung unsrer Erlösung ebenso bestimmt gelehrt wie der sittliche Ernst auf Seiten des Menschen gefordert, ohne den es überhaupt nicht zum Glauben im Sinne des Ambrosius kommt: „Denique qui se ipsum sibi abnegat, ipse justus, ipse dignus Christo est“²⁾. „Fides enim exhibenda est omnibus: sed major est viduarum causa et pupillorum“²⁾. Dabei bleibt die Frage offen, wie, wenn, soweit die Verheissung lautet, „omnibus corde mutato recta sapere et recta velle donatur“³⁾, von einer sittlichen Selbstthätigkeit geredet werden könne.

Auch bei Augustin besteht dieses unausgeglichene Nebeneinander von göttlicher Allwirksamkeit im Allgemeinen und der Prädestination im Besondern einerseits und der Glaubensgerechtigkeit andererseits. Diese besteht darin, dass aus einem Gottlosen ein Gerechter wird⁴⁾. Das geschieht nicht infolge von Werken, sondern in Kraft dessen, der beruft. Diese Berufung ist nicht nur eine Verheissung unter eventuellen vom Menschen abhängigen Bedingungen, sondern ein Vorhersagen⁵⁾ und in diesem plerophorischen Sinne, der die Erfüllung verbürgt und einschliesst, Gnade. Auch handelt es sich

1) Officiorum lib. II, 29. Opp. I fo. 30.

2) a. a. O. 3) De voc. I, 3.

4) „De spiritu et litera“ 26, 45. Migne-Ausg. Tomus X. pars prior 227: „ut ex impio fiat justus“.

5) „Non promittere, sed praedicere, non ex operibus, sed ex vocante“ c. 24. Die Stelle „factores legis justificabuntur“ deutet Augustin so, „ut non justificatio praecedat, und setzt es gleich: „justi justificabuntur“, um zu schliessen: „Factores legis creabuntur, non qui erant, sed ut sint. Unde aliter dicimus: „Deus sanctificat sanctos suos“ 26, 45.

dabei nicht nur um Vergebung der Sünden, sondern zugleich um die Mitteilung einer ganz neuen Gesinnung. Der h. Geist¹⁾ flösst eine gute Concupiscenz an Stelle der bösen ein, d. h. er flösst Liebe in unsre Herzen. Ist dieser Anfang von Gott, so erst recht die Vollendung. Diese ist in diesem Leben nur möglich, weil Gott alle Dinge möglich sind²⁾. So ist der Glaube in allen seinen Stadien ein Geschenk Gottes, und dass dasselbe Gewissen gegeben, Gewissen nicht gegeben werde, könne nicht leugnen, wer nicht mit den deutlichsten Aussprüchen der h. Schrift in Widerspruch geraten wolle³⁾. Selbst das „bene vivere“ ist ein „donum divinum“, nicht nur weil uns Gott den freien Willen giebt, das arbitrium, „sine quo nec male nec bene vivitur“, auch nicht nur, weil er uns das praeceptum giebt, „quo doceat, quemadmodum sit vivendum“, sondern weil jenes diffundere charitatem Seitens des h. Geistes nur in deren Herzen erfolgt, „quos praescivit ut praedestinaret“ V.—7 (204). „Ipsa humana iustitia operatione Dei tribuenda est, quamvis non fiat sine hominis voluntate“ (ebenda). Dass gleichwohl jenes „praedestinare“ und im Zusammenhange damit auch dieses Mitteilen der Gerechtigkeit sich nicht auf Alle durchweg bezieht, gehört zu den unerforschlichen Gerichten Röm. 11, 33 (De praedestinatione 5, 8, 16 (973). Da ist der entscheidende Grund auf Seiten des Menschen für sein Heil nicht mehr der Glaube. Es giebt nur den objectiven Grund: das arbitrium Dei absolutum der Gnade. Daran ändert es nichts, wenn Augustin behauptet: „Ita salus religionis hujus, per quam solam veram salus vera veraciterque promittitur, nulli umquam defuit, et cui defuit, dignus non fuit“ IX, 17 (974). Denn er fügt selbst hinzu: „Si discutiatur et quaeratur, unde quisque sit dignus, non desunt, qui dicant, voluntate humana: nos autem dicimus, gratia vel praedestinatione divina“ X, 19 (974). Wird die gratia mit der praedestinatio einer Auswahl identifiziert, so hebt sie die humana voluntas als irgendwie mit entscheidenden Faktor auf. Auch in dem unentbehrlichen Accept der Gnade auf Seiten des Menschen spielt sie dann keine Rolle.

Bernhard von Clairvaux ist bemüht, dem freien Willen,

1) . . „adjuvat inspirans pro concupiscentia mala concupiscentiam bonam, hoc est, charitatem diffundens in cordibus nostris“ IV.—6 (203).

2) Mc. 10, 27. V.—7 (204).

3) „Fides igitur et inchoata et perfecta donum Dei est et hoc donum quibusdam dari, quibusdam non dari, omnino non dubitet, qui non vult manifestissimis sacris literis repugnare“ (De praedestinatione sanctorum VIII, 16 (972).)

dieser unerlässlichen Vorbedingung des christlichen Glaubens, ein Terrain zurückzuerobern. Die Gestalt der Seraphim dient ihm dabei zur Illustration¹⁾. Haupt und Füße decken sie mit den Flügeln. Nur eben die Mitte ist sichtbar. So sei auch Anfang und Vollendung der Rechtfertigung der electi allein Sache der Gnade, wenn sie auch durchaus mit dem Betreffenden wirke. Aber dazwischen, in der Mitte, zeige sie doch auch in etwas den freien Willen. Die guten Werke gleichen den Kleidern. Sie bedecken und schmücken²⁾. Gott sieht das Herz an. Es ist die Art der Gerechtigkeit, das Werk nach der Gesinnung zu wägen³⁾. Vielfach sind die weniger gerecht, die mehr mit Werken umgehen⁴⁾. Andererseits leuchten selbst unter den Gerechten, die doch wie die Sonne leuchten, im Reiche ihres Vaters die Einen mehr als die Andern „pro diversitate meritorum“⁴⁾. Gleichwohl ist es mit den Werken vielfach eine unsichere und deshalb gefährliche Sache⁴⁾. Auch wenn sie recht sind, reichen sie nicht aus, das Herz recht zu machen ohne Glauben⁵⁾. Aber auch der rechte Glaube macht den Menschen nicht recht, ohne dass er in Liebe thätig ist⁵⁾. Wir müssen thätig sein, nur nicht in der Richtung von dieser Welt her, aber doch in dieser Welt⁶⁾. Gott muss unser Herz stärken. Bettler sind wir vor seiner Thür⁷⁾. Ps. 89, 15^b bezieht sich nur auf den, der im Glauben

1) „Sic pinge ea (Seraphim), ut aperto capite et pedibus solum appareat corpus medium, sed et ipsum quoque non penitus, propter eas nimirum alas, quibus volare perhibentur. Itaque initium meum solius gratiae est et non habeo, quid mihi in praedestinatione attributam sive vocatione . . . Porro consummatio quidem et ipsa solius gratiae est . . . misericordia ab aeterno et usque aeternum super electos . . . In medio quidem aliquatenus ostendens liberum arbitrium, meriti gratia; principium vero et finem omnino soli vindicans sibi. Im Anschluss an diesen Satz lässt der Redner seine Predigt ausklingen: „Nicht uns, Herr, nicht uns, sondern Deinem Namen gieb die Ehre!“ Sermo III am 1. November: de verbis Isaiae prophetae 6, 2. Opera, Mabillon, Paris 1719. I, 956.

2) „Opera bona et priorem deformitatem operiunt, ne ad noxam imputetur: et decorem quemdam et venustatem conferunt, ut ad gratiam reputetur“. In Cantica sermo 34, 7 (vol. II, 115).

3) De S. Malachia episcopo. Sermo II. vol. I, 1052: „ . . . iustitiae est de intentione pensare opus.“

4) „cum multoties minus iustitiae habeant qui magis operantur“ Apologia ad Guilelmum Abbatem c. 4 (I. 537).

5) „Nec opera, quamvis recta, rectum cor efficere sufficiunt sine fide.“ In cantica sermo 24, 8 (I, 1354). „Videas quod non faciat hominem rectum fides etiam recta, quae non operatur ex dilectione“ (ebenda).

6) „Agendum nobis aliquid; non quidem de hoc mundo, sed in hoc mundo“ De diversis. Sermo 15. De quaerenda sapientia 1c (I, 1119).

7) „Mendici sumus in praebenda Dei viventes. Mendici, inquam, jacentes ante januam Regis praedivitis.“ In festo omnium Sanctorum. Sermo I, 2 (I, 1029).

wandelt, nicht schon auf den, der nur vor sein Angesicht kommt¹⁾. Sich selbst überlassen, gerät der Mensch immer in Sünde d. h. in nihilum. Unsere Verdienste sind Gottes Geschenke²⁾. So lange du deine guten Werke noch nicht so ansiehst, hast du das testimonium sp. s. noch nicht in deinem Herzen³⁾. Das stärkste Argument für die Vergebung meiner Sünden ist das Leiden des Herrn und für meine Rechtfertigung seine Auferweckung⁴⁾. Aber nur das ist der wahre Glaube, wo der Mensch von sich selbst abfällt und sich auf Gott stützt⁵⁾. Sich selbst vertrauen, ist die Art des Unglaubens⁶⁾. Die Gnade wird geradezu gehindert, wenn der Mensch seine elende Sündengewohnheit nicht durch einen besseren Vorsatz ändert. So bleibt er unempfänglich für sie. Sie wird gehindert, wenn seine früheren, scheinbar überwundenen Sünden doch in ihm bleiben. Von alledem kann uns nur retten, der uns gemacht ist zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Versöhnung⁷⁾. Darum ist zwar vor Allem der Glaube zu erstreben, aber eben der, der die Herzen reinigt Apg. 15, 9⁸⁾ und doch aller Selbstgerechtigkeit schlechterdings fern bleibt. Mir genügt es zu aller Gerechtigkeit, den allein gnädig zu haben, an dem allein ich gesündigt habe. Was er selbst beschlossen hat, mir nicht anzurechnen, ist so als ob es gar nicht geschehen wäre. Nicht sündigen ist Gottes Gerechtigkeit. Des Menschen Gerechtigkeit ist Gottes Nachsicht⁹⁾. Christus heisst direkt *justitia justificans*⁸⁾ mit Ausschluss jedes anderen Er-satzes⁸⁾.

1) Sermo V, 8 (I 1047).

2) In annuntiatione B. Mariae sermo I (I, 978).

3) Ebenda Sermo III, 3 (I, 986): „Haec vera hominis fiducia a se deficientis et innitentis Domino suo. Haec, inquam, vera fiducia, cui misericordia non denegatur.“

4) „Sibi ipsi fidere, non fidei, sed perfidiae est. Is vere fidelis est, qui nec sibi credit nec in se operat.“ In vigilia nativitatis Domini. Sermo V, 4 (777).

5) In annuntiatione . . . III, 9 u. 10 (988).

6) In vigilia nativitatis Domini a. a. O.: „Et quidem ante omnia fides quaerenda est, de qua legitur: Fide mundans corda eorum. Beati enim mundo corde . . .“

7) In cantica 23, 15 (1350).

8) „At vero justitiae tuae tanta ubique fragrantia (Geruch) spargitur, ut non solum justus, sed etiam ipsa dicaris justitia et justitia justificans.“ „Tam validus denique es ad justificandum quam multus ad ignoscendum. Quam ob rem quisquis pro peccatis compunctus esurit et sitit justitiam, credat in te, qui justificas impium et solam justificatus per fidem pacem habebit ad deum.“ In cantica 22, 8 (1342). „Quid vobis cum virtutibus, qui Dei virtutem Christum ignoratis. Unde vera justitia, nisi de Christi misericordia? . . . Soli justii qui de ejus misericordia veniam peccatorum consecuti sunt“ 22, 11 (1344).

So ist Bernhard, wie er seine Beschaulichkeit unterbrach, wenn er seinen Mönchen damit nützen konnte; wie es die Realität der Heilsthatsachen ist, die ihm als das stärkste Argument seines Heils gilt, durch seinen mystischen Zug nicht gehindert, den rechtfertigenden Glauben an die Gnade Gottes in Christus materiell und formell in seiner ethischen Tiefe zu erfassen und zu vertreten. Ja eben diese innerlich centrale Gewissheit weiss und bekennt er als Basis und Stätte der seligen Erfahrung der Gottesgemeinschaft und des Gottschauens¹⁾. Er ist es, der eben damit die Mystik in gesunde Bahnen geleitet, ihr eine vertiefend evangelische Wendung ermöglicht und, soviel an ihm war, gegeben hat, so abstossend auch die sinnliche Bildersprache für unser Empfinden von heute und — unsere Pietät ist²⁾.

Bernhard ist in diesem Punkte und in diesem Sinne ein Vorläufer von Luther. Die fortschreitende Bewegung der geschichtlichen Entwicklung nimmt erst Luther wieder auf. Denn die Distinktionen, in denen sich Thomas Aquinas genug thut, fallen dabei nicht ins Gewicht. Wie die Naturwesen auf ihr natürliches, so wird der Mensch von der göttlichen Vorsehung auf sein übernatürliches Ziel dirigiert, „sicut sagitta admittitur a sagittante“³⁾. Aber „divina providentia contingentiam a rebus non aufert“. Selbst „praedestinatio et electio necessitatem non inducunt“⁴⁾. Gleichwohl erreichen einige das letzte Ziel, weil die Gnade sie unterstützt und das göttliche Wirken sie dahin bringt; einige verfehlen es, weil sie von eben dieser Gnade im Stich gelassen werden. „Und weil nun das alles von Gott von Ewigkeit her kraft seiner Weisheit vorhergesehen, betrieben und geordnet ist“: „so muss dieser Unterschied der Menschen von Ewigkeit her von Gott geordnet sein“. „Es ist also die Prädestination, sowohl die Auswahl als auch die Verwerfung,

1) „Est locus, ubi vere quiescens et quietus cernitur Deus; locus omnino non iudicis, non magistri, sed sponsi et qui mihi (nam de aliis nescio) plane cubiculum sit, si quando in illum contigerit introduci. Sed heu! rara hora et parva mora! Clare ibi agnoscitur misericordia Domini ab aeterno et usque in aeternum super timentes eum.“ In cantica sermo 23, 15 (1349).

2) Aber Luther hat dies Empfinden nicht. Er sagt selbst von der „fidei gratia“: „quae animam copulat cum Christo, sicut sponsam cum sponso“ und zwar mit Berufung auf die S., aber doch mit dem Hinzufügen, „cum humana matrimonia hujus unici figurae sint tenues“ (De libert. christ. 9).

3) „Summa totius theologiae“ I, 23, 1.

4) Summae de veritate catholicae fidei contra Gentiles“ cura et studio Petri Antonii Uccellii. Rom. 1878, lib. III, 163 (513).

ein gewisser Teil der göttlichen Vorsehung“¹⁾. Die Selbstgerechtigkeit ist freilich damit pariert — „In menschlichen Verdiensten hat die Prädestination nicht ihren Grund. Die Gnade Gottes geht allen Verdiensten voran.“ „Nichts kann der Grund des göttlichen Willens und der Vorsehung sein“²⁾ —, aber doch auch die menschliche Selbstentscheidung der Allwirksamkeit Gottes geopfert. Thomas giebt das zwar keineswegs zu. Er unterscheidet in der Frage danach Akte der *qualitas naturalis* und der *supervenienti*s und giebt den Bescheid: Sowohl die natürlichen Neigungen unterliegen dem Urteil der Vernunft als auch die erworbenen (*habitus et passiones*). „Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet“³⁾. Aber es ist nur kein Terrain ersichtlich, auf dem sich die so behauptete Freiheit bewegen könnte. Formell räumt er ihr auch in der Rechtfertigung an der korrektesten und allein zulässigen Stelle einen Platz ein. Das *liberum arbitrium* ist nötig, um das Geschenk der Gnade anzunehmen⁴⁾. Aber wenn doch die „*gratiae infusio*“⁵⁾ den ganzen Hergang eröffnet und im Grunde allein originaliter bedingt; wenn keine Vergebung der Sünden nur gedacht werden könnte, „*si non adesset infusio gratiae*“ (257); wenn die *justificatio est quidam motus, quo anima movetur a Deo a statu culpae in statum justitiae*“ (258): so ist es eben nicht der Mensch, von dem es abhängt, ob er die Gnade annimmt oder nicht, sondern die absolute göttliche Causalität bleibt allein übrig. Daran ändert es nichts, dass Thomas den Glauben als notwendig zur Rechtfertigung fordert. Nicht nur, weil er auch hier über den *assensus* nicht hinauskommt⁶⁾, sondern weil selbst der so verstandene, weil der Glaube in jedem Sinne das

1) „. . . quod divina operatione aliqui diriguntur in ultimum finem per gratiam adjuti, aliqui vero eodem auxilio gratiae deserti ab ultimo fine decidunt, omnia autem quae a Deo aguntur ab aeterno per ejus sapientiam provisa et ordinata sunt. . . necesse est, praedictam hominum distinctionem ab aeterno a Deo esse ordinatam“ (a. a. O.).

2) a. a. O.

3) *Summa theologiae* per Anton. Francum Parisinum. Lugduni 1686. I. quaestio 83 (185).

4) a. a. O. prima secundae partis, quaestio 113, wo er die Frage nach der *justificatio* in 10 Artikeln abhandelt: „*quo gratiae donum acceptet*“ (257). Nur dass er davon die Abkehr von der Sünde als einen weiteren Akt des *lib. arb.* unterscheidet und damit verrät, dass jenes *acceptare* nur im Sinne eines *assensus* und nicht der centralen Hingabe, die eben jene Abkehr *eo ipso* einschliesst, versteht.

5) Wofür er sich auf Röm. 3, 24: „*justificati gratis per gratiam ipsius*“ 256, art. 2 beruft.

6) „*actus fidei quantum ad hoc quod homo credat, Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi*“ (258).

reine Geschenk Gottes genannt wird¹⁾. Thomas sagt, Einen rechtfertigen, sei etwas Grösseres als Himmel und Erde schaffen, aber die Natur des Glaubens in seinem Sinne bringt es mit sich, dass derselbe wohl dazu gehört, aber daneben noch vieles andere: dass er nicht allein justificans sein kann. Th. hat dem Wortlaut nach den Satz: „*Culpa provenit ex libero arbitrio ejus qui reprobatur et a gratia deseritur*“²⁾. Aber es ist eben auch nur der Wortlaut. Sachlich widerlegt ihn sein System.

Wiclif weiss den sittlichen Charakter unsres Handelns davon abhängig, dass wir es selbst sind, die sich entscheiden³⁾ und eben so und nur unter dieser Voraussetzung verantwortlich werden. So liegt es ihm am Herzen, die Freiheit des menschlichen Wollens auch der Prädestination gegenüber sicher zu stellen. Nicht Gott allein gilt ihm in derselben als den Effekt verbürgend. Gott weiss nur das, was ist. Der Mensch selbst ist es, der sich zu seiner Zeit und an seinem Ort entscheidet⁴⁾. Mag auch jeder Prädestinierte vor der

1) „*Fides merum est Dei donum, non solum illa excellentior quae charitatem conjunctam habet, verum etiam sterilis et arida fides, quae informis vulgo appellatur*“. *Secunda secundae partis, quaestio VI (16)*. — Der aus alledem für den Menschen resultierende Determinismus ist auch durch die Unterscheidung des *meritum ex condigno* und des *meritum de congruo* nicht überwunden und nicht zu überwinden, da er sich auf eine Illusion reduciert. Wird die göttliche Gnade, wenn auch nur durch ein Verdienst, das die Billigkeit anerkennt, *meritum de congruo*, erworben und muss sie so erworben werden, so ist es eben keine Gnade, sondern Billigkeit. Dagegen handelt es sich nur darum, sowohl die göttliche Gnade im ganzen Umfang ohne Abstrich und Abschwächung im Sinne eines Compromisses als auch nicht minder die sittliche Selbstthätigkeit als die unerlässliche Bedingung eines Anbetens im Geist und in der Wahrheit festzuhalten. Immerhin beweist jene Unterscheidung wie die ganze beständig lavierende Theologie des Thomas, dass er sich nicht nur dieses Problems bewusst war, sondern auch das Bedürfnis empfand, beiden gerecht zu werden, der Gnade Gottes und der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen.

2) *Summa theologica I, 23, 3. Opp. Migne I, 828.*

3) Der Mensch hat die *potentia cupiendi et repellendi*. Allerdings sind in seinem Verhältnis zu Gott „*libertas et necessitas non contraria*“: „*beati liberrime cognoscunt deum et volunt suam beatitudinem et tamen summe necessarie, quia propter vehementiam influentiae non potuerunt resilire*.“ Andererseits verfolgt der zeitlich gerichtete Mensch sein derartiges Ziel *illiberrime et innaturalissime*. Aber eben darin kommt es auch zu Tage: Er kann seine Fähigkeit (*virtus*) missbrauchen: „*homo potest ipsa abuti*“ *Dialogus. Lechler-Ausgabe. 1869. lib. II. Cap. IX, „de intellectu et voluntate hominis“ (107)*. „Die Regel unserer Religion ist, dass wir Nichts ausser Gott und die Mittel, die uns auf ihn disponieren, erstreben“, und dazu kann der Mensch *habituell* so unfähig — *indisponi* — werden, dass sein Intellekt sowohl wie sein Wille unwiderlich in den Bann elender Objekte geraten (104).

4) „*Iste est homo; cum Deus nihil intelligit nisi quod est. c. XIV „De praedestinatione“ 123.*

Schöpfung der Welt auserwählt sein, dieser bestimmte historische Mensch ist doch nicht vor der Schöpfung der Welt gewesen, denn sonst müsste er ja ewig sein¹).

Dabei will sich doch Wiclif lediglich der Gnade trösten. Er lehnt es ab, dass man sie sich irgendwie, etwa dadurch, dass man sich für ihren Accept disponiert, *de congruo*, verdienen²) könne. Aber auch der Glaube kommt nur aus ihr. Er ist nichts mehr und nichts weniger als ein Geschenk Gottes. Er wird verliehen³). Die sittliche Selbstentscheidung spielt dabei keine bedingende Rolle, und er ist nicht mehr als *supernaturalis et habitualis notitia credendorum*⁴). An der entscheidenden Stelle ist so Wiclif doch nicht über den Thomismus hinausgekommen. Die Rechtfertigung aus dem Glauben allein vertritt er nicht und berührt er nicht, so bestimmt er dem reformatorischen Satz von der alleinigen Autorität der hl. Schrift und dem alleinigen Heil in Christus Ausdruck giebt („*De veritate sacrae scripturae*“).

Das tridentiner Concil verhandelt über die *justificatio* in der 6. Sitzung am 13. Januar 1547: Christus ist für alle gestorben, aber nicht alle nehmen die Wohlthat seines Todes an. Wer gerecht werden will, kann es nur durch ihn werden. Es giebt kein Heil ausser in ihm. Den Weg, auf dem es zur Rechtfertigung kommt, eröffnet als ihr *exordium* die „*Dei gratia per Christum Jesum praeveniens*“⁵) d. h. die Berufung, die ohne Verdienst der zu Berufenden erfolgt und sie für die Gnade empfänglich und geneigt macht⁶). Die Folge ist, dass Gott durch die Erleuchtung des hl.

1) „*Satis est quod fuit pro suo tempore*“ (ebenda). „*Concedendum videtur, quod temporale sit causa praedestinationis aeternae, praecedente tamen causa aeterna, tam ex parte Dei taliter ordinantis, quam ex parte futuritionis creaturae taliter ordinatae*“. . . . „*Nec est inconueniens, sed consonum, quod aeternum hujusmodi respectum causetur ab aliquo temporali, suo tempore succedente . . . antecedens est temporale et consequens est aeternum*“ (122). Der Mensch ist zwar *electus „ante mundi constitutionem“*, aber „*pro suo tempore*“ (123).

2) Mit Bezug auf Gregorius in homilia de octava paschae: „*fides non habet meritum*“ (134).

3) „*Fidelis est qui habet fidem a Deo infusam*“. „*Omnes autem praesciti et criminosi secundum praesentem injustitiam sunt etiam infideles*“ (135). Denn es ist unmöglich zu sündigen, ohne vom Glauben abzufallen; aber nur deshalb, weil niemand sündigen werde, der ganz gewiss glaube, „*poenam infligendam sic peccantibus*“ (135). Also die tiefere centrale Fassung der fides im evang. Sinne ist auch hier nicht der Grund.

4) lib. III, c. II: „*de natura et origine virtutum, praesertim fidei*“ (133). Wiclif unterscheidet *fides qua credimus, fides per quam, fides quam* (ib.).

5) *Concilium Tridentinum e bibliotheca Prosperi Farinacii editio reform.*, Augsburg 1757. 51: sessio VI. c. III.

6) „*eidem gratiae libere assentiendo et cooperando*“ V (51).

Geistes das Herz des Menschen berührt, wobei dieser nichts thut. Nur dass er diese „inspiratio“ empfängt (recipiens), was er kraft seines freien Willens auch unterlassen könnte. Beides, unsre Freiheit, wie die zuvorkommende Gnade, bezeugt die Schrift. Jene Joel 2, 12; diese Jer. 31, 18. Denn die Ermahnung: „Bekehret euch“ setzt unsre Freiheit, und die Bitte: „Bekehre du mich“ Gottes gratia praeveniens voraus. So erwächst der Glaube an die Wahrheit der göttlichen Offenbarung und Verheissung überhaupt, sowie im Besonderen daran, „a Deo justificari impium per gratiam ejus per redemptionem quae est in Jesu Christo“ VI. Dieser dispositio aut praeparatio folgt nun die justificatio ipsa.

Wir merken an, dass der Glaube danach noch und nur zur Vorbereitung gehört, die Rechtfertigung weder einschliesst noch selbst justificans ist; und zwar ganz folgerecht, wenn und weil er nur als Glaube an die Wahrheit ohne noch die centrale Aneignung derselben Seitens des gläubigen Subjekts in Anspruch genommen wird.

Die „justificatio ipsa“ ist nicht allein Vergebung der Sünden, sondern Heiligung und Erneuerung des inwendigen Menschen durch willigen Accept der Gnade und der Gaben. So wird der Mensch aus einem Ungerechten ein Gerechter. Die causa finalis ist die Ehre Gottes und Christi und das ewige Leben. Die causa efficiens der barmherzige Gott. Die causa meritoria sein Eingeborner, unser Herr am Kreuz, wo er dem Vater für uns genug gethan und so uns die Rechtfertigung verdient hat. Die causa instrumentalis das Sacrament der Taufe, weil es ein Sacrament des Glaubens ist, ohne den keiner gerecht wird. Die causa unica formalis die Gerechtigkeit Gottes, nicht die, dass er gerecht ist, sondern die, dass er gerecht macht; dass er uns damit beschenkt, im Geist unsres Gemütes erneuert und nicht nur so ansieht, so rechnet¹⁾. Wir werden in Wahrheit gerechte genannt. Wir empfangen die Gerechtigkeit „in nobis“, ein Jeglicher nach dem Masse, welches der h. Geist dem Einzelnen giebt „prout vult“, und nach der eigentümlichen Disposition und Mitwirkung eines Jeden. Denn obgleich niemand gerecht sein kann, es sei denn dass ihm die Verdienste der Passion unseres Herrn mitgeteilt werden, so ergiesst sich doch eben so die Liebe zu Gott in das Herz derer, die es so werden; wird ihnen selbst eigen („ipsis inhaeret“), und so empfängt er in eben dieser

1) „qua“ (justitia) „ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae et non modo reputamur“ (ibidem).

justificatio mit der Vergebung der Sünden dies Alles „infusa“ durch Jesus Christus, „cui inseritur“, nämlich Glaube, Hoffnung und Liebe¹⁾. Denn ohne Hoffnung und Liebe, ohne vollendete Einigung des Gläubigen mit Christus, kann der Glaube das ewige Leben nicht gewähren (praestare)²⁾.

Wir constatieren, dass der Glaube auch hier nicht allein rechtfertigt, sondern dazu des Hinzutritts von Hoffnung und Liebe bedarf. Wiederum ganz folgerecht, weil er nur als assensus, als Glaube an die Wahrheit, verstanden wird.

Ein Verdienst auf Seiten des Menschen als Bedingung zur justificatio wird nicht behauptet. Ausser der bereits angeführten Stelle, dass der Mensch nur „recipiens“ bei dem ganzen Prozess sei, wehrt es Canon VIII direkt ab, dass irgend etwas davon, was der justificatio vorgehe, „sive fides sive opera ipsam justificationis gratiam promeretur“. „Si enim gratia est, jam non ex operibus.“ Erst der Gerechtfertigte bringt es zu verdienstlichen Werken, und er allerdings „bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, vere meretur augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum.“ Canon 32 (67) canonisiert den Satz. Die guten Werke des Gerechtfertigten sind nicht Geschenke Gottes, sondern eigenste gute Verdienste. Ungeachtet aller Clauseln kommt in diesem Canon die grundsätzliche Differenz mit der evangelisch-biblichen Auffassung direkt zum Ausdruck. Aber genau genommen hat auch sie ihren tieferen Grund in dem differenten Verständnis des Glaubens. Wenn Canon IX das Anathema über die spricht, welche bekennen: „sola fide impium justificari“ (63); wenn Canon XII den Satz verurteilt, „fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse qua justificamur“: so ist der Hintergrund dieser Abwehr die Voraussetzung, dass fides und selbst fiducia ein intellektueller Akt ist, ebenso wie das credere can. XIII und die fides in can. XIV und XV. Deshalb genügt er nicht allein, deshalb müssen bona opera zu ihm hinzukommen. Der evangelische Glaube als

1) „id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum s. charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem“, a. a. O.

2) VII (54).

die centrale That des ganzen inwendigen Menschen ist selbst grundsätzliche Hinwendung und Hingabe an die Gnade Gottes in Christus und damit eo ipso innerlich principieller Bruch mit gottlosem, sündigem Wesen; ist seiner Natur nach zugleich und selbst Hoffnung und Liebe. Daher giebt es für den evangelischen Christen keine Tod-sünde ausser dem Unglauben; während der Standpunkt des katholischen Glaubensbegriffs ganz korrekt darüber sein Anathema spricht Can. XXVII (66).

c. Diese centrale Bedeutung der fides salvifica für die christliche Heilslehre als des christlichen „Hauptartikels“ hat erst Luther erkannt. Erkannt nicht auf dem Wege theologischer Arbeit zunächst, sondern auf dem christlich persönlicher Erfahrung. In den Kämpfen des eigenen Innern, in dem Ringen um den Frieden mit Gott, in der bangen Sorge um sein Seelenheil, um die Vergebung seiner Schuld und seiner Sünden ist sie ihm aufgegangen mit all seinem Licht und mit all seinem Trost für ein geängstetes Gewissen. Die Reformation ist nicht aus lehrhaftem, sondern aus praktisch religiösem Interesse erwachsen. Von diesem hat sie ihren Ausgang genommen. Die terrores conscientiae haben sie geboren. Erst dann hat die theologische Arbeit ihr Recht aufgezeigt und ihre Verteidigung übernommen. Luther erlebte Licht und Trost der fides salvifica auf seinem Heimwege von Rom 1511. Und wenn die h. Schrift schon vorher für ihn entscheidend geworden war, so war dieser ihr Einfluss bedingt durch die Anfechtungen, die ihn für sie empfänglich gemacht hatten; Anfechtungen in der Richtung: „O wenn willst du einmal fromm werden und genug thun, dass du einen gnädigen Gott kriegest?“ Wie weit zurück die Erkenntnis lag, dass die *δικαιοσύνη θεοῦ* Röm. 1, 17 nicht die „justitia, qua Deus justus est et peccatores injustosque punit“, sondern diejenige ist, „qua Deus misericors nos justificat per fidem“: in den annotationes, glossae et scholae über die Psalmen aus den Jahren 1513—1516 und in seiner Vorlesung über den Römerbrief seit 1515 wird der neue Gedanke nur erst vorbereitet und angedeutet¹⁾. Immerhin ist

1) So in der Glossa ps. 118 (119) durch die sehr bezeichnende Antithese zwischen Christen und Gläubigen einerseits und Urhebern ihrer eigenen Gerechtigkeit, nämlich Juden und Häretikern, andererseits: „illi vere Christiani et fideles, isti autem suae justitiae auctores et Judaei et haeretici“ (Dictata super psalterium 1513—1516. Weimarsche Ausg. IV, 281). Der ausschliessende Gegensatz der Glaubensgerechtigkeit — *δικαιοσύνη θεοῦ* — und der Eigen-, Selbst-Gerechtigkeit — *ἰδία δικ.* — ist damit bestimmt angedeutet. Desgleichen beruft sich L. zu v. 117 „salvus ero“

der springende Punkt in allen entscheidenden Momenten, auch durchaus in seiner ethischen Tiefe da, nur dass er sich theologisch erst nach und nach zum beherrschenden und reformatorischen Princip von mancherlei Hüllen auszulösen und durchzusetzen vermag. Das war er: „Erhöre mich, Herr, in Deiner Gerechtigkeit, nicht in meiner, sondern in der, die du gibst und mir geben wirst durch den Glauben“¹⁾! Das ist er: Gott giebt die Gerechtigkeit durch den Glauben. Von uns aus haben wir sie nicht und erlangen wir sie nicht. Aber der Glaube, durch den wir ohne alles eigene Verdienst vor Gott und von Gott aus gerecht werden, ist selbst der Anfang eines neuen Lebens. Die Selbst- und Eigengerechtigkeit, diese Pest aller Moral und Religiosität, hat er hinter sich. Die Vergebung der Sünden aus Gnaden um Christi willen, der er gewiss ist, kann gar nicht Gegenstand gläubig vertrauensvoller Gewissheit sein, wenn sie nicht selbst der grundsätzliche Bruch mit der Sünde und innerliche Abkehr von ihr ist. Der Glaube, der nicht nur assensus, sondern die centrale Hingabe des ganzen Menschen an die Gnade Gottes in Christus ist, kann gar nicht anders als so zu Stande kommen und so bestehen bleiben. Eine so tief ernste Natur wie Luther, den gar nichts Anderes als die Gewissensangst zum Reformator gemacht hat, konnte den Gedanken von vornherein gar nicht anders fassen und behaupten. Das kommt vielfach zum Ausdruck, wie wenn er die *remissio peccati ipsa resurrectio* nennt;

direkt auf Eph. 2, 8: „*gratia estis salvati per fidem*“ (296); erläutert 118 v. 175: „*vivet anima mea*“: „*per Christum venientem, in fide ejus, etiamsi moriatur corpus*“ (304) und erklärt zu v. 124: „*Quia non est meritum nostrum, sed misericordiam promittentis, qui facit veritatem et implet promissa*“ (364). Sachlich wichtig zu „*justificationes tuas requiro*“: „*ideo tuas quaero, ut in corde coram te justus sim*“, . . . *quod non nisi gratiam et veritatem quaerit, ut eam custodiat*“ (374). Ganz deutlich glossa ps. 120: „*Quia usque hodie neminem redimit nisi sanguine suo i. e. fide passionis suae*“ (420). In Glossa ps. 142 zu „*in tua veritate*“: i. e. *per fidelitatem promissi tui, quo misericordiam promisisti poenitentibus et petentibus, non in merito meo, werden als die Bedingungen der Glaubensgerechtigkeit präzise Abkehr von der Sünde und Verlangen nach Gottes Gnade genannt. Diese lex fidei war schon im Gesetz des a. T. eingeschlossen: schol. ps. 118; „Igitur propheta . . . videns in ea latere et clausam esse legem fidei, evangelium gratiae et promissa invisibilia“ (305).*

1) Glossa ps. 142 (143) v. 1. 443 zu „*exaudi me in tua justitia*“ ps. 143, 1, wie schon oben glossa 119, 1 mit unverkennbarem Recurs auf Röm. 10, 3, wo die Antithese, um die es sich bei dem neuen Gedanken handelt, unmissverständlich deutlich zum Ausdruck kommt. Schon Augustin versteht in dieser Grundstelle für das Verständnis die *justitia Dei* nicht als die, kraft deren Gott gerecht ist, sondern die er den Menschen giebt, dass er durch Gott gerecht sei. Und das Tridentinum, wie wir sahen, nicht minder. In wie weit und ob überhaupt Luther dabei von Augustin in Joh. Tract. 26, 1 abhängig ist, lasse ich dahingestellt sein.

wenn ihm die Rechtfertigung ohne Verdienst ein resurgere ist, und wohl auch, wenn er von einer obedientia fidei¹⁾ spricht. Nur eben so, dass die im Glauben angecignete Vergebung und das innerliche Auferstehen von allen Sünden nicht ein, wenigstens dem Ansatz nach, Neben- oder Nacheinander ist, auch nicht nur dass sie coincidieren, sondern identisch sind. Die fides salvifica ist selbst innerliche Hinkehr zu Gott und damit eo ipso Abkehr von der Sünde; und doch ist es nicht nur ihre Natur, dass sie nicht etwa selbst ein Verdienst wird, sondern eben darin besteht ihr Wesen, dass sie ganz von sich ab und ganz auf den in Christus gnädigen Gott sieht. Luther schliesst so rundweg jeden Anspruch des Menschen aus, dass er in diesem Stadium seiner Entwicklung die ewige Auswahl und Prädestination Gottes als die einzige Disposition zur Gnade anerkennt und selbst die „bona vita“ als ein solche bezeichnet, in der der Mensch sündige²⁾. Es giebt eben kein bene agere ohne den Glauben, aber auch kein Glauben ohne bene agere. So kann nun doch wieder eins für das andere stehen und an seiner Stelle genannt werden. In dem „Sermon vom Ablass und Gnade“³⁾ ist vom Glauben gar nicht die Rede, sondern nur von „hertziicher und warer rew adder bekerung myt vorsatz, hynfurder das Creutz Christi tzu tragenn und die obgenanten“ (Fasten und dgl.) „werk (auch von nyemand auffgesetzt) tzu vben“⁴⁾ und „woll leben“⁵⁾. Der Glaube ist selbst Bekehrung und ohne sie gar nicht denkbar. Und eben als solcher ist es ihm eigen, dass er nichts beansprucht und

1) Auf den Einwurf: „Ociamur ergo et nihil operabimur, fide contenti“ antwortet Luther: „Hic non est otiaandum, hic certe curandum, ut corpus jejuniis, vigiliis, laboribus aliisque disciplinis moderatis exerceatur et spiritui subdatur, ut homini interiori et fidei obediat. . . Interior enim homo conformis Deo et ad imaginem Dei creatus per fidem . . . hoc solum negotii sibi habet, ut cum gaudio et gratis Deo serviat in libera charitate“ (De libertate christiana, Ausg. v. Michael Heise. 1706. Halae Magd. 17).

2) In L.' Predigt am Sonntag Cantate, wegen der Parallelen mit „Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata“ 1516, vermutlich aus demselben Jahre, über Joh. 16, 5 f. heisst es: „Fides est munditia cordis.“ „Quandiu homo non habet verbum Dei seu non credit in fide Christi, non est mundus, sed semper in peccato“ (Sermon aus den Jahren c. 1514–1520. Weim. Ausg. IV, 695). „. . . orare et elemosynas elargiri, jejunare, docere et alia: si non fiant in fide, sunt peccata“ 696. „Sequitur quod extra fidem, quantumcunque bona sit vita, mera simulatio et hypocrisis, fallens tam ipsum viventem quam alios“ (696).

3) „Getruckt tzu Leypssgk durch Wolffgang Stöckel in der grynmischen gassen“ 1519.

4) Czum Sechsten.

5) Czum Dreytzehenden.

doch alles hofft und empfängt von Gott in Christus¹⁾. Die dazu unentbehrliche Willensfreiheit will Luther auch in seiner Schrift an Erasmus „de servo arbitrio“ 1525 nicht leugnen, so sehr er den Satz vertritt, dass wir ohne den Beistand Gottes notwendig nur thun, was nichts zu unsrem Heil vermag²⁾. „Necessario, non coacte . . . sed sponte et libenti voluntate facit homo cum vacat spiritu Dei.“ Aber „die christliche Freiheit“ ist doch erst „unser Glaube, welcher es mit sich bringt nicht, dass wir müssig sind oder schlecht leben, wohl aber dass es des Gesetzes und der Werke nicht mehr bedarf zur Gerechtigkeit und zum Heil³⁾. Der Glaube ist das Soll, nicht eins neben andren, sondern die christliche Grundtugend κατ' ἐξοχήν. In ihm ist das Soll für den Christen erschöpft. „Ob Einer gut oder böse wird (efficitur), kommt (orditur) nicht von seinen Werken, sondern von seinem Glauben oder Unglauben“⁴⁾. „Der Glaube ist eine kurze und auf eine Summe gebrachte Gesetzeserfüllung. Er erfüllt die Gläubigen mit soviel Gerechtigkeit, dass sie zur Gerechtigkeit nichts weiter bedürfen“⁵⁾, wohingegen Unglaube des Herzens verschuldet und zum Sklaven der Sünde verdammt⁵⁾.

Dem entsprechend, in präciser Übereinstimmung mit den Gedanken Luthers, lehrt Melanchthon in der ersten Ausgabe der loci⁶⁾ von 1521 schon in der vorangestellten Zuschrift an D. Tillomanus Plettenerus: „Fallitur quisquis aliunde christianismi formam petit, quam e scriptura canonica“ und in den Locis „de justificatione et fide“: „Nihil operum nostrorum quantumvis bona aut videantur aut sint iustitia sunt. Sed sola fides de misericordia et gratia Dei in Jesu Christo iustitia est.“ Auch die Gottesfurcht rechtfertigt ohne Glauben nicht. Aber auch der Glaube kommt nicht zu Stande, ohne dass der h. Geist die Herzen erneuert und erleuchtet. Der

1) „So doch got die sundt allzeyt umbsunst aus vnschetzlicher gnad vortzeyhet.“ Czum Dreytzehenden.

2) „extra vires et consilia nostra in solius opere Dei pendere salutem nostram. Nonne clare sequitur, cum Deus opere suo in nobis non adest, omnia esse mala quae facimus et nos necessario operari, quae nihil ad salutem valent: . . . non quidem violentia, velut ruptus obtorto collo, nolens facit malum, quemadmodum fur aut latro nolens ad poenam ducitur . . . verum etiam libentiam seu voluntatem faciendi non potest suis viribus omittere, coercere aut mutare“.

3) Tractatus De libert. christ. 7.

4) 21: „Sicut Sapiens dicit: Initium peccati, apostare a Deo et id est non credere“.

5) 5.

6) „Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae.“ Wittenbergae.

Glaube ist nichts Anderes als das Vertrauen auf das Erbarmen Gottes in Christus. „Fides justificat, quae misericordia Dei, non suo merito fedit“ (Corp. ref. XXI, 184). So lange wir nicht glauben, ist der Sinn dafür nicht im Herzen. Wo aber kein Sinn für die göttliche Barmherzigkeit ist, da ist entweder Verachtung Gottes oder Hass gegen ihn¹⁾. Daher sündigt man, wie grosse Gesetzeswerke immer geschehen mögen, ohne Glauben¹⁾. Es giebt danach keinen Glauben im Sinne Melanchthons ohne Herzenshinkehr zu Gott¹⁾. In den freilich ohne sein Wissen gedruckten „Visitationsartikeln“²⁾ ist der Grundgedanke: „Fides non est nisi in corde contrito“³⁾. In denselben tritt er unumwunden deutlich in die Anerkennung der Willensfreiheit ein: Wie andrer Gottesgaben, sollen wir uns auch ihrer bedienen⁴⁾. In den Scholien zum Colosserbrief desselben Jahres spricht er sich eingehend über die Frage aus. Die Wahlfreiheit — *libertas in delectu rerum* — gehört zu unsrer natürlichen Mitgift von Gott. „Hanc libertatem seu hunc delectum non tollit actio Dei generalis“⁵⁾. In der „Enarratio“ zum Römerbrief 1532 sagt er zu Röm. 2, 6: „justis dabit bona.“ Gerecht kann man aber nur, wie das Evangelium lehrt, aus Glauben sein und also nicht aus eigener Würdigkeit, sondern aus Gottes Barmherzigkeit um des Mittlers willen, „et tamen quia fides virtus est in nobis, lex suo more, tamquam de nostra virtute loquitur“ (46). Wiederum erklärt er zu Röm. IX: Das sagt er nicht, „non esse causam rejec-

1) Loci, quid fides? — Von der Rechtfertigung (Deutsche Ausg. v. Justus Jonas 1536. 113: „Denn das ist gewiss, dass im ganzen Paulo und aller Apostel Schriften etc. durchaus heisst das Wort Glaub, wenn wir hören das Ev. und mit dem Herzen fassen und glauben die göttl. Verheissung, welche anbeut Vergebung der Sünden durch Christum . . .“ „Aber dieselbige reiche Gnade zu erlangen, muss der Glaube die göttliche Verheissung fassen und festhalten. Denn das treibt P. heftig und als der ganzen Disputation höchsten einigen Hauptartikel, dass wir Gott versühnet werden durch den Glauben an die Verheissung und nicht um unser Verdienst, Werk oder Würdigkeit willen. Und das ist der rechte Verstand der Worte Pauli.“

2) „Articuli de quibus egerunt visitatores in regione Saxoniae“ 1527.

3) Corpus reformatorum XXVI, 12.

4) „Voluntas humana est vis libera, ut facere possit justitiam carnis seu justitiam civilem“ (27).

5) Scholia in ep. P. ad Col.: De libero arbitrio: „hoc sentiendum est totam naturam a Deo gubernari et moveri, qua actione generali Deus omnia sustentat, conservat, agitat pecudes, plantas, homines, juxta bonos et malos. Sicut autem aliter plantas agitat quam pecudes, ita aliter agitat homines quam pecudes. Naturam qualem condidit, ita agitat. Naturale donum est in arbore poma ferre. Ita naturale quoddam in homine donum et opus Dei est, prudentia humana et libertas in delectu rerum“. Ohne Seitenzahl.

tionis in ipsis¹⁾. Der Glaube ist ihm eine principielle, nicht die complete Gesetzeserfüllung, aber der Anfang des Gehorsams¹⁾. In der Loci-Ausgabe von 1533/35 setzt sich die Anerkennung durch, dass auch bei der Bekehrung neben dem Wort, dem h. Geist auch der Wille des Menschen wirksam ist²⁾. Der beherrschende Gedanke ist, dass die Bekehrung — *conversio impii* — bzw. die Busse — *poenitentia* — gar nichts Anderes als die Rechtfertigung — *justificatio* — ist. Eben damit und mit der so motivierten Ermahnung in jenen Visitationsartikeln, durch das Gesetz zur Busse zu rufen, hing es zusammen, dass Agricola wenigstens den Vorwand fand, den antinomistischen Streit vom Zaune zu brechen. Immerhin ist derselbe, aus wie unlauteren Motiven er auch angezettelt sein mochte, insofern nicht ohne dogmengeschichtlichen Wert und religiöse Bedeutung, als es dadurch von Luther selbst über allen Zweifel erhoben wurde, dass er eine *fides salvifica*, die nicht selbst innere Busse (Umkehr) wäre, nicht lehrte; dass Agricolas Berufung auf ihn für seinen Antinomismus an dessen deutlichem Widerspruch vor aller Welt scheiterte³⁾.

Das Leipziger Interim suchte auch in der Rechtfertigung, wie in andern Punkten, der katholischen Fassung entgegenzukommen, ohne doch die protestantische geradezu aufzugeben. So einigte man sich in den Sätzen, „dass der Mensch durch den h. Geist erneuert, die Gerechtigkeit mit dem Werke vollbringen und dass Gott ihm diesen schwachen empfangenen Gehorsam um seines Sohnes willen will gefallen lassen“, sowie, „dass diese Tugenden, Glaube, Liebe,

1) „Nequaquam sic intellegenda est similitudo de luto et figulo, quasi hoc dicat nihil agere impios . . . sed ea tenus congruit, quod ex massa generis humani Deus et convertit multos et contumaces rejicit“ (93). Die Zählung nach der Ausg. v. 1556. — Zu Röm. X (100): „Latro in cruce accipiens remissionem et reconciliationem est justus, placet Deo et vivificatur, etiamsi nec antea fecit legem neque postea, donec in corpore vixit, habet integram legis impletionem, etiamsi fuit inchoatio obedientiae“.

2) „In hoc exemplo (Röm. 8, 26) videmus conjungi has causas, verbum, „Spiritum sanctum et voluntatem non sane otiosam sed repugnantem infirmitati suae“ . . . Basilius inquit: „μόνον θέλησον καὶ ὁ θεὸς προσπαντιᾷ XXI, 376. Deus antevertit nos . . . sed nos viderimus ne repugnemus“ (ib). „Ὁ ἔλκων τὸν βουλόμενον ἔλκει“ inquit Chrysostomus“ (ib.). „Non aliud enim poenitentia est nisi justificatio“ (216). „Est enim poenitentia vetustatis nostrae et renovatio spiritus“ (215).

3) Hatte doch Luther selbst in „de libertate christ.“ direkt gelehrt 23: „Vocem legis proferri oportet, ut terreantur et in suorum peccatorum notitiā reducantur et inde ad poenitentiam et meliorem vitae rationem convertantur. Sed non sistendum . . .“ 33: „Non enim liberi sumus per fidem Christi ab operibus, sed ab opinionibus operum i. e. a stulta praesumptione justificationis per opera quaesitae.“

Hoffnung und andere in uns sein müssen und zur Seligkeit nötig seien“.

Andreas Osiander, der energische und geistreiche Reformator Nürnbergs, † 1552, nahm daran Anstoss. Er wendet ein, der Glaube sei unsre Gerechtigkeit nicht als gutes Werk, sondern nur weil er Christus einwohnen lasse, und die so in ihm in uns hineinkommende ¹⁾ Gottesgerechtigkeit werde uns als unsre eigne zugerechnet. Aber nun doch nicht so, als ob sie nur auf einem Gottesurteile beruhe, dem keine wirkliche Gerechtigkeit in uns entspreche — das würde ein ungerechtes Urteil sein und des wahrhaftigen Gottes unwürdig — sondern so, dass die zugerechnete Gerechtigkeit den Gläubigen bewege, auch äusserlich gerecht zu handeln; dass sie die zwar schon vergebene, aber noch inhärierende Sünde ausfegte und tilge ²⁾; dass ihre Frucht Gehorsam und gute Werke sei.

Die Lehre fand allgemeinen Widerspruch. Theologische Facultäten, Ministerien und einzelne Gelehrte sprachen sich dagegen aus, und Thatsache ist, dass die noch inhärierende Sünde auch in den Christusgläubigen nicht ausgefegt und getilgt wird. Hinge der Trost der fides salvifica an einer so verstandenen vollkommenen Integrität, so wäre sie keiner. Wiederum wenn die Vergebung der Sünde nicht selbst Rechtfertigung ist, so verliert auch sie ihre Bedeutung. Aber allerdings dass dem Gottesurteil ein Zustand im Menschen entspreche, ist die berechtigte Forderung Osianders. Dieser Zustand aber ist eben der Glaube selbst, der, indem er sich der göttlichen Gnade öffnet, eben damit sich grundsätzlich von der Sünde abwendet.

Flacius dagegen suchte dieser Forderung dadurch gerecht zu werden, dass er die Gerechterklärung nicht nur negativ als Tilgung unsrer Schuld kraft der Genugthuung Christi, sondern auch positiv als Zurechnung der obedientia activa Christi deutete. Als ob der Glaube nicht schon selbst, so gewiss er der Vergebung der Sünden ist, principiell neues Leben wäre.

Das bringt Calvin zum Ausdruck, wenn er im bewussten Einverständnis mit Paulus zwar bekennt, dass kein anderer Glaube rechtfertige als der *δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, aber auch, die vis justificandi liege nicht in jener efficacia caritatis (institutio religionis christianae 1539. Corp. ref. XXIX, 743³⁾); sondern lediglich in

1) Jer. 23, 6. 2) Jes. 38, 17. — „De unico mediatore . . confessio“ 24/10 1551.

3) Er nennt diese Meinung eine frivole Spitzfindigkeit: „Ac frustra

„communicatione justitiae Christi“ (ebenda), ganz ausschliesslich „divina liberalitate, intercedente Christi merito“¹⁾ (inst. 1536. Corp. XXIX 78).

d. Demgemäss lehrt die Conf. Aug., dass wir die Rechtfertigung erlangen *tantum fide* (Hase libr. symb. 1837. 16). Aber dieser Glaube ist kein müssiger Gedanke, sondern befreit vom Tode im geistlichen Sinn, gebiert neues Leben in den Herzen und ist ein Werk des h. Geistes. Mit einem *peccatum mortale* verträgt er sich nicht. Nur solange er besteht, wirkt er gute Früchte (Apol. Conf. 71). *Dilectio et opera* müssen (debent) ihm folgen, aber sie rechtfertigen nicht. „*Fiducia meriti dilectionis aut operum in justificatione excluditur*“ (73). Desgleichen Form. Conc. 586: Allein durch den Glauben an Christus werden wir gerecht und gerettet. Aber dieser rechtfertigende Glaube kann nicht mit dem bösen Vorsatz, zu sündigen und wider das Gewissen zu handeln, bestehen; sondern Liebe und Hoffnung muss er immer mit sich haben; gute Werke müssen ihm immer folgen und zugleich mit ihm auf das Gewisseste begriffen werden. *Contritio* geht ihm voran, *nova obedientia* folgt ihm; aber bei dem Akt der Rechtfertigung spielen sie keine Rolle. Vgl. 690, 34, 35.

Demnach (Apol. 70) rechtfertigt der Glaube nicht deshalb, weil er selbst ein *opus per sese dignum* wäre, sondern nur, weil er das verheissene Erbarmen ergreift. Er (Ap. 103) ist aber doch eine Tugend und sogar „*maxima virtus*“, denn er ist ja nicht nur eine Kenntnis, sondern ein Ergreifen wollen dessen, was uns in der Verheissung von Christus geboten wird. Dieser „Gehorsam gegen Gott“ ist aber auch nicht minder eine *λατρεία* als eine *dilectio*, denn Gott will, dass ihm geglaubt werde, dass wir Gutes von ihm annehmen. Ja der Glaube ist der wahre Gottesdienst (*verus cultus*), und (Ap. 85) er allein ermöglicht gute Werke (*nostri ostendunt, quomodo fieri possint (bona opera)*). Vgl. Apol. 109, 131.

etiam frivolam subtilitatem captant, justificari nos sola fide, quae per dilectionem operatur, ut nitatur caritate justitia. Fatemur quidem cum Paulo, non aliam fidem justificari, quam illam caritate efficacem: sed ab illa caritatis efficacia justificandi vim non sumit. Immo non alia ratione justificat, nisi quia in communicationem justitiae Christi nos inducit; alioqui excideret id totum, quod tanta contentione apostolus urget.“

1) Nur dass sein Gemeindebegriff dabei seine Rolle spielt: „*Credimus remissionem peccatorum, hoc est, divina liberalitate, intercedente Christi merito, peccatorum remissionem ac gratiam nobis fieri, qui in ecclesiae corpus asciti et inserti sumus; nullam vero peccatorum remissionem aut aliunde, aut ulla alia ratione, aut aliis dari. Quando extra hanc ecclesiam et hanc sanctorum communionem nulla est salus*“ (78).

Die Rechtfertigung, die es allein aus ihm giebt, ist (Apol. 73) nicht ein für Gerech gerechnet oder erklärt werden im Unterschied von Gerech werden, sondern wer die Vergebung der Sünden empfängt, der ist eben damit aus einem injustus ein justus geworden: sola fides ex injusto justum efficit, hoc est, accipit remissionem peccatorum.

Damit sind die Grundgedanken der Lehre einerseits zum ebenso schlichten wie bestimmten Ausdruck gebracht, andererseits die Missverständnisse abgewehrt, welche weder der religiöse noch der sittliche Ernst zu ertragen vermochte. Man beschränkt sich weise auf das religiös-sittliche Interesse. Die gegnerische Lehre verdunkelt die Wohlthaten Christi und entreisst piis conscientiis den Trost derselben (Ap. 60). Auf darüber hinausgehende Vermutungen lässt man sich nicht ein. Die Form. Conc. folgt weder einem Osiander auf seinem theosophisch-mystischen Wege, der die Inhabitation Christi in dem Gläubigen als Medium für das Gerechwerden denkt, noch vollends einem Stancarus mit seiner Behauptung, Christus sei unsre Gerechtigkeit nur nach seiner menschlichen Natur (586).

Sehr präzise giebt die Antithese, um die es sich handelt, Mart. Chemnitz wieder zu Röm. 3, 28, „justificamur non operibus nostris, sed fide in Christum“: „Justificari operibus significat consequi remissionem et justum seu acceptum Deo esse propter proprias virtutes seu facta. Econtra vero justificari fide in Christum, significat consequi remissionem et justum, hoc est, acceptum reputari non propter proprias virtutes, sed propter Mediatorem Filium Dei“ Loci theol. Frankf. a. M. 1591. II, 283. Herausgegeben von Polycarp Leyser.

Dagegen ist man sich ganz allgemein sehr deutlich bewusst, dass die fides salvifica der entscheidende Artikel des ganzen Christentums ist. Gegen die abweichende Auffassung Osianders sammelte sich die ganze lutherische Kirche um ihr Kleinod. Dass es sich hier um caput et arx doctrinae christianae handelte, empfand man in allen Kreisen. Selbst der milde Melancthon sprach sich in diesem Sinne aus¹⁾. Gelegentlich des Leipziger Interims meinte man sich auf das angebliche Einvernehmen in dieser Lehre berufen zu dürfen, um in den andren Fragen freiere Hand zu haben. Sie

1) Thomasius-Seeberg, Dogmengesch. II, 447.

„muss in der Kirche die vornehmste sein“ Conf. Ang. 16. Vgl. 42. Art. Smalc. 304¹⁾).

e. Die weitere dogmatische Entwicklung bewegt sich im Anschluss an die so gewonnenen Bestimmungen und überwiegend innerhalb derselben; aber doch mehr im Sinne eines Ringens um die Erhaltung des überkommenen Erbes, als im Sinne einer erkennbaren Förderung desselben. Immerhin langt man gegen Ende des 17. Jahrh., des klassischen Zeitalters der lutherischen Dogmatik, mit seiner eindringenden Arbeit und tapferen Haltung in verwickelten Kämpfen, wieder bei dem unverkürzten Ausdruck der beiden für die Lehre unentbehrlichen Momente an: „Sola fide justificamur²⁾: sed numquam sola existit s. solitaria est³⁾“. Dem gegenüber fehlte es indessen nicht an mehrfachen Abweichungen: Seb. Franck versteht unter „rechtfertigen“ vom Eigenwillen befreien. Das geschieht, wenn sich der Mensch in seinem Innern von dem ihn suchenden, freunden Gott einsprechen, einleuchten und von dem h. Geist in Gott verzücken lässt. Wiederum dem ersten protestantischen Mystiker, wenn gleich ausgeprägt lutherischer Richtung, Casp. Schwenkfeldt, ist der Glaube eine gnädige Gabe des Wesens Gottes und so eine Teilhaftigkeit der göttlichen Natur selbst. Socin erklärt die Zurechnung einer fremden Gerechtigkeit für biblisch nicht begründet. Der Glaube rechtfertige nicht um des Verdienstes Christi willen, sondern nur als Akt des Strebens, den Geboten Christi gehorsam zu sein. Der Rationalismus erkennt ganz richtig, dass die paulinische Polemik gegen die Rechtfertigung aus des Gesetzes Werken diese als einzelne, äusserliche Akte von der Gesinnung des Menschen unterscheidet; aber er verkennt, dass eben diese Grundrichtung des Menschen, auf die er das Wohl- oder Missfallen Gottes zurückführt, darin entscheidend zu Tage tritt, ob er glaubt oder nicht, darin, wie er sich zu Christus innerlich stellt; dass also der Glaube, der mit Verzicht auf alle eigene Gerechtigkeit auf die Gnade Gottes in Christus vertraut, die Gott zugewendete und der Sünde abgewendete Gesinnung notwendig selbst ist, und dass es doch in seiner Natur

1) „De (305) hoc articulo cedere . . . nemo piorum potest, etiamsi coelum et terra ac omnia corruant . . . Et in hoc articulo sita sunt et consistunt omnia . . . Quare oportet nos de hac doctrina esse certos, . . . alioquin actum est prorsus.“

2) h. e. fides est unicum illud organon, quo Christi justitiam apprehendimus nobisque applicamus.

3) h. e. a reliquis virtutibus sejuncta et separata, siquidem vera fides semper est viva, non mortua, adeoque sibi praesentia habet opera bona tamquam proprium effectum (Quenstedt).

liegt, nicht auf sie hin, sondern lediglich auf Gnade hin zu hoffen und so zu rechtfertigen.

Schleiermachers Satz: „Der christliche Glaube“ II § 107. 1, „Bekehrung und Rechtfertigung sind unzertrennlich von einander“, spricht eine tiefe Wahrheit aus. So sollte es sein, aber so ist es doch nur in dem Sinne, dass, wie schon der Glaube, so erst recht die Rechtfertigung eine gottzugewendete Willensrichtung voraussetzt und einschliesst. Dagegen dass bei ihr das „Bewusstsein der Schuld und Strafwürdigkeit“ aufhöre, lässt sich als „untrügliches Kennzeichen“ der Rechtfertigung um so weniger zugeben, als diese nicht nur immer auf diesem dunklen Hintergrund ruht, sondern auch nicht neue Fehler endgiltig ausschliesst¹⁾. Weiter wenn Schl. die Rechtfertigung als ein verändertes Verhältnis des Menschen zu Gott bezeichnet, so ist das unanfechtbar. Aber doch nur als Ausdruck der einen Seite. Die andre ist unentbehrlich, dass vor allem Gott in ein anderes Verhältnis zum Menschen tritt. Wenn endlich der Glaube in der Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi bestehen soll (§ 108): so ist das nicht der Anfang, sondern das letzte Ziel. Der Anfang ist, dass uns der Glaube der Vergebung der Sünden um Christi willen gewiss machte.

Nach Albr. Ritschl „kann der Einzelne in seinem Glauben die Sündenvergebung nur aneignen, indem er in seinem Glauben zugleich das Vertrauen auf Gott und Christus und die Absicht verbindet, der Gemeinde der Gläubigen anzuhören“ (Rechtf.² III, 105. 107³⁾). Vgl. Calvin inst. rel. Chr. 1836. corp. ref. 29, 78. Danach nimmt der Einzelne an der Rechtfertigung nur Teil, sofern er der Gemeinde angehört, und nicht ohne ihre Vermittlung als Trägerin der Offenbarung und Inhaberin des Evangeliums nach Christus. Die Rechtfertigung constituirt die Gemeinde der Gläubigen und geht erst von ihr aus den Einzelnen ihrer Angehörigen an.

Dem gegenüber ist es Thatsache, dass Luther, auf dessen „Spur diese Relation“ sei (ib.), die Rechtfertigung der fides salifica an seinem Herzen erlebt hat, obwohl sie der Gemeinde, der er angehörte, eine unbekannte Sache war und er sie ihr gegenüber

1) Sehr präcis Kähler, Chr. Lehre² 69: „In dem Bekenntnisse, gerechtfertigt zu sein, spricht sich die Gewissheit aus, dass man die unverlierbare Gemeinschaft mit Gott gewonnen hat, und zwar einerseits trotzdem, dass man sich nach dem Stande seines sittlichen Lebens von Gott verworfen weiss, und andererseits eben aus dem einzigen Grunde, weil uns Gott in Christo diese Gemeinschaft zu gläubiger Hinnahme entgegengebracht hat.“

40 Die f. s. als d. individ. persönlichste Überzeug. bildet d. Ausgangspunkt.

erst in heissem Kampfe zur Anerkennung zu bringen hatte; und das angefochtene Gewissen fragt noch heute nicht nach der Gemeinde, nicht nach Andren, sondern es bangt um sein Heil. Die *fides salvifica* ist die persönlichste Sache von der Welt¹⁾.

f. Eben weil sie eine Bestimmtheit des Selbstbewusstseins des einzelnen Christen ist, kann sie der Ausgangspunkt für ein Weiterdenken werden, welches vom christlichen Selbstbewusstsein aus das Ganze des christlichen Wahrheitsbesitzes zu erheben sucht in dem religiösen Interesse, dem Interesse der Frömmigkeit selbst, deutlich zu wissen, was alles sie besitzt; in dem Nachweis, wie die Vielheit seiner besonderen Elemente ein einheitliches, gegliedert organisches Ganze bilde, ihre Wahrheit vor dem Denken darzuthun. Aber sie ist doch dazu auch um so unvergleichlicher geeignet in Anbetracht der eigentümlichen Natur dieser Wahrheit, weil sie eben nicht eine lediglich intellektuelle, sondern die centrale Gewissheit des Christen, nicht nur eine Bestimmtheit seines Bewusstseins, sondern die seines Selbstbewusstseins ist.

Wiederum, weil die für den Christen constitutive Gewissheit nur der einzelne Christ selbst haben kann, „darum hebt die evangelische Betrachtung von dem Christentum jedes einzelnen Glaubenden an“ (Kähler 69).

Dem steht nicht entgegen, „dass kein Erwerb und kein Bestand individueller Glaubensüberzeugung isoliert von der immer schon bestehenden Glaubensgemeinschaft vorkommt“ (A. Ritschl² III, 104. 106³⁾. So lange ich die Gewissheit, vor Gott gerechtfertigt zu sein, nur auf Grund meines Zusammenhangs mit der Gemeinde hege und habe; so lange ich sie nicht so selbst habe, dass ich sie der ganzen Welt, event. auch der jeweiligen Gemeinde gegenüber, etwa wie Luther der seiner Zeit gegenüber, als meinen persönlich unverlierbaren Besitz behaupten und festhalten würde: so lange ist es noch nicht die *fides salvifica*: „*qua credit unusquisque sibi remitti peccata propter Christum*“ (Apol. 68).

§ 2. Die *fides salvifica* und der Weg von ihr aus.

Ist die *fides salvifica*, der Glaube, an den uns durch Christus erworbenen Frieden mit Gott, als das Datum des christlichen Selbstbewusstseins, mit dem es steht und fällt,

1) „Diese Gewissheit kann als solche, ebenso wie das gläubige Vertrauen, nur der einzelne Christ selbst haben“ (Kähler 69).

der feste, aber auch einzige Punkt, von dem wir ausgehen und weiter streben: so kann auch er allein nur für den einzuschlagenden Weg bestimmend sein.

1. Die Denkkoperation von ihm aus beginnt naturgemäss damit, den Weg zu finden, zu dem er nötigt. Er birgt das Nacheinander eines dreifachen Urteils: 1. Ich habe einen gnädigen Gott. 2. Ich bedarf der Gnade. 3. Christus erwirbt mir die Gnade — in eben dieser Reihenfolge. Damit ist der Weg gewiesen. Das erste Urteil muss die triebkräftig hinreichende Basis bilden für das Weiterdenken über Gott, das zweite die für das Weiterdenken über mich, das dritte die für das Weiterdenken über Christus; das erste die Theologie, das zweite die Anthropologie, das dritte die Christologie aus sich herausspinnen. Und alle drei Gedankenreihen müssen sich zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschliessen unter der gemeinsamen Spitze, der sie so einzeln wie zusammen zustreben, der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, damit in ihren Anfang zurückkehren und sich so in sich selbst zu einem wirklichen Begriffssystem abschliessen.

Jede der drei so gewonnenen Gedankenreihen wird in je unmittelbarem Anschluss dann in gesonderter Betrachtung von dem Weltbewusstsein aus nachzudenken sein, um so reflektierender Weise zu erproben, ob zu der Widerspruchslosigkeit innerhalb des von der fides salvifica getragenen Systems die Widerspruchslosigkeit mit der Weltwirklichkeit bezw. die Denkmöglichkeit vor ihr hinzukomme.

2. Die behauptete Aufeinanderfolge des dreifachen in dem rechtfertigenden Glauben enthaltenen Urteils wird durch die Erfahrung bestätigt. In dem Augenblick des Gewisswerdens von dem „heimlichen Einröten: Deine Sünden sind dir vergeben“, von dem Luther spricht, ist der alles beherrschende, weitaus im Vordergrund stehende, beseligende Gedanke: Ich habe einen gnädigen Gott. Das Tröstliche dieses Gedankens für mich schliesst den andren ein als Folie und dunklen Hintergrund, aber auch jeder folgende Moment erinnert mich beschämend daran: Ich bedarf der Gnade. Und wenn auch nicht erst in zeitlich weiterem Verlauf, so doch in logisch psychologischer Folge ruht nun mein Auge auf dem, der mir diese Gnade erwarb. Sachlich sind die beiden letzten Urteile im ersten schon mit enthalten und implicite mitgegeben; aber logisch sind sie zu unterscheiden, und psychologisch treten sie so nach einander in den Vordergrund des Bewusstseins.

3. Aber ist denn überhaupt von einem Urteil dabei zu reden?

Handelt es sich denn nicht vielmehr darum, den dem Frommen unmittelbar schlechthin gewissen Gehalt seines unmittelbaren frommen Bewusstseins, d. h. seines eigentümlich bestimmten frommen Gefühls in begriffsmässiger Form auszudrücken ¹⁾? Nein. Die fides salvifica lässt sich als unmittelbare Gewissheit nicht eigentlich ausgeben, selbst dann nicht, wenn sie den Ausgangspunkt bildet. Soll ich mir des Friedens mit Gott bewusst werden, so bedarf es dazu eines Glaubensurteils. Darauf ist der Natur der Sache nach gar nicht zu verzichten, wo es sich um die Gewissheit der Rechtfertigung handelt. Giebt es einen Zustand, in dem der Friede ein „eigentümlich bestimmtes frommes Gefühl“ ¹⁾ wird, so muss ihm das Glaubensurteil immer vorausgegangen sein und muss es begleiten. Mit blossen Gefühlen kommen wir weder diesem exponiertesten Besitz gegenüber aus, noch ist ein nicht vollbewusstes Gefühl der rechtfertigende Glaube. Die Vermittlung fehlt bei unsren religiösen Gewissheiten nie und ganz und gar nicht vollends bei denen des theologischen Denkers. Zumal ohne ein Glaubensurteil können sie weder entstehen noch bestehen. So schliesst das Vertrauen, welches in der fides salvifica die Sünden vergebende und rechtfertigende Gnade Gottes in Christus ergreift, das genannte dreifache Urteil ein.

4. Das dreifache Urteil. Nicht drei von einander unabhängige Einzelurteile. Dann wäre die fides s. im günstigsten Falle eine Synthese, wenn nicht gar eine Summe von disparaten Urteilen. Dann wäre sie überhaupt ungeeignet, als Ausgangspunkt eines Systems zu dienen. Nur als Einheit, als einheitlicher Gedanke ist sie dazu im Stande. Es kann sich also in ihr nur um ein Urteil handeln und in dem dreifachen Urteil, das in ihm enthalten ist, nur um das eine nach drei Seiten, nach den drei Beziehungen, die es einschliesst.

Damit ist nicht nur der Zusammenhang zwischen den drei je von ihnen abzuleitenden Gedankenreihen im Voraus gesichert, sondern alle drei stehen unter einem und demselben Gesichtspunkt, unter dem einen beherrschenden und leitenden Gedanken der fides salvifica und damit unter dem Leitmotiv des Christentums.

Das kommt schon im Wortlaut des dreifachen Urteils insofern zum Ausdruck, als es in jeder seiner Fassungen von Gnade handelt, von dem gnädigen Gott, dem gnadebedürftigen Menschen, dem Gnade vermittelnden Christus. Die Gnade ist der einheitliche Gedanke in allen, das einheitliche Band von allen. Und Nur-Gnade ist das eigen-

1) So Rich. Rothe, Theol. Ethik I, 21.