

DIE LEHRE
VON DER
FIDES IMPLICITA

DARGESTELLT VON

D. GEORG HOFFMANN

PRIVATDOZENT DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT
PASTOR AN ST. BERNHARDIN IN BRESLAU

ZWEITER BAND

DIE REFORMATOREN



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1906

Der erste Band erschien 1903 unter dem Titel:
Die Lehre von der Fides implicita innerhalb der katholischen Kirche.



9 F 3312

Inhalts-Verzeichnis.

Einleitung. S. 1—3.

I. Teil : Luther. S. 4—85.

Luthers religiöse Tat. S. 4. Lehrt als *sententiarus* die *fides implicita*. S. 6. Der Glaube bewegt sich in Werturteilen. S. 7. Der im Glauben Schwache kann sich das Verdienst fremden Glaubens aneignen. S. 8. Papst und Konzil können irren. S. 9. Der Glaube, der allein einen Christenmenschen macht. S. 13. Absage an die *fides implicita*. S. 16. Jeglicher muß für sich selbst glauben. S. 16. Wie weit verstandesmäßiges Fürwahrhalten und innerlicher Glaube von einander abstehen. S. 19. Selbständigkeit gegenüber der Lehre von den zwei Naturen in Christus. S. 21. Selbständigkeit gegenüber dem biblischen Kanon und dem Inhalt der Bibel. S. 22. Glaube ist Vertrauen; die einzelnen Aussagen des Apostolikums erklären, wie und wodurch die Erlösung geschehen sei. S. 28. Die *fides implicita* in dem für die *simplices* bestimmten „Kleinen Katechismus“. S. 32. Vom Glauben wird das *sacrificium intellectus* gefordert. S. 34. Das *sacrificium intellectus* bei Luther und bei den Jesuiten. S. 39. Glaube ist Fürwahrhalten und Gottvertrauen. S. 41. Vom Köhlerglauben. S. 42. Unterscheidung von *fides implicita* und *explicita* abgelehnt. S. 44. Stellungnahme zum Köhlerglauben. S. 46. Der Glaube muß ganz und rund sein. S. 48. Es gibt nur einen Hauptartikel des Glaubens. S. 53. Über Ketzer und Sakramentierer. S. 55.

Luthers Lehre von der Kirche. S. 56. Kirche und reine Lehre. S. 57. Kirche Gemeinschaft des Heilsglaubens oder der reinen Lehre. S. 61. Die reformatorische Auffassung setzt sich immer wieder durch. S. 62. Der Kinderglaube bei der Kindertaufe. S. 70.

Ergebnisse. Luther hat die Konsequenzen des reformatorischen Glaubensbegriffes noch nicht vollständig gezogen. S. 71. Lutheraner kann den jesuitischen Glaubensbegriff nicht festhalten. S. 73. Nach Luther ist der wahre Glaube Sache des Herzens. S. 77. Glaube an Christus ist Vertrauen auf Gott. S. 79. Damit wird die Gottheit Christi anerkannt. S. 80. Neue Bahnen für die Christologie. S. 81. Luther und die mittelalterliche Erlösungslehre. S. 84. Religiöse Urteile müssen direkte Werturteile sein. S. 85. Werturteile über Gott und Christus bestimmen den Willen zum Vertrauen gegen Gott. S. 85.

II. Teil : Zwingli. S. 86—113.

Bei Zwingli keine kritische Beurteilung der katholischen Lehre von der *fides implicita*. S. 86. Glaube ist ein unerschütterliches Ver-

trauen. S. 87. Deutlich vom verstandesmäßigen Fürwahrhalten unterschieden. S. 90. Ist kein Wissen um sinnenfällige Dinge. S. 90. Richtet sich nur auf Gott. S. 92. Richtet sich auch auf Christus. S. 94. Mehr humanistische Auffassung des Christentums. S. 94. Doch kommt man durch Christus zu Gott. S. 95. Unterscheidung zwischen Herzensglaube und äußerlichem Bekenntnis. S. 97. Glaube bei der Kindertaufe. S. 97. Das äußere Wort der Schrift ist für den Glauben entscheidend. S. 99. Die Einfältigen sollen die Trinitätslehre implicite glauben. S. 100. Zwingli selbst glaubt die 12 Stücke des christlichen Glaubens „ungezweifelt“. S. 101. Dualismus im Glaubensbegriff. S. 103. Auch bei Zwingli ist die neue Erkenntnis vom Wesen des Glaubens nicht konsequent durchgeführt. S. 104.

Zwinglis Kirchenbegriff. S. 108.

Zusatz. Die im Zwinglischen Geiste gehaltenen Bekenntnisschriften ergeben für unsere Frage eine nur geringe Ausbeute. S. 113.

III. Teil: Melanchthon. S. 114—181.

Ritschl hat Luther und Melanchthon in eine zu große Spannung gesetzt. S. 115. Musterhafte Darstellung des Glaubens in der ersten Ausgabe der *Loci theologici*. S. 118. Dabei aber die *fides historica* wieder in den Glaubensbegriff mitaufgenommen. S. 120. In der Augsburger Konfession wird das Historienwissen als etwas Minderwertiges ausgeschlossen. S. 122. In der Apologie ist die Vergebung der Sünden als Hauptartikel hingestellt. S. 126. Erkenntnis Christi die Erkenntnis seiner Wohltaten. S. 127. Eigentümliche Stellung zur Lehre von den zwei Naturen. S. 129. *Notitia* und *fiducia* doch wieder Summanden des richtigen Glaubensbegriffs. S. 132.

Lehre von der Kirche. Merkmal der Kirche kein formuliertes Lehrgesetz. S. 137. Das Fundament der Kirche ist das Evangelium von Christo. S. 139. Wer unter Heuchlern zu verstehen ist. S. 140. In der Apologie der Glaube und die Kirche im evangelischen Sinne dargestellt. S. 140. Späteres Herabgleiten von dieser rein religiösen Höhe. Erklärung dieses Wechsels. S. 147. Auch in der Scholastik die Schrift allerobere Autorität des Glaubens. S. 147. Wiedereinfügung der Trinitätslehre in die II. Auflage der *Loci*. S. 149. Angriff Servetus. S. 150. Die erste Autorität ist jetzt das von Gott her überlieferte Wort, die zweite die mit diesem Worte übereinstimmende Kirche. S. 153. Die Evangelischen mußten sich auf dem Boden der altkirchlichen Bekenntnisse behaupten. S. 156. Mit der Autorität der Kirche doch wieder eine Art von *fides implicita* gegeben. S. 157. Feste Haltung der Konkordienformel. S. 157. Bei Melanchthon jetzt Gemeinschaft der Übereinstimmung in der wahren Lehre als Merkmal der Kirche. S. 159. Melanchthons Theologie zu sehr Schultheologie. S. 161. Die Kirche mit einer Grammatik verglichen. S. 164. Das Werturteil über die Sündenvergebung bestimmt meinen Willen zu vertrauensvoller Zustimmung. S. 167. Der Glaube rein verstandesmäßige Zustimmung zu dem gesamten Inhalte der Schrift. S. 168. Dies eine Forderung von mittelalterlich-katholischer Herkunft. S. 171. Schillernde Färbung des Begriffs „*assentiri*“. S. 175. Glauben der Kinder bei der Taufe eine keimhaft vorhandene Art von *fides implicita*. S. 178.

Ergebnisse. Rekatholisierung des reformatorischen Glaubensbegriffes durch Melanchthon. S. 179. Streit mit Agrikola. S. 180. Melanchthons Einfluß auf die evangelische Glaubenslehre im 16. und 17. Jahrhundert. S. 181.

IV. Teil: Calvin. S. 182—229.

Calvin schon ein Epigone der Reformationszeit. S. 182. Wendet sich schon 1539 gegen die *fides formata* und gegen die *fides implicita*. S. 183. Die *fides implicita* hat die Erkenntnis Christi und damit den wahren Glauben verhindert. S. 184. Doch kann der Begriff der *fides implicita* in gewissem Sinne gelten. S. 188. Beim Glauben kommt es trotzdem auch bei Calvin wieder auf ein bestimmtes Quantum von Erkenntnissen an. S. 190. Eine Erklärung für Calvins Zugeständnisse der *fides implicita*. S. 190. Er steht damit auf scholastischem Boden. S. 193. Doch kann Calvin den Begriff des rechtfertigenden Glaubens ganz im Sinne Luthers wiedergeben. S. 195. Bei der Glaubenszustimmung tritt der Wille in Tätigkeit. S. 197. Das Vertrauen aus dem Glauben abgeleitet. S. 198. Calvins stärkere intellektuelle Richtung bringt ihn mit dem reformatorischen Glaubensbegriff in Kollision. S. 200. Gottvertrauen und Glauben an Christus. S. 202. Calvin unterscheidet zwischen katholischem Fürwahrhalten und evangelischem Vertrauen. S. 204. Der Glaube hat sein einziges Korrelat am Worte Gottes. S. 205. Der Glaube der *reprobi*. S. 205. Das Apostolikum und die Zweinaturenlehre. S. 208. Stellung zum Trinitätsdogma. S. 213. Warum bei Calvin der reformatorische Glaubensbegriff und das Fürwahrhalten historischer Tatsachen miteinander verbunden ist. S. 214.

Calvins Kirchenbegriff. Polemik gegen den römischen Kirchenbegriff vom Standpunkt echt evangelischen Glaubens aus. S. 216. Unklarheit und Schwanken zwischen verschiedenen Formulierungen des Kirchenbegriffes. S. 223. Trotzdem Calvin der unermüdlichste Bekämpfer der römisch-katholischen Lehre von der *fides implicita* in ihrer laxesten Form. S. 225. Ihre Bekämpfung von einem doppelten Standpunkte aus. S. 226. Die strengere Auffassung der *fides implicita* bekämpft er nicht. S. 227. Der Kinderglauben bei der Taufe eine Art *fides implicita*. S. 229.

Endergebnis. Mit der Forderung einer allgemeinen *fides explicita* immer wieder der *fides implicita* ein gewisser Spielraum eröffnet. S. 231.

Verzeichnis der besprochenen Schriften. S. VI.

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

I. Schriften Luthers.

- 1511 Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombardus. S. 5.
1517 Predigten über die 10 Gebote. S. 6.
1518 Gründonnerstagspredigt. S. 8.
 Freiheit des Sermons von Ablass und Gnade. S. 53.
 Entgegnung auf Sylvesters Dialogus. S. 9, 56.
1519 Kommentar zum Galaterbrief. S. 62.
 Resolutionen zu den Leipziger Thesen. S. 13.
1520 Kurze Form, die 10 Gebote, den Glauben, das Vaterunser zu betrachten.
 S. 9.
 Gegen Alveld. S. 57.
 Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche. S. 57, 63.
1521 Confutatio rationis Latomianae. S. 16.
 Auslegung des 37. Psalms. S. 14.
1522 Bedenken und Unterricht von Klöstern und geistlichen Gelübden. S. 16.
 Von beiderlei Gestalt des Sakraments. S. 73.
 Entgegnung auf den Protest der Zwickauer. S. 63.
 Brief von Spalatin. S. 64.
1523 Vom Anbeten des Sakraments. S. 16.
 Von weltlicher Obrigkeit. S. 16.
 Daß eine christliche Versammlung Recht und Macht habe, eine Lehre
 zu urteilen. S. 57.
 Gründonnerstagspredigt. S. 16.
 Trinitatisfestpredigt. S. 16.
1525 De servo arbitrio. S. 54, 57.
 Kirchenpostille. S. 22, 64.
 Predigten über das 2. Buch Mose. S. 19.
 Rogatepredigt. S. 21.
1528 Sendschreiben an zwei Pfarrherrn von der Wiedertaufe. S. 68.
1529 Großer Katechismus. S. 22, 68, 75, 80.
 Kleiner Katechismus. S. 28.
 Schwabacher Artikel. S. 57.
1530 Torgauer Artikel. S. 57.
 Etliche Artikel. S. 53.
 Sermon über die Prüfung der Geister. S. 44.
1532 Predigten über Ev. Joh. 6. S. 39.
 Andere Predigt am Pfingsttage. S. 40.

- 1533 Auslegung des anderen Artikels, auf dem Schloß zu Torgau gepredigt.
S. 32.
Auslegung des 130. Psalms. S. 49.
Sendschreiben an die zu Frankfurt a. M. S. 41.
- 1535 Großer Galater-Kommentar. S. 49, 75.
Hauspostille. S. 33.
Thesen für Nic. Medler. S. 42.
- 1536 Wittenberger Konkordie. S. 69.
- 1537 Schmalkaldische Artikel. S. 47, 49.
Tischreden. S. 43, 74.
Disputationen. S. 49, 74.
- 1538 Die 3 Symbole. S. 47.
Auslegung von Joh. 14—16. S. 46.
Predigt über Joh. 18. S. 50.
- 1544 Kurzes Bekenntnis vom hl. Sakrament. S. 48.

II. Schriften Zwinglis.

- 1522 Von Erkiesen und Freiheit der Speisen. S. 94.
Architeles. S. 86.
- 1523 Schlußsätze. S. 86 f., 88.
Auslegung der Schlußsätze. S. 86 f., 98.
Quo pacto adolescentes formandi. S. 94.
De canone missae epicheiresis. S. 94.
Züricher Einleitung. S. 87, 92 f., 98.
- 1524 Adversus Hieronymum Emserum antibolon. S. 95, 97, 105.
- 1525 Commentarius de vera et falsa religione. S. 88, 90 ff.
Über Dr. Balthasars (Hubmaier) Taufbüchlein. S. 87 f., 97.
Brief an Valentin Compar. S. 98.
Subsidium de eucharistia. S. 88, 90 f.
- 1526 Schreiben des Rates der Zweihundert. S. 99.
Brief an Joh. Haner. S. 91.
De peccato originali. S. 94.
- 1527 Amica exegesis. S. 89.
Elenchus contra catabaptistas. S. 95.
- 1528 Berner Predigt über das Apostolikum. S. 88, 100 ff.
Berner Disputation. S. 104.
Schrift über Luthers Bekenntnis. S. 100.
- 1529 Brief nach Bern. S. 96.
- 1530 Fidei ratio. S. 101, 105 ff.
De providentia. S. 87, 92.
De convitiis Eccii. S. 97.
- 1531 Fidei christianae expositio. S. 91 ff., 101, 105 ff.

Commentarius in Ev. Matth. S. 95 f., 98.
Additamenta ad comm. in Ev. Matth. S. 99.
Commentarius in Ep. ad Rom. S. 94 ff.
Commentarius in Ep. Jac. S. 90, 102.

Im Zwinglischen Geiste gehaltene Bekenntnisschriften:

- 1530 Confessio Tetrapolitana. S. 108.
1532 Berner Synodus. S. 111.
1534 Die Basileensis prior. S. 112.
1536 Die Confessio Helvetica prior. S. 113.

III. Schriften Melanchthons.

- 1521 Lucubrationcula. S. 175.
Loci theologici. S. 115 ff.
1527 Judicium de anabaptistis. S. 176.
1528 Judicium de anabaptistis. S. 177.
1530 Confessio Augustana. S. 120 ff.
Apologie. S. 122 ff.
1535 Neue Ausgabe der Loci theologici. S. 127, 148.
1537 Erklärungen zu den schmalkaldischen Artikeln. S. 141, 144.
1539 De ecclesia et auctoritate verbi. S. 150 ff., 161, 165.
1543 3. Ausgabe der Loci. S. 156 ff., 177 ff.
1548 Bericht vom Interim. S. 175, 178.
1549 Vorrede zu der Flacius-Schrift: De voce ac re fidei. S. 162.
1550 Enarratio symboli Nicaeni. S. 162.
1552 Examen ordinandorum. S. 171 f.
1553 Definitiones multarum appellationum. S. 172.
1561 Explicatio symboli Nicaeni. S. 174.

IV. Schriften Calvins.

- 1536 Confession de la foi. S. 189, 210.
1537 Brief der Genfer Geistlichkeit an die Berner. S. 208 f., 211.
1539 Institutio religionis Christianae. S. 182 f., 201 ff., 205 ff., 218 ff.
Antwort an den Kardinal Sadolet. S. 214 ff.
1545 Genfer Katechismus. S. 189, 208.
1559 Neue Ausgabe der Institutio. S. 183 ff., 190 ff., 214, 218 ff., 227 ff.
-

Einleitung.

„Gott verleihe uns solchen Glaubens nicht viel; denn wo diese nicht haben anders, denn also geglaubt, so haben sich beide, Doktor und Köhler, in den Abgrund der Hölle hineingeglaubt.“ Mit diesem Wunsche schließt Luther die Anekdote von dem eintönigen Zwiegespräche jener beiden auf der Prager Brücke (Warnungsschrift an die zu Frankfurt am Main, 1533. E. A.² 26, 377f.; vgl. meine Abhandlung über „Die Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Kirche“¹, S. 212ff.). Mit Recht hat Ritschl, F. i. S. 56f., dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß es hiernach auf den ersten Blick unmöglich erscheint, daß der von Luther gezeichnete Köhlerglaube in der aus der Reformation entsprungenen Kirche zu weitgreifender Geltung komme. Denn der Glaube, „welcher außer der natürlichen Erkenntnis von Gott als Schöpfer und Vergelter nur glaubt, was die Kirche glaubt, ohne diesen Inhalt genau zu kennen und zu beachten, entbehrt der persönlichen Selbständigkeit, welche bei aller Schätzung der Gemeinschaft im Glauben dem evangelischen Christen zugemutet werden muß. Andererseits aber fragt es sich, ob die von Calvin und Joh. Gerhard erhobene allgemeine Forderung der fides explicita sich mit den Bedingungen deckt, welche Luther bei seinem Unternehmen der Reformation gestellt hat. Muß Luthers Protest gegen den Köhlerglauben so verstanden werden, daß er den Christen ohne Ansehung ihres Bildungsstandes eine fides explicita in dem Umfange und der Genauigkeit zugemutet habe, welche Calvin und Joh. Gerhard meinen, indem sie

¹) Dieselbe wird im folgenden immer mit „F. i. I.“, die Abhandlung Albrecht Ritschls über die Fides implicita, Bonn 1890, immer mit „Ritschl F. i.“ bezeichnet.

im Glauben die Funktion des Wissens betonen? Die rechtgläubige Theologie in beiden Konfessionen erhebt freilich, indem sie dem Gesichtspunkte Calvins folgt, den Anspruch, daß alle Christen, um Gott recht zu verehren, im Besitze seiner richtigen Erkenntnis sein sollen, und darunter lassen sie keine andere, als deren technisch-theologische Darstellung verstehen. Es wird sich jedoch fragen, ob dieser Anspruch in den evangelischen Kirchen in Erfüllung gegangen ist.“ Muß das verneint werden, so legt sich von selbst die andere Frage nahe, ob nicht auch auf dem Gebiete der Reformation eine *fides implicita* mit ähnlichen Einschränkungen, wie sie besonders von Thomas und Duns vollzogen worden sind, zur Geltung gekommen ist.

In dem zweiten, kleineren Teile seiner Abhandlung über die „*Fides implicita*“, S. 56—97, hat nun Ritschl sein Augenmerk fast ausschließlich auf die in Betracht kommenden Gedankenkreise der Reformatoren gerichtet, ohne die geschichtliche Untersuchung bis auf die Gegenwart fortzuführen. Vielmehr begnügt er sich damit, auf S. 95 zu konstatieren, daß die von Melanchthon gebotene Definition des Glaubensbegriffes, wie sie sich in der 3. Ausgabe der *Loci* findet, für die rechtgläubigen Theologen der lutherischen Denomination maßgebend geblieben sei. Es genüge, für alle den Satz Joh. Gerhards anzuführen: „*Fides est non solum notitia et assensus, sed etiam fiducia*“ etc., vgl. *Loci* 17, c. 2, sect. 2, § 110, ed. Cotta, Bd. 7, S. 415f. Ebenso wenig ist die von Ritschl, F. i. S. 56, ausgesprochene Absicht, die von ihm angestellte Untersuchung nicht nur für die Auffassung des evangelischen Glaubens, sondern auch für die des evangelischen Kirchenwesens nutzbar zu machen, erschöpfend zur Ausführung gelangt. Wie die Vorrede Otto Ritschls, F. i. S. IV, mitteilt, ist tatsächlich zwischen dem 13. und dem letzten Kapitel der Schrift ein Kapitel ausgefallen, das wohl die fehlende Darstellung der Auffassung von der Kirche nach Luther, Zwingli und Calvin enthalten sollte, denn das jetzt als Nr. 14 bezeichnete Schlußkapitel beschäftigt sich nur mit den entsprechenden Ansichten Melanchthons. Zur Ergänzung dieser Lücke im Sinne des Verfassers bieten indessen seine früheren Veröffentlichungen: „Über die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche“ (Th. Stud. u. Krit. 1859, S. 189—226), „Die Entstehung der

I. Teil: Luther.

Wer die Lehre von der *fides implicita* durch die Scholastik hindurch verfolgt hat, dem tritt der religiöse Genius Luthers in seiner ganzen überwältigenden Größe vor Augen. Wer sich durch den Wust jener scholastischen Definitionen hindurchgearbeitet hat, dem geht das Verständnis dafür auf, daß die Wiederentdeckung des paulinischen Glaubensbegriffes die alles andere überbietende religiöse Tat des Reformators ist, die seinem ganzen Werke den character indelebilis aufgeprägt hat. Mit dem unter schweren inneren Kämpfen errungenen Verständnis von Röm. 1, 17f. hat sich ihm, wie er selbst sagt, der Himmel aufgetan. W. Dilthey, Die Glaubenslehre der Reformatoren (Preuß. Jahrb. 1894, S. 44—86), will freilich den, wie er meint, alle früheren Stufen des Christentums überragenden Fortschritt der reformatorischen Religiosität in einen notwendigen Zusammenhang mit der ganzen Entwicklung der germanischen Gesellschaft setzen. Noch mehr, die ganze Bewußtseinslage des Abendlandes habe diesen Fortschritt gefordert und die Mittel dazu gewährt. Die wirtschaftlichen, sozialen und geistigen Bewegungen der Zeit hätten dazu geführt, daß die einzelne Persönlichkeit jedem Verbands gegenüber ihren Selbstwert und die ihr inwohnende selbständige Kraft fühlte. Der religiöse Ausdruck hiervon sei es gewesen, daß der Mensch, einsam mit Gott, sich auf seinem eigenen Wege und durch seine eigene Arbeit sein Verhältnis zu dem Unsichtbaren bildete. Die Verweltlichung des Papsttums ließ zudem jenen tiefergründigen germanischen Individualitäten, Luther und Zwingli, die ganze katholische hierarchische Disziplin als einen dämonischen Mechanismus erscheinen, welcher die Seele von ihrem Gott abspernte. Darum hätten sie diese Schranken zerschlagen; S. 54f. „Der römische Katholik stand unter dem Imperium der Kirche, er gelangte nur durch die Kirche zu Gott. Der

Sohn des Bergmanns kannte keinen Besitz, der nicht selbst erarbeitet wäre, keinen Ablass, keine *fides implicita*, keinen Untertanengehorsam in Glaubenssachen. Einsam hatte er mit dem Unsichtbaren gekämpft und ganz allein mit sich und Gott hatte er den Sieg errungen“, S. 58. Aber ist nicht der Sohn des Bergmanns gerade in einer Umgebung aufgewachsen, in der die Autorität der Kirche und ihres Dogmas unerschütterte stand? Ist ihm nicht die Erkenntnis des Heilsglaubens aufgegangen, ehe er in der römischen Hierarchie einen dämonischen Mechanismus erblickte? Den Kreisen des Humanismus, „der aus den Werken der Alten das Bewußtsein des Wertes und der Autonomie der Person entband“, ist der Erfurter Student ferngeblieben, und aus der Universität hat er sich in das Kloster geflüchtet, wo der Eigengehalt seiner Persönlichkeit unter dem Zwange des Gehorsamsgelübdes sich am wenigsten herausbilden konnte. Der Sohn des Bergmanns hat tatsächlich die *fides implicita* gekannt. Für seine theologische Schulung im Kloster sind bekanntlich in erster Reihe Wilhelm von Okkam, Peter d'Ailli und Gabriel Biel in Betracht gekommen. Nach Melanchthons Zeugnis hat er die Schriften Okkams und Biels fast wörtlich auswendig gewußt. Es darf daran erinnert werden, daß Okkam das Recht zur *fides implicita* gerade auch für die Gelehrten offen proklamiert hat, vgl. F. i. I, S. 153—169, daß Ailli wie Biel Vertreter der laxesten Auffassung der *fides implicita* sind, wenn auch letzterer wieder zur thomistischen Auffassung hinüberschwenkt, vgl. F. i. I, S. 181f., S. 193—211. Wenn Luther in der Vorrede zu seinen Schriften von 1545 (Op. v. a. 1, 16) erklärt, daß er einst, „ebrius, imo submersus in dogmatibus papae“, bereit gewesen sei, jeden, der der Kirche und dem Papste den Gehorsam verweigerte, dem Scheiterhaufen zu überliefern, so liegt auf der Hand, daß er damals auch ein Verfechter des Satzes: „credo, quod ecclesia docet“ gewesen sein wird. Wir wissen aber auch, daß er als Sententiarius die *fides implicita* gelehrt hat. In seinen Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden, welche nebst 6 anderen Büchern 1889—90 in der Zwickauer Ratsbibliothek wieder aufgefunden wurden, findet sich zu III, 25 die Bemerkung: „Tria oportet credere minores etiam explicite: quod deus est, quod remunerator est, quod deus redemptor est. (Hierzu wird Hebr. 11, 1 und Akt. 4, 12 zitiert.)

Et in hoc creditur etiam mysterium trinitatis, quia filius dei conceptus est per spiritum sanctum etc.“¹ Wir stehen mit dieser Notiz wahrscheinlich im 3. Semester seines zweiten Erfurter Aufenthalts, also ungefähr im Winterhalbjahr 1510/11, vgl. Köstlin-Kawerau, M. Luther I, S. 88f. Noch ganz im Anschlusse an Biel, unter Verwendung der gleichen Schriftzitate, vgl. F. i. I, S. 205, lehrt Luther hier, daß für die minores eine fides implicita sehr laxer Art ausreiche. Sie brauchen explicite nur zu glauben, daß Gott existiert, daß er Vergelter und Erlöser ist. Wer glaubt, daß Gott Erlöser ist, glaubt damit implicite auch an den Sohn Gottes, der nach Akt. 4, 12 den Menschen das Heil gibt, und damit implicite auch an die Trinität, denn der Sohn Gottes ist durch den heiligen Geist empfangen worden. Andererseits weist Luther auch in diesen Randbemerkungen nachdrücklich auf Röm. 1, 17 hin, nennt Christum unsere Gerechtigkeit und Heiligung und will das Licht für göttliche Dinge nur im Worte Gottes suchen, ohne daß ihm die Möglichkeit eines Zwiespalts mit der Lehre und Autorität seiner Kirche zum Bewußtsein käme, vgl. Köstlin-Kawerau, a. a. O.

Einen durch fortgesetztes Schriftstudium erreichten, gewaltigen Fortschritt gegenüber dem Standpunkte des Sententiarus weisen die 1517 gehaltenen, 1518 im Druck erschienenen Predigten über die 10 Gebote auf (W. A. 1). Hier findet sich (S. 399) folgende Auslegung zum ersten Gebot: „Fides Chi tollat omnem fiduciam sapientiae, iustitiae, virtutis propriae docens, quod, nisi ipse pro te mortuus esset teque servaret, nec tu nec omnis creatura tibi posset prodesse. Ac sic oritur omnium contemptus. At ubi audis, quis pro te passus est, et credis, jam oritur fiducia in eum et amor dulcis, et sic perit omnis rerum affectus ut inutilium, et oritur aestimatio solius Chi ut rei necessariae vehementer remansitque tibi nonnisi solus Jesus, solus satis et sufficiens tibi, ita ut de omnibus desperans unicum habeas hunc, in quo omnia speras, ideoque super omnia eum diligas. At Jesus est verus unus solus deus, quem cum habes, non habes alienum deum. Judaei vero timentes, ne alienum deum haberent, si hominem Chum adorant, eo pejus adorant alienum deum, sc. idola cordis sui, quem sibi de deo fin-

¹) Weimarer Ausgabe 9, 92f.

gunt.“ Mit Recht bemerkt Val. Löschner, Ref. Akt. I, 582f., zu dieser Stelle: „Hic evangelica fides efflorescit“. Die fides Chi soll also das falsche Selbst- und Weltvertrauen aufheben. Damit ist dieser Glaube an Christus von vornherein selbst als Vertrauen bezeichnet. Das hat man sich gegenwärtig zu halten, wenn es auch im folgenden heißt: „ubi audis, quis pro te passus est, et credis, jam oritur fiducia“. Das könnte ja so verstanden werden, als unterschiede Luther das credere als Fürwahrhalten von der fiducia. Allein man beachte, daß der Satz: „jam oritur fiducia“ dem vorangehenden: „ac sic oritur omnium contemptus“ nachgebildet ist, sowie daß das „jam“ das Entstehen des Vertrauens mit dem „audire“ und „credere“ gleichzeitig setzt. Nach dem Zusammenhange ist auch credere nicht das Fürwahrhalten des geschichtlichen Ereignisses des Todes Christi, sondern die Annahme der Botschaft: „quod pro te passus est“. Während also da, wo der Glaube an Christus fehlt, ein nutzloses Vertrauen auf sich selbst und geschaffene Dinge vorhanden ist, wird dieses verdrängt, wo das Vertrauen auf Christus entsteht. Und während man nun die geschaffenen Dinge verachtet und nicht mehr für erstrebenswert hält, führt das Vertrauen auf Christus eine Schätzung desselben mit sich, der alles andere als minderwertig erscheint. Er wird geschätzt als die eine, notwendige Sache. In ihm allein findet auch die Hoffnung ihre Garantie, und deshalb wird er der Gegenstand einer alles überbietenden Liebe. Unter der fides=fiducia erscheint also schon hier alles zusammengefaßt, was die katholische Lehre auf die 3 Funktionen fides, spes und caritas verteilt. Ein solches höchstes Vertrauen über alle Dinge darf ich aber nur Gott schenken, also ist diese alles überbietende aestimatio Christi, der für mich gelitten hat, die Anerkennung seiner Gottheit: „est verus, unus, solus deus.“ Man beachte nur die Termini inutilis, prodesse, contemptus, aestimatio genau, und man wird schon hier erkennen, daß die neue Entdeckung Luthers darin besteht, daß der Glaube sich in Werturteilen bewegt. Freilich ist nicht zu verkennen, daß der Glaube, zu dessen Definition Luther mit Vorliebe Hebr. 11, 1 verwendet, auch hier zunächst als Abkehr von allem Endlichen überhaupt, als „contemptus omnium“ erscheint, und noch nicht als die Kraft, durch welche ein Christenmensch ein Herr aller Dinge wird, vergl. Köstlin, Luthers Theologie, 1. A. II, 434 f. — So gewiß Luther in den

„Decem praecepta“ den Glauben als persönliches Vertrauen auf den Christus, qui pro me passus est, bestimmt, so bedenklich bewegt er sich in der Gründonnerstagpredigt über die würdige Bereitung zum Sakrament aus dem Jahre 1518 wieder in den Gleisen der fides implicita: „Si tandem adeo infirmus es in fide, — — apprehende illud novissimum infirmorum remedium et permitte te sicut infantem gestari in ulnis et sinu matris ecclesiae, immo cum paralytico in lectulo, ut dominus fidem illorum saltem intueatur, quando tua nulla est, i. e. ut in fide vel universalis ecclesiae vel hominis fidelis tibi noti accedas et audacter dicas domino Jesu: ‚Ecce domine Jesu Christe, doleo me tam infirmum, ut de tuo inaestimabili in nos amore nihil aut tam parum praesumam. Ideo suscipe me in fide ecclesiae tuae et illius aut illius N. Quicquid enim sit de me, necesse est, o domine, me oboedire ecclesiae tuae, quae jubet, ut accedam. In oboedientia venio saltem, si nihil aliud affero, et credo firmiter, quod non indignus accesserim‘. Non est dubium, quoniam oboedientiam ecclesiae tanquam sibi factam acceptet. Deinde non potest fieri, ut ecclesiae fides te permittat perire, non magis certe quam parvulum, qui alienae fidei merito baptizatur et salvatur. Sic B. Bernhardus, quum aliquando haberet fratrem nimis timidum et scrupulosum, ita ut nollet celebrare, ait ad eum: ‚Vade, mi frater, et celebra in fide mea‘, et ivit ille oboediens et sanatus est ab omni languore conscientiae suae“ (W. A. 1, 333). Wir lassen hier die Ansicht Luthers über den Kinderglauben noch beiseite, sondern konstatieren nur, daß er nach dieser Predigt die Aneignung des Verdienstes fremden Glaubens als eine unter Umständen genügende Vorbereitung zum Abendmahlsempfange anerkennt. Der im Glauben Schwache darf sagen: „credo, quod ecclesia credit“, oder darf seinen Glauben in den Glauben eines andern frommen Christen implizieren. Das Beispiel des Gichtbrüchigen hatte für die gleiche Behauptung schon Cyrill von Jerusalem herangezogen, vergl. F. i. I, 30. Daß Gerson, mit dessen Schriften Luther schon früh bekannt geworden war, eine Protestation genereller Art, wie: „sufficit mihi fides ecclesiae; sufficit, quod salver in fide parentum“ auch für den Fall, daß kein Irrtum bezüglich des Glaubensinhaltes vorläge, als ungenügend bezeichnet hatte, vgl. F. i. I, 185, hat Luther also unbeachtet gelassen. Die Gründonnerstag-

predigt ist ein schlagender Beweis dafür, wie mächtig an-
erzogene theologische Vorstellungen in dem Reformator auch
dann noch wirksam waren, als er schon zu einer neuen
Glaubenserkenntnis gelangt war. In der aus dem gleichen
Jahre 1518 stammenden Entgegnung auf Silvesters
Dialogus findet sich freilich neben der Anerkennung, daß
der Glaube der katholischen römischen Kirche der richtige
sei, nach welchem sich auch der Glaube aller Christen ge-
stalten solle, der Ausspruch, daß sowohl ein Papst wie ein
Konzil irren könne, wenn es ihm auch immer noch schwer
fällt, anzunehmen, daß je eins wirklich irren werde oder gar
schon geirrt habe, vgl. Köstlin-Kawerau I, 193 f. Seine Er-
klärung auf der Leipziger Disputation, daß Konzilien wirklich
geirrt haben, bedeutet auch die Verwerfung des „credo quod
ecclesia credit“. Aber wie mühsam hat er jene folgenschwere
Erklärung sich abgerungen! Vgl. Köstlin-Kawerau I, 246 ff.

In der „Kurzen Form, die 10 Gebote, Glauben und
Vaterunser zu betrachten“ von 1520 (E. A. 22, 1 ff.) heißt es
nun: „Es ist zu merken, daß zweierlei Weise geglaubt wird,
zum ersten von Gott, das ist, wenn ich glaube, daß es wahr
sei, was man von Gott saget, gleich als wenn ich glaube,
daß wahr sei, was man vom Türken, Teufel, Höll saget;
dieser Glaube ist mehr eine Wissenschaft oder
Merkung, denn ein Glaube. Zum andern wird in Gott ge-
glaubt, wenn ich nicht allein glaube, daß wahr sei, was
von Gott gesaget wird, sondern setze mein Trau auf
ihn, begeb und erwäge mich mit ihm zu handeln und glaub
ohn allen Zweifel, er wird mir also sein und tun, wie man
von ihm sagt. Solcher Glaube, der es waget auf
Gott, wie von ihm gesagt wird, es sei im Leben oder
Sterben, der machet allein einen Christenmenschen
und erlanget von Gott alles, was er will... Darum ist das
Wörtlein „in“ mit Fleiß wahrzunehmen, daß wir nicht sagen:
wir glauben Gott, dem Vater, oder von dem Vater, sondern
in Gott, den Vater, in Jesum Christum, in den heiligen Geist.
Und den Glauben soll man niemand geben denn allein Gott.
Darum wird die Gottheit Jesu Christi und des heiligen Geistes
damit bekannt, daß wir in ihn gleichwie in den Vater glauben.
Und wie es ein gleicher Glaube ist in alle 3 Personen, so
sind auch die 3 Personen ein Gott.“ Luther redet hier deutlich
von zwei verschiedenen Arten des Glaubens. Dem „credere

deum“, „credere de deo“, „credere deo“ auf der einen Seite stellt er auf der anderen Seite das „credere in deum“ entgegen. Aber die erstgenannten drei Begriffe fallen seiner Ansicht nach gar nicht unter den Begriff des Glaubens. Sie bezeichnen mehr eine Wissenschaft oder Merkung, denn einen Glauben. Sie geben den katholischen Glaubensbegriff wieder, die verstandesmäßige Zustimmung zu geoffenbarten Sätzen, vgl. Ritschl, F. i. S. 58. Denn daß es sich dabei um bestimmte Aussagen über Gott handelt, geht aus den Worten hervor: „daß es wahr sei, was man von ihm sagt“. Dem gegenüber will Luther das Wort „glauben“ nur für das alles überbietende Vertrauen auf Gott angewendet wissen. „Das ist, ich versag dem bösen Geiste, aller Abgötterei . . . Ich setz mein Trau auf keinen Menschen auf Erden, auch nicht auf mich selber, noch auf meine Gewalt, Kunst, Gut, Frömmigkeit oder was ich haben mag. Ich erwäge mich und setz mein Trau allein auf den bloßen, unsichtbaren, unbegreiflichen, einigen Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat und allein über alle Kreaturen ist; wiederum entsetze ich mich mit ob aller Bösheit des Teufels und seiner Gesellschaft; denn mein Gott über sie alle ist . . . Ich glaub nichtsdestoweniger an Gott, ob ich von allen Menschen verlassen oder verfolgt wäre. Ich glaube nichtsdestoweniger, ob ich ein Sünder bin, denn dieser mein Glaube soll und muß schweben über alles, was da ist und nicht ist, über Sünde und Tugend und über alles . . Ich begehre auch kein Zeichen von ihm, ihn zu versuchen. Ich trau beständiglich in ihn, wie lang er verzeuch, und setze ihm kein Ziel, Zeit, Maß oder Weise, sondern stelle es alles heim seinem göttlichen Willen in einem richtigen, freien Glauben . . . Dieweil ich nicht zweifle und setz mein Trau auf ihn, so bin ich gewiß sein Kind, Diener und Erbe ewiglich und wird mir geschehen, wie ich glaube.“ Das ist der Glaube, der allein einen Christenmenschen macht. Wie Kattenbusch in seiner Festschrift „Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen“, Gießen 1883, S. 22, mit Recht sagt, behandelt Luther den ersten Artikel wie überhaupt die Bezeichnung des idealen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen und wie den Reinertrag aller Gedanken des Christentums. Wie in den „Decem praecepta“ ist es auch hier klar, daß Luther dieses Vertrauen auf Gott nur durch und in Christus hat. Indem sich dieses Vertrauen auf Christus und den hl.

Geist richtet, involviert es zugleich die Anerkennung und Feststellung ihrer Gottheit. Man beachte wohl, Luther sagt nicht: Wie diese drei Personen ein Gott sind, so ist auch der Glaube an sie alle derselbe, sondern: Wie ein gleicher Glaube ist an alle drei Personen, so sind auch die drei Personen ein Gott. Aber Luther stellt doch nicht bloß die beiden verschiedenartigen Glaubensbegriffe einander gegenüber, sondern er verbindet sie auch wieder miteinander: „Zum andern wird in Gott geglaubt, wenn ich nicht allein glaube, daß wahr sei, was von Gott gesaget wird, sondern setze mein Trau auf ihn.“ Die Korrespondenz der Partikeln „nicht allein — sondern“ könnte ja als eine adversative verstanden werden, so daß das „sondern“ das Glauben im Sinne des Fürwahrhaltens als etwas Minderwertiges aufhübe. Aber diese Korrespondenz scheint doch auch hier als eine kopulative verstanden werden zu müssen, so daß das zweite Glied das erste in sich begreift, das verstandesmäßige Fürwahrhalten der Glaubensartikel also wieder in den Glaubensbegriff aufgenommen wird. Vgl. auch die Wiederaufnahme derselben Worte, welche das Objekt des Fürwahrhaltens bezeichneten: „Ich glaub ohn allen Zweifel, er wird mir also sein und tun, wie man von ihm sagt“, worunter Kattenbusch a. a. O. allerdings nur die Weise verstehen will, wie Gott selig machen will und was wirklich das Heil ist. Allein Ritschl, F. i. S. 59, bemerkt doch mit Recht, daß Luther zwar jeden, welcher nur den katholischen Glauben übt, nicht für voll ansieht, dessen ungeachtet aber nicht die Folgerung zieht, daß das Fürwahrhalten der Glaubensartikel als solches überflüssig sei.

Noch mehr aber spricht für unsere Auslegung, daß Luther in derselben „Kurzen Form“ beim zweiten Artikel sagt: „Ich glaube nicht allein, daß Jesus Christus wahrhaftiger einiger Gottes Sohn ist, in einer ewigen, göttlichen Natur und Wesen von Ewigkeit immer geboren, sondern auch, daß ihm vom Vater alle Dinge unterworfen sind und auch nach der Menschheit mein und aller Dinge ein Herr gesetzt ist, die er mit dem Vater nach der Gottheit geschaffen hat“. Die kopulative Korrespondenz „nicht nur — sondern auch“ drückt ja deutlich aus, daß zu dem ersten Gliede noch etwas hinzukommen, die Sache also nicht auf das erste Glied beschränkt werden soll. Es ist also hier nicht mehr davon die Rede, daß nur der Glaube als Vertrauen einen Christenmenschen macht.

„Allerdings wird auch jetzt das Vertrauen auf Christus daran geknüpft, daß ihm vom Vater alle Dinge unterworfen sind und er auch nach der Menschheit mein und aller Dinge ein Herr ist. Aber dabei wird doch die vorausgehende Zustimmung dazu vorbehalten, daß er in einer ewigen göttlichen Natur und Wesen von Ewigkeit geboren ist und alle Dinge mit dem Vater nach der ihm zustehenden göttlichen Natur geschaffen hat“, Ritschl, F. i. S. 59 f. — Kattenbusch, a. a. O. S. 28, meint zwar, daß auch hier der entscheidende Gesichtspunkt der Erklärung zum 1. Artikel festgehalten sei. Wie dort festgestellt sei, daß das Symbol die Gottheit Christi behaupte, aber auch zugleich, daß man Christus als Gott nur tatsächlich glaubt, d. h. im religiösen Sinne anerkennt, wenn man ihm traut, so gehe auch die Erklärung des 2. Artikels sofort von dem Gedanken der Gottheit Christi als eines bloßen Mysteriorums zu dem Gedanken über, daß ihm vom Vater alle Dinge unterworfen seien. Daran könne man die Probe des Glaubens im Sinne des Vertrauens machen. Christus aber sei nach der Menschheit mein und aller Dinge ein Herr gesetzt. Es sei also nicht das Entscheidende an ihm, daß er alle Dinge, wie es dabei auch heiße, mit dem Vater nach der Gottheit geschaffen hat. Dem ist entgegenzuhalten, daß der Gedanke, daß alle Dinge Christus vom Vater unterworfen seien, doch wieder zu dem anderen hinüberlenkt, daß er alle diese Dinge mit dem Vater nach seiner Gottheit erschaffen hat. So umschließen die beiden Dogmen von der ewigen Erzeugung des Sohnes und von seiner Beteiligung an der Wertschöpfung die beiden andern Gedanken, daß ihm vom Vater alle Dinge unterworfen sind und er auch nach der Menschheit mein und aller Dinge ein Herr ist. „Mag also auch bei allen folgenden Prädikaten Christi hervorgehoben werden; daß er mir zugeht vom hl. Geiste empfangen ist u. s. w., so kann man sich doch nicht verhehlen, daß Luther vor der notwendigen Richtung des Vertrauens auf Christus, welche an seine Bestimmung für die Menschen und die entsprechende Ausrüstung und Tätigkeit geknüpft wird, die Zustimmung zu den, wenn auch undeutlich ausgedrückten, christologischen Sätzen der alten Kirche, also den Glauben im katholischen Sinne vorschreibt“, Ritschl, F. i. S. 60. Ritschl weist treffend auch darauf hin, „daß dieses Zugeständnis, welches Luther der Art des katholischen Glaubens macht, auch nicht im apolo-

getischen Sinne verstanden werden dürfe, als wollte er die Leute von da auf sein eigenes, tieferes Verständnis erheben. Dazu hätte er nachweisen müssen, wie in dem Vertrauen auf Gott und Christus alles dasjenige als Mittel eingeschlossen sei, was in den Glaubensartikeln gefunden wurde. Aber indem er diese Aufgabe sich nicht gestellt hat, reiht er mechanisch das katholische Fürwahrhalten und das evangelische Vertrauen als zwei Stufen aneinander, auf denen der Christ gleichzeitig stehen soll“, a. a. O. S. 60. Dazu kommt nun aber noch, daß, wie oben erwähnt wurde, die Trinitätslehre wie die Zweinaturenlehre, welche schon für die mittelalterlichen Theologen das Schema für die Zweiteilung des Apostolikums abgaben, vgl. F. i. I, 82 ff., hier nur ungenau wiedergegeben wird. Luther redet wohl davon, daß der wahrhaftige, einige Sohn Gottes in einer ewigen, göttlichen Natur und Wesen von Ewigkeit immer geboren ist, aber nicht davon, daß der Sohn allein vom Vater aus dem Wesen des Vaters erzeugt ist, und daß der Sohn Gottes im Leibe der Jungfrau Maria die Menschheit angenommen hat. Ebenso ungenau ist die Darstellung der Beteiligung des Sohnes an der Weltschöpfung; denn nach dem Dogma hat der Sohn die Welt nicht mit dem Vater, sondern der Vater hat sie durch den Sohn erschaffen. Indem Luther diese Ungenauigkeiten zuläßt, verfährt er nicht anders wie Thomas, Duns u. a., welche den Laien von dem Verständnisse der subtilen technischen Begriffe in der Trinitäts- und Zweinaturenlehre dispensieren und ihm statt dessen die *fides implicita* zulassen.

Freilich eine *fides implicita* in jenem laxen Sinne, wie er noch in der Gründonnerstagpredigt von 1518 hervortrat, konnte es nach der Leipziger Disputation für Luther nicht mehr geben. Schon in den Resolutionen zu seinen Leipziger Thesen deutet er den ihm entgegengehaltenen Satz Augustins: „*Evangelio non crederem, nisi me catholicae commoveret auctoritas*“, vgl. F. i. I, 34, um, denn der Glaube entsteht im Herzen „*non ullorum auctoritate, sed spiritu solo dei*“. „Während alle menschlichen Autoritäten in Sachen des Glaubens für ihn zusammenbrechen, erhebt sich um so fester, klarer und freier sein selbständiger, innerlich gewisser Glaube an Gottes Wort und Heilsbotschaft“, Köstlin-Kawerau I, 256. Welch ein Unterschied zwischen seinen „Protestationen“, in denen er sich bereit erklärt, sich aus Gottes Wort richten

und belehren zu lassen, und der eines Okkam im Abendmahls-traktat, worin er versichert, daß er nichts behaupten werde, als was die römische Kirche festhalte und lehre, denn dieses allein und nichts anderes glaube er sowohl explicite wie implicite, vgl. F. i. I, 161 ff. Vor allem aber ist sein Bekenntnis zu Worms: „Ich glaube weder dem Papst noch den Konzilien allein, weil feststeht, daß sie öfter geirrt und sich selbst widersprochen haben“ die endgültige Absage an das: „credo, quod ecclesia docet“.

Es ist also nicht zufällig, daß das erste Zeugnis Luthers gegen den impliciten Glauben grade aus den nächstfolgenden Monaten seines Wartburgaufenthaltes stammt. In der für seine Wittenberger Gemeinde geschriebenen „Auslegung des 37. Psalms“, welche am 12. August 1521 im Druck erschien, sagt er (W. A. 8, 236 f.): „Es ist eine greuliche, große Schmach und Lästerung wider die hl. Schrift und alle Christenheit, so man saget, daß die hl. Schrift finster sei und nicht so klar, daß sie jedermann mag verstehen, seinen Glauben zu lehren und zu beweisen. Das merke dabei: Sollte es nicht eine große Schande sein, daß ich oder du ein Christ genennet würde und wüßte nicht, was ich glaube? Weiß ich aber, was ich glaube, so weiß ich, was in der Schrift stehet, weil die Schrift hat nicht mehr denn Christum und den christlichen Glauben in sich. Darum, wenn der Glaube die Schrift nur höret, so ist ihm klar und licht, daß er ohne aller Väter und Lehrer Glossen spricht: Das ist recht, das glaube ich auch. Solch Licht und Wahrheit wollten sie uns gern verdunkeln und haben erfunden aus ihrem Kopf fidem implicitam, fidem explicitam, d. i. einen eingefalteten und ausgefalteten Glauben, sprechen, der gemeine Mann habe den eingefalteten Glauben, sie aber, als unsere Meister, den ausgefalteten, und ist beides erlogen. Sie könnten auch nicht einen Artikel des eingefalteten Glaubens anzeigen. Denn wo ist doch klarer geschrieben, daß Gott Himmel und Erde geschaffen habe, Christus geboren von Maria, gelitten, gestorben, auferstanden, und alles, was wir glauben, denn in der Bibel? Wer ist je so grob gewesen, der solches gelesen und nicht verstanden habe? Der Väter Bücher und der Papisten Lehre sind zehnmal finsterer, was sie ohne Schrift davon gesagt haben. Das ist wohl wahr, etliche Sprüche der Schrift sind dunkel. Aber in denselben

ist nichts anderes, denn eben was an anderen Orten in den klaren, offenen Sprüchen ist. Und da kommen Ketzher her, daß sie die dunklen Sprüche fassen nach ihrem eigenen Verstand und fechten damit wider die klaren Sprüche und Gründe des Glaubens. Da haben denn die Väter wider sie gestritten durch die klaren Sprüche, damit erleuchtet die dunklen Sprüche und bewiesen, daß eben das im Dunklen gesagt sei, das im Lichten. Das ist auch das rechte Studieren in der Schrift. So machen diese tollen Leute uns eitel neue und eingefaltene Artikel des Glaubens daraus.“ Hier lehnt also Luther die Unterscheidung zwischen einer *fides implicita* der *simplices* und einer *fides explicita* der *doctores* rundweg ab: Es ist beides erlogen! Die Schrift ist so klar, daß sie alles, was wir glauben, für jeden verständlich enthält. Es ist keiner so grob, d. h. ungebildet, der solches gelesen und nicht verstanden hätte. Wenn der Glaubende nur die Schrift hört, bezeugt er sofort sein Einverständnis. Die Schrift kann ihm nichts anderes geben, als was er selbst schon hat, den christlichen Glauben. Es ist freilich außer Zweifel, daß Luther hier unter „christlichem Glauben“, unter „allem, was wir glauben“ die einzelnen Artikel des Apostolikums versteht. Er selbst gebraucht das Wort „Artikel“: „Sie können auch nicht einen Artikel des eingefalteten Glaubens anzeigen“ und als Beispiel für die Klarheit der Schrift führt er eben an, daß 5 Artikel des Apostolikums sich ohne weiteres in der Schrift bezeugt finden. Unter „glauben“ ist also auch hier nichts anderes als das verstandesmäßige Fürwahrhalten dieser Sätze („Das ist recht, das glaube ich auch!“) zu verstehen; wenn auch der Satz, daß die Schrift nichts anders denn Christum — freilich wird sogleich hinzugefügt: „und den christlichen Glauben“ — enthalte, im Sinne des reformatorischen Heilsglaubens verstanden werden könnte. Dieser findet ja sein Objekt nicht in einer Vielheit von Glaubenssätzen, sondern er richtet sich, wie Luther immer wieder betont, als lebendiges, festes Vertrauen des Herzens auf den Gott, der uns seine Gnade und Barmherzigkeit in Christus geschenkt hat, auf seinen Sohn, der zu unserem Heile gestorben und auferstanden ist, auf die Vergebung der Sünden, die Gerechtigkeit und Seligkeit, die er uns gebracht hat, auf das göttliche Verheißungswort, in dem uns das alles dargeboten wird. In diesem Worte hat der Glaube eben Gott selbst und Christum, und darum

hält er sich an dieses Wort und fußt auf ihm, vgl. Köstlin, Luthers Theologie ¹II, 435. Dieser Glaube kann natürlich nicht in dem Glauben eines andern eingefaltet sein. „Ein jeglicher muß seinen eigenen Glauben zu der Verheißung haben, daß er in seinem Herzen dafür halte, es werde ihm widerfahren, wie Gott verheißен und versprochen hat, welches für keinen andern geschehen kann. Ich kann nicht für dich glauben, also du auch für mich nicht“ (Bedenken und Unterricht von Klöstern und geistlichen Gelübden, 1522, E. A. ¹28, 81). Darum kann hier niemand für den andern was schaffen; ein jeglicher muß für sich selbst glauben, gleichwie ich alle Evangelien für mich selbst glauben und für keinen andern einen einzigen Buchstaben des Evangelii hören, glauben und behalten kann; wie auch ich für niemand kann getauft werden“ (Vom Anbeten des Sakraments, 1523, W. A. 11, 442). „So wenig ein anderer für mich in die Hölle oder Himmel fahren kann, so wenig kann er auch für mich glauben oder nicht glauben“ (Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man u. s. w. 1523, W. A. 11, 2). Der Glaube, der den Christenmenschen zum Herrn aller Dinge macht, hat den Reformator auch zum Herrn über theologische Definitionen gemacht. In seiner „Confutatio rationis Latomianae“ von 1521 lehnt er es ab, sich das Wort „homousios“ aufzwingen zu lassen: „Quodsi odit anima mea vocem homousion et nolim ea uti, non ero haereticus. Quis enim me cogit uti, modo rem teneam, quae in concilio per scripturas definita est“, W. A. 8, 117f. Mit Recht findet Köstlin-Kawerau I, 448 hier einen Grundsatz ausgesprochen, der die gesamte christliche Theologie und die ganze bisherige Methode kirchlicher Lehraufstellungen hätte umwandeln müssen. In einer Trinitatisfestpredigt von 1523 (W. A. 12, 585) bemerkt Luther, daß der Ausdruck „Dreifaltigkeit“ nicht in der Schrift stehe; darum lautet es auch kalt und viel besser spräche man „Gott“ denn „die Dreifaltigkeit“.

Den ganzen Abstand eines Glaubens, der nichts weiter ist als ein verstandesmäßiges Fürwahrhalten kirchlicher Lehrsätze, von dem „innerlichen Glauben im Herzen“ legt die Gründonnerstagpredigt desselben Jahres in schärfster Weise dar (W. A. 12, 476—81): „Bisher hat man immer nur gesagt, die zum Sakrament gehen wollten, daß da Gott sei mit Fleisch und Blut. Darauf hat man sehr gedrungen, daß man das glaube; da hat man's denn dabei bleiben lassen und

hingelaufen und empfangen und nicht gedacht, daß das wohl auch glauben könnte ein Teufel oder Ketzler. Denn das ist leichtlich zu überreden, daß da unter dem Brot sei Gottes Fleisch und Blut, wiewohl man's nicht begreift mit der Vernunft, wie es zugehe. Als da er durch verschlossene Tür ist gegangen zu den Aposteln leiblich, das glaubt man auch, und ist ebenso unbegreiflich als das. Wie er auch aus dem Grabe ist gegangen leiblich durch den Stein und hat kein Loch gemacht. Der Exempel sind noch viel mehr. Darum lernt, daß ein solcher Glaube nicht genug ist, und die einen solchen allein haben, die bleiben nur davon. Denn wenn du also hintrittst und empfängst, so ist's, als wenn man's einer Sau in den Hals stieße. Darum sollte man vorher fragen, die es nehmen wollen, was es wäre und warum sie es nehmen, daß die bösen Mißbräuche abkämen, und sollte also handeln als mit einem Kinde, das man bringt zur Taufe.“ — Auch von dem Kinde fordert man ja Glauben: ob es dem Teufel, der Welt und dem Fleische entsage und glaube an Gott Vater, Sohn und hl. Geist. — „Darum soll man fortan, die dazu gehen sollen, fragen, was sie da nehmen und warum sie es nehmen, und die sollen also antworten: Seht, das sind die Worte Christi, daß er habe seinen Leib und Blut für mich dargegeben, daß mir meine Sünden sollen abgewaschen sein, und darum hat er mir hierher gestellt zum Zeichen sein Blut und Fleisch wie ein Siegel, damit ich versichert soll sein, ihm sei also: Meine Sünden sind mir vergeben, und ich darauf sterben soll, sein Sterben, sein Tod, sein Blut und Fleisch sind mein und stehen für mich. Wo der Glaube nicht ist, da bleibe man davon. Nun seht, wie weit die zwei Glauben von einander stehen. Du glaubst, es sei Gottes Leichnam und Blut. Darum läufst du hin und nimmst das. Ei, Lieber, was hilft dir das? Was genießest du sein? Du stehst da und faßt es in dich als in eine Monstranz, es wirkt auch in dir nichts mehr, denn in der Monstranz, die da stehet. Aber wenn du daherkommst und also sagst: Seht, das sind Worte Christi, daß sein Leib und Leben für mich gestellt sei, daß ich mich des also kann annehmen als meines eigenen Guts, und des habe ich hier ein Zeichen, seht, also hilft es dir; da empfängst du einen überschwenglich großen, reichen Schatz. Seht, wie ferne der Glaube von jenem ist.“ Unwillkürlich finden wir uns hier an die

Stelle in den „Decem praecepta“ erinnert: „Es ist zu merken, daß zweierlei Weise geglaubt wird. Die eine Art ist mehr eine Wissenschaft oder Merkung, denn ein Glaube. Die andere Art, der Glaube, der allein einen Christenmenschen macht, ist das Vertrauen, das es auf Gott wagt im Leben und Sterben.“ Die Disparität beider Glaubensbegriffe kann Luther gar nicht schroffer ausdrücken, als daß er den Glauben, welcher die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi für wahr hält, nicht bloß auch beim Teufel und einem Ketzer für möglich hält, sondern den, der mit solchem Glauben das Sakrament genießt, mit einer Sau vergleicht, „der man's in den Hals stieße“. Er wäre also nichts weniger als ein Christenmensch, sondern ein Tier, oder etwas milder ausgedrückt, ein totes Gefäß, wie eine Monstranz es ist, in der das Sakrament auch nichts zu wirken vermag. Darum soll ein solcher vom Sakrament fernbleiben. Er brächte ja nichts mit, was einen gesegneten Empfang ermöglichte. Ja, Luther hebt hervor, wie leicht man sich dazu bereden lassen könne, die Gegenwart von Leib und Blut Christi in den Abendmahlselementen zu glauben. In deutlicher Beziehung auf Okkams Abendmahlstraktat (vgl. F. i. I, S. 163) verweist er darauf, daß man ja auch glaube, daß Christus am Osterabend durch verschlossene Türen gegangen sei. Und Luther durfte auf derartige Analogien verweisen. Die Zweifel, welche sich zu seiner Zeit hier und da an der Wirklichkeit der heiligen Geschichte regten, haben weder ihn noch die anderen Reformatoren noch die große Masse des Volkes berührt. Und weder das Naturerkennen noch die historische Kritik war damals mit den Hilfsmitteln ausgerüstet, um vom Verdacht zu einer Prüfung im einzelnen fortzuschreiten, vgl. Dilthey, Die Glaubenslehre der Reformatoren, Preuß. Jahrb. 1894, S. 64. Aber so groß auch der Unterschied zwischen Luthers und unserer Zeit in diesem Punkte sein mag, unmöglich ist es doch auch heute nicht, sich die Überzeugung von der Wirklichkeit oder doch Möglichkeit solcher Dinge, wie die Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahls-Brot und Wein, mit den Mitteln menschlicher Kunst und Wissenschaft zu erkämpfen, vgl. Herrmann, „Verkehr des Christen mit Gott“¹ S. 83/84. Oder wirkt nicht auch heute noch in manchem Konfirmandenunterricht die Vorzeigung eines Portemonnaies, in, mit und unter welchem jemandem ein Goldstück überreicht wird, leichtlich überredend

für die Richtigkeit der lutherischen Abendmahlslehre? Und doch, soweit Luther auch den Abstand zwischen beiden Glaubensarten abstecken mag, auch an dieser Stelle kommt er nicht dazu, dieses Fürwahrhalten eines Lehrsatzes als überflüssig zu bezeichnen. Ein solcher Glaube ist nur „nicht genug“; wenn man mit ihm allein zum Sakrament kommen wollte, soll man lieber davon bleiben. Schon die Frage an den Empfänger, „was er da nehme“, fordert doch wieder die dogmatisch-korrekte Antwort: „Christus hat mir hierher gestellt sein Fleisch und Blut.“ Nur die dem Abendmahlsgaste zum zweiten Male in den Mund gelegte Antwort entspricht genau der Erwägung, daß das Fürwahrhalten des Lehrsatzes von der Gegenwart des Leibes und Blutes nichts hilft.

Auf dieser Linie liegt dann auch zweifellos jene bekannte Aussage über die zwei Naturen in Christus in den Predigten über das 2. Buch Mose (W. A. 16, 217f.) aus dem Jahre 1525: „Also haben ihn die Sophisten gemalet, wie er Mensch und Gott sei, zählen seine Beine und Arme, mischen seine beiden Naturen wunderlich in einander, welches denn nur eine sophistische Erkenntnis des Herrn Christi ist. Denn Christus ist nicht darum Christus genennet, daß er zwei Naturen hat. Was geht mich dasselbige an? Sondern er trägt diesen herrlichen und tröstlichen Namen von dem Amt und Werk, so er auf sich genommen hat . . . Daß er von Natur Mensch und Gott ist, das hat er für sich. Aber daß er sein Amt dahin gewendet und seine Liebe ausgeschüttet und mein Heiland und Erlöser wird, das geschieht mir zu Trost und zu Gut, es gilt mir.“ Es ist nicht zu leugnen, daß hier die Zweinaturenlehre als etwas für den inneren Glauben des Herzens Indifferentes bezeichnet wird. Das gibt auch Köstlin, L.'s Theol.² II, 148, zu. Nur darf man diesen neuen Gedankenansätzen Luthers nicht sofort die Spitze abbrechen, indem man gleichzeitig die sonstige dogmatische Korrektheit des Reformators akzentuiert, mit der er in dauernder Abhängigkeit von den kirchlich überlieferten Sätzen, Begriffen und Kategorien für den Glauben an die Gottheit und Menschheit Christi eintreten zu müssen überzeugt war, um in ihm den Heiland sehen zu können. Gerade in den Predigten über Exodus hält Luther nur wenige Seiten später die beiden Arten des Glaubens wieder aufs nachdrücklichste auseinander. Und hierbei kommt er unter

deutlicher Zurückbeziehung auf die eben zitierte Stelle zu Aussagen, welche den völligen Unwert eines verstandesmäßigen Fürwahrhaltens bekunden: „Es ist zweierlei Glaube, einer, da man das Evangelium hört und der hl. Geist das Herz erleuchtet, rührt und anzündet, daß man's annehme und glaube. Der Glaube macht dann los von Sünde und selig. Aber der andere Glaube wächst aus unserem Kopf. Als wenn man das Evangelium von Christo höret predigen, wie er für uns gestorben sei, und solches will verstehen und fassen mit der Vernunft. Wie man der Leute allzuviel findet, welche meinen, sie wissen's und haben einen Glauben. Das ist ein Glaube, aus unsern Kräften hergekommen, und ist ein Traum, ein Bild, so des Nachts einem vorkommt, aber kein rechter Glaube. Es ist gleich damit, als wenn man im Schlaf Gold findet oder eine Stadt gewinnt, da deucht einem im Traume, daß es Ernst sei, aber wenn er aufwacht, so ist nichts dahinter. Also ist es denn auch, sie meinen, sie haben's und sind gute Christen, haben den Glauben und verstehen Christum sehr wohl; aber der Glaube gewinnt bald ein Ende, wenn Verfolgung hergeht, daß man Gefahr an Gut, Ehre und Leib leiden soll. Da werden die Augen aufgetan und der Traum ist hinweg. Des Herrn Christi wird gar vergessen, denn er ist nur ein Schein gewesen und ein Wahn von Glauben. Gleichwie man eines Menschen Bildnis und Angesicht in einem Wasser und Spiegel siehet, das siehet dann ganz ähnlich und dünkt ihm wohl, als sähe er denselbigen Menschen, aber es ist wahrhaftig nichts. Also wenn's zu treffen kommt, fliegt dieser Glaube auch hinweg, läßt sich sehen, daß er nichts sei“ (W. A. 16, 232 f.). Daß das Passahlamm nicht mit Wasser gekocht werden soll, wird dann gedeutet: „Mit Wasser kochen ist: mit der Vernunft anzünden . . . Wasser heißt ein solcher Dünkel und Meinung, da man meint, man kenne Christum, und ist doch falsch. Sondern also soll's sein: Ich höre das Evangelium wohl, und es dünkt mich, ich verstehe es, aber ich traue nicht darauf, sondern bitte Gott, daß er mir den Glauben gebe auf sein Wort, welches der rechte und nicht erdichtete Glaube ist . . . Sondern der hl. Geist hat ihn rechtschaffen gemacht in meinem Herzen ohne meine Kraft durch das Wort, das gepredigt wird. Solch Feuer zündet er selbst an und leuchtet mein Herz mit neuem Licht und Brunst, daß

ich mitten im Tode des Herrn Christi nicht vergesse. Der wässerige oder der falsche Glaube verschwindet, gleichwie ein Bildnis aus einem Spiegel verschwindet. Also hält dieser Glaube den Puff und Stich nicht, sondern der feurige Glaube, den der hl. Geist anzündet, derselbe besteht“, a. a. O. S. 233 f. „So ist nun jenes ein falscher Glaube, dieses aber ein rechter Glaube; jenes ist ein wässeriger Glaube, dieses aber ein feuriger Glaube“, a. a. O. S. 234 f. Endlich bei der Vorschrift, das Passahlamm ganz zu essen mit Haupt, Schenkeln und Eingeweiden, wendet sich Luther nochmals gegen die sophistische Spielerei, das Haupt auf Christi Gottheit, die Schenkel auf seine Menschheit zu deuten: „Ich will's auf einen Haufen nehmen . . .“ „Ganz essen verstehe ich also, daß man . . . an Christo allein hange und nichts anderes suche als ihn“, a. a. O. S. 235.

Wie Luther damals in diesen Gedankengängen lebte, beweist die nur drei, resp. eine Woche später gehaltene Rogatepredigt vom 21. Mai 1525. „An Christus glauben heißt nicht, daß Christus eine Person ist, die Gott und Mensch ist, denn das hilft niemand nichts, sondern daß dieselbe Person Christus heißt, das ist, daß er um unseretwillen von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen ist, und wiederum die Welt verläßt und zum Vater geht . . . Von solchem Amt heißt er Jesus Christus, und solches von ihm glauben, daß wahr sei, das heißt in seinem Namen sein und bleiben“ (E. A. ² 12, 163).

Wie Luther in seinem Heilsglauben ein Herr aller Dinge, auch dogmatischer Lehrsätze geworden, so zeigt sich seine Selbständigkeit auch dem biblischen Kanon gegenüber. Hatte er schon in den Resolutionen zu den Leipziger Thesen an ihm Kritik zu üben begonnen, so nimmt er dieselbe in dem Vorwort zum N. T. wie in den Vorreden zu den einzelnen Schriften desselben von 1522 noch eingehender auf. Der Prüfstein, an dem er sie prüft, ist, ob sie Christum treiben oder nicht. Auf diesem Standpunkte ist ein impliciter Glaube an den Inhalt der Bibel selbstverständlich ausgeschlossen. Wir haben schon F. i. I, S. 213 darauf hingewiesen, daß Luther in der Schrift an die Frankfurter sich nicht bloß gegen den Köhlerglauben mit seinem „credo, quod ecclesia credit“ wendet, sondern ebenso gegen die Tendenz jener Anekdote von Thomas von Aquino, daß er sich in seiner

letzten Lebensstunde gegen teuflische Anfechtungen nicht anders zu wehren vermocht habe, als daß er die Bibel in den Arm nahm und sagte: „Ich glaube, was in diesem Buche steht.“ Aber indem Luther jene beiden gegeneinander abgestuften Arten des Glaubens unterscheidet, gilt ihm auch das explicite Fürwahrhalten der biblischen Erzählungen als minderwertig, ja als überhaupt nicht unter den Begriff des Glaubens fallend. „Derselbige Glaube ist nicht allein, daß du glaubst, diese Historie sei wahr, wie sie lautet; denn das hilft nichts, weil alle Sünder, auch die Verdammten solches glauben. Von dem Glauben lehrt die Schrift und Gottes Wort nicht, es ist ein natürlich Werk ohne Gnaden. Sondern das ist der rechte, gnadenreiche Glaube, den Gottes Wort und Werk fordert, daß du festiglich glaubst, Christus sei dir geboren, und daß diese Geburt dein sei, dir zugut geschehen, denn das Evangelium lehrt, daß Christus sei um unsertwillen geboren und alle Ding um unsertwillen getan und gelitten“ (Kirch. Post. Ev. Pred. Winterteil, E. A. ² 10, 142). „Sie heißen das Glauben, das sie von Christus gehört haben, und halten, es sei alles wahr, was denn die Teufel auch glauben und werden dennoch nicht fromm dadurch. Aber das ist nicht ein christlicher Glaube, denn es ist mehr ein Wahn, denn ein Glaube. So haben wir in vorigen Postillen genugsam gehört, daß einem Menschen nicht genug ist, so er Christ sein will, daß er glaube, es sei alles wahr, was von Christo gesagt ist, welches ist der Kainschen Heiligen Glaube; sondern er muß nicht daran zweifeln, er sei einer von denen, denen solche Gnade und Barmherzigkeit gegeben sei“ (Kirch. Post. Ep. Pred. Winterteil, E. A. ² 7, 253).

Die Gegner sind der Meinung, der Glaube sei ein menschliches Werk, ebenso notwendig wie die andern guten Werke. Ja, sie spotten darüber, wenn man den Glauben mit besonderem Nachdrucke fordert; den habe ja jeder Mensch: „Es sind etliche, die das Evangelium und was man sagt vom Glauben, hören oder lesen und fallen geschwinde darauf und heißen das glauben, das sie denken. Sie denken . . ., Glaube sei ein Ding, das in ihrer Macht stehe zu haben oder nicht zu haben, als ein ander natürlich, menschlich Werk; darum, wenn sie in ihrem Herzen einen Gedanken zuwege bringen, der da spricht: Wahrlich die Lehre ist recht, und ich glaube, es sei also, sobald meinen sie, der Glaube sei da. Wenn sie

denn nun sehen und fühlen an ihnen selbst und an den andern, daß keine Änderung da ist und die Werke nicht folgen, und bleiben wie vorhin im alten Wesen, so dünket sie, der Glaube sei nicht genug, es muß etwas mehr und Größeres da sein“ (Pred. a. 9. S. n. Trin. 1522, Kirch. Post. Ev. Pred. E. A. ² 13, 301). „So der Glaube aber der Art ist, daß ihn Gott schafft und erweckt im Herzen, so vertraut der Mensch in Christum Das ist die Art des rechten Glaubens, welcher gar ungleich ist dem Glauben der Sophisten, Juden und Türken, der allein mit menschlichen Gedanken fällt auf ein Ding, nimmt ihm für und gläubt, daß dem oder diesem also sei. Aber Gott hat mit solchem Wahn nichts zu schaffen. Es ist Menschenwerk, und ein solcher Wahn kommt von Natur, von dem freien Willen des Menschen, daß sie darnach sprechen können und ändern nachsagen: Ich glaube, daß ein Gott sei, daß Christus für mich geboren, gestorben und auferstanden sei, aber was es ist und wie kräftig solcher Glaube ist, da wissen sie nichts von. Der rechte Glaube aber ist ein ganz Vertrauen im Herzen zu Christo, und diesen erweckt Gott allein in uns. — So man das Wort Gottes öffentlich und klar predigt, dann hebt sich an aufzusteigen ein solcher Glaube und Hoffnung und eine solche starke Zuversicht in Christum“ (Kirch. Post. Ev. Pred. Sommerteil, E. A. ² 15, 540). Man beachte wohl, daß hier Luther auch den Glauben als einen selbsterzeugten verwirft, der die Zustimmung zu dem Lehrsatz, daß Christus für mich geboren, gestorben und auferstanden sei, von sich aus zuwege bringt. So sehr ist ihm der Glaube allein Gottes Werk im Menschenherzen.

Der Große Katechismus von 1529 lehnt die alte Einteilung des Apostolikums in 12 Artikel ab, II, 5; 12, weil damit doch nicht alle Stücke umfaßt würden, so in der Schrift stehen und zum Glauben gehören, auch nicht alle mit so wenigen Worten deutlich ausgedrückt werden könnten. Um es aber auf das leichteste und einfältigste, wie für Kinder, faßlich zu machen, soll „der ganze Glaube“ nach den 3 Personen in der Gottheit, dahin alles, was wir glauben, gerichtet ist, in drei Hauptartikeln zusammengefaßt werden, „also daß der erste Artikel von Gott dem Vater erkläre die Schöpfung, der andere von dem Sohn die Erlösung, der dritte von dem hl. Geist die Heiligung, als wäre der Glaube aufs aller kürzeste

in so viel Worte gefasset: „Ich glaube an Gott Vater, der mich geschaffen hat, ich glaube an Gott den Sohn, der mich erlöst hat, ich glaube an den hl. Geist, der mich heilig macht. Ein Gott und ein Glaube, aber drei Personen, darum auch drei Artikel oder Bekenntnis“, II, 6. 7. Die Personen in der Gottheit geben das Schema für die Dreiteilung, aber irgend welche Aussagen über den Inhalt der Trinitätslehre finden sich nicht. Der Glaube aber an Gott wird allein als Vertrauen definiert. „Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten; also daß einen Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben, wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und Abgott. Ist dein Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht, denn die zwei gehören zu Haufe, Glaube und Gott. Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott. Darum ist nun die Meinung dieses Gebots, daß es fordert rechten Glauben und Zuversicht deines Herzens, welche den rechten einigen Gott treffe und an ihm allein hange“, I, 1—4. „Also verstehst du nun leichtlich, was und wieviel dies Gebot fordert, nämlich das ganze Herz des Menschen und alle Zuversicht auf Gott allein und niemand anders“, I, 13. Daß diese Erklärung zum 1. Gebot von grundlegender Bedeutung ist, das ist der unabweisbare Eindruck, den man immer wieder von diesen lapidaren Sätzen gewinnt¹. Nun aber wird dieselbe

¹) Man lese nur weiter, wie Luther dieselben dann „ein wenig grob austreicht, daß man's verstehe und merke bei gemeinen Exempeln des Widerspiels“, und man wird O. Ritschl in seiner Schrift „Über Werturteile“ 1895, S. 18 ff., zustimmen, „daß der Reformator hier einen ganz einfachen und doch unendlich vielseitigen Religionsbegriff in genialer Klassizität darbietet, indem diese grundlegende Definition, die zugleich den Gottesbegriff und den Glaubensbegriff als notwendige Korrelate zusammenstellt und beide gegenseitig durcheinander erklärt, alle Formen der Religion zugleich mit allen ihren Abarten des Aberglaubens und der Abgötterei umfaßt, gleichviel ob in einer Religion sinnliche oder geistige Güter erstrebt, ob einer oder mehrere Götter verehrt werden, ob der Gottesdienst in sinnlosen Zeremonien oder sittlichen Leistungen besteht, oder ob es sich um Surrogate der Religion und Verkehrungen der religiösen Anlage im Menschen handelt. Luthers Definition bestimmt also durchaus nicht schon von vornherein eine einzelne Religion, wie das Christentum, sondern rechter Glaube und rechter Gott sind zunächst nur eine Gleichung mit zwei unbekannten Größen. Daß sie

Auffassung vom Glauben auch bei der Behandlung des zweiten Hauptstücks ausdrücklich festgehalten: „Der Glaube ist nichts anderes, denn eine Antwort und Bekenntnis der Christen auf das erste Gebot gestellt“, II, 10. Das Wort „glauben“ soll also in allen 3 Artikeln im Sinne von „vertrauen“ genommen werden. Und dem entspricht es, wenn Luther beim ersten Artikel fordert, daß wir ihn „täglich üben, einbilden und uns erinnern sollen in allem, was uns vor Augen kommt und Gutes widerfährt, und wo wir aus Nöten oder Fährlichkeit kommen, wie uns Gott solches alles gibt und tut, daß wir daran spüren und sehen sein väterlich Herz und überschwengliche Liebe gegen uns“, II, 23. Den anderen Artikel betreffend, der uns die zweite Person der Gottheit kennen lehrt, erklärt Luther, daß derselbe sehr reich und weit sei; „aber daß wir's auch kurz und kindlich handeln, wollen wir ein Wort für uns nehmen und darin die ganze Summe fassen, nämlich daß man hieraus lerne, wie wir erlöst sind, und soll stehen auf diesen Worten: an Jesum Christum, unsern Herrn. Wenn man nun fragt: Was glaubst du im andern Artikel von Jesu Christo?, antworte aufs kürzeste: daß Jesus

auch auf bestimmte Religionen zutrefte, hängt erst von der Synthese mit einer neuen bekannten Größe ab. Gewiß ist diese für Luther die christliche Offenbarung. Indessen, ob nun andere Religionen sich gleichfalls auf Offenbarungen, oder ob offenbarungslose Weltanschauungen ihren Glauben auf andere Erkenntnisgründe stützen, auch hier kommt es in jedem Falle nur auf das Objekt an, worauf das Vertrauen gerichtet wird. So ergibt die Synthese dieses jeweiligen Objekts mit dem allgemeinen Begriffe des Glaubens den bestimmten Gott oder Abgott, dessen vertrauensvolle Anerkennung jedesmal einer besonderen Religion oder Abart von Religion ihren eigentümlichen Charakter verleiht. Indem man nun aber sein Vertrauen auf irgend ein Objekt richtet, erwartet man von dessen Betätigung oder Wirkungsweise auch eine Rechtfertigung dieses Vertrauens. Diese Erwartung scheint freilich auch auf theoretische Urteile gestützt werden zu können, z. B. wenn sich jemand auf sein Wissen und Können verläßt (vgl. Gr. Kat. I, 10). Aber der Erfolg alles angewandten Könnens und Wissens steht doch niemals mit absoluter Sicherheit in des Menschen Hand. So ist auch in diesem Falle das Vertrauen keineswegs nur die Sache eines theoretischen Urteils, sondern es wird der eigenen intellektuellen Leistungsfähigkeit vielmehr aus Gründen des Gefühls ein bestimmter Wert beigelegt. Und dieses Werturteil ist das eigentliche Fundament, auf dem die ferneren Äußerungen des Vertrauens auf Wissen und Können sich erheben. Immer wird man also, wo es sich um Vertrauen handelt, als seinen Grund entsprechende Werturteile finden, so gewiß überhaupt kein Streben und Wollen beobachtet werden kann, dessen Antriebe nicht in bestimmten Gefühlen zuvor enthalten wären. Das gilt also auch als psychologische Bedingung für Luthers Religionsbegriff.“

Christus, wahrhafter Gottessohn, sei mein Herr worden. Was ist nun das: ein Herr werden? Das ist's, daß er mich erlöst hat von Sünde, vom Teufel, vom Tod und allem Unglück“, II, 26. 27. „Das sei nun die Summe dieses Artikels, daß das Wörtlein Herr aufs einfältigste so viel heiße als ein Erlöser, das ist, der uns vom Teufel zu Gott, vom Tod zum Leben, von Sünde zur Gerechtigkeit gebracht hat und dabei erhält. Die Stücke aber, so nach einander in diesem Artikel folgen, tun nichts anders, denn daß sie solche Erlösung erklären und ausdrücken, wie und wodurch sie geschehen sei, das ist, was ihm gestanden¹ und was er daran gewendet und gewaget hat, daß er uns gewönne und zu seiner Herrschaft brächte“, II, 31. In diesem Zusammenhange fehlt, wie Ritschl, F. i. S. 61, richtig hervorhebt, jede Anspielung auf die Zweinaturenlehre. Die zweite Person der Gottheit wird als der Erlöser beschrieben; der durch alles das, was er es sich hat kosten lassen und was er daran gewagt hat, der Herr seiner Gläubigen geworden ist. Und es ist ebenso richtig, daß in der Tat keine andere Deutung Christi eingesetzt werden konnte, wenn er als der Gegenstand eines Vertrauens dargestellt werden sollte, das ihn auf die Höhe Gottes des Vaters stellt. Indem aber Luther die ganze Summe des Artikels in dem einen Worte „Herr“ zusammenfaßt, hält er sich auf der gleichen Höhe der Beurteilung Jesu wie das N. T., welches die Gottheit Christi bezeugt, indem es ihm den als Ersatz für das nicht auszusprechende heilige Tetragramm² gebrauchten Adonai-Namen, den Namen, der über alle Namen ist, als ihm von Gott beigelegtes Attribut bekundet, Phil. 2, 9—11. Es muß aber — was Ritschl unterlassen hat — noch ganz besonders darauf hingewiesen werden, daß Luther hier, der Aufhebung der Zwölfteilung des Apostolikums durchaus entsprechend, die

¹) Was ihm gestanden = quanti eum constiterit = wieviel es ihn gekostet habe.

²) Vgl. E. A. 63, 23 (a. d. J. 1523): „Es soll auch wissen, wer diese Bibel liest, daß ich mich geflissen hab, den Namen Gottes, den die Juden Tetragrammaton heißen, mit großen Buchstaben auszuschreiben, nämlich HERR, und den andern, den sie heißen Adonai, halb mit großen Buchstaben, nämlich also, HERR. Denn unter allen Namen Gottes werden diese zwei allein dem rechten, wahren Gott in der Schrift zugeeignet. — Das hab ich darum getan, daß man damit gar mächtiglich schließen kann, daß Christus wahrer Gott ist, weil ihn Jeremia 23, 6 HERR nennet, da er spricht: Sie werden ihn heißen HERR, unser Gerechter“.

folgenden Aussagen über den Lebensgang Jesu dem Bekenntnisse, daß er unser Herr sei, nicht mehr als ebensoviel neue Glaubensobjekte koordiniert, sondern sie ihm subordiniert als Erklärung, wie und wodurch die Erlösung geschehen sei, „nämlich daß er Mensch worden, von dem hl. Geist und der Jungfrau ohne alle Sünde empfangen und geboren, auf daß er der Sünden Herr wäre; dazu gelitten, gestorben und begraben, daß er für mich genug täte und bezahlte, was ich verschuldet habe, nicht mit Silber und Gold, sondern mit seinem eigenen, teuren Blut. Und dies alles, daß er mein Herr würde“ u. s. w., II, 31. Der Glaube als Vertrauen kann sich nur auf eine Person richten, auf Jesum Christum, wahrhaftigen Gottessohn, unsern Herrn. In ganz der gleichen Weise will Luther auch in der Erklärung zum 3. Artikel dem Bekenntnisse des Vertrauens auf den hl. Geist die folgenden Stücke als Erklärung dafür subsumieren, wie dieser Geist sein heiliges Werk ausübt: „Gleichwie der Sohn die Herrschaft überkommt, dadurch er uns gewinnet, durch seine Geburt, Sterben und Auferstehen u. s. w., also richtet der hl. Geist die Heiligung aus durch die folgenden Stücke, das ist durch die Gemeinde der Heiligen oder christliche Kirche, Vergebung der Sünde, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben“, II, 37. Es ist von H. Scholz, „Die weltüberwindende Kraft des ev. Glaubens“, Flugschr. d. Ev. Bds. Nr. 96, Leipzig 1894, S. 15f., darauf aufmerksam gemacht worden, daß das Apostolikum, obwohl aus einem Zeitalter entsprungen, in welchem der biblisch-evangelische Glaubensbegriff keineswegs mehr zu seinem vollen Rechte gelangte, doch die Einheit und den persönlichen Charakter des Glaubensgegenstandes auf das bestimmteste festhält. Das eigentliche Bekenntnis lautet: Ich glaube an Jesum Christum, Gottes eingeborenen Sohn, unsern Herrn. Was dann nachfolgt, ist, schon grammatisch betrachtet, dem Vorigen nicht koordiniert, sondern in der Form des Relativsatzes „der empfangen ist“ u. s. w. dem Hauptsatze untergeordnet. Es soll also dem ursprünglichen Glaubensobjekte nicht etwa eine Reihe neuer Glaubensobjekte hinzugefügt werden, die außerdem und als etwas für sich dem Glauben dargeboten würden, sondern es soll durch diesen relativischen Zusatz das Eine Objekt, die lebendige Person unseres Herrn, in lapidaren Zügen abgebildet werden, aus denen sich seine Herrlichkeit und Niedrigkeit, seine Gnade

und Wahrheit mögen erkennen lassen. Es bleibt also von fundamentaler Bedeutung für die präzise Fassung des Glaubensbegriffes im Sinne von „Vertrauen“, daß Luther im Gr. Katechismus einmal unter Aufgabe der Zwölftteilung des Apostolikums die schon durch die grammatische Struktur desselben gewiesene Dreiteilung nach den drei göttlichen Personen wieder aufgenommen hat und daß er, ohne die Zweinaturenlehre heranzuziehen, indem er das Wort „Herr“ in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt, zu einer Wertbeurteilung Christi gelangt ist, welche sich mit der im N. T. vorliegenden Bezeugung seiner Gottheit auf gleicher Höhe hält.

Auch im Kleinen Katechismus liegt in dem Bekenntnisse zu Christus das Schwergewicht darauf, daß er „sei mein Herr, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöst hat, . . . auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reiche unter ihm lebe und ihm diene“ u. s. w. Und in genauer Übereinstimmung hiermit besagt die Erklärung zum 3. Artikel, „daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann.“ Indessen hat Luther in der Erklärung des zweiten Artikels zu dem Namen des Erlösers noch die Apposition gesetzt: „wahrhafter Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhafter Mensch, von der Jungfrau Maria geboren.“ Nun hatte Ritschl schon in der ersten Ausgabe seiner „Rechtfertigung und Versöhnung“ III, 346 hieran ausgesetzt, daß Luther mit den Worten: „vom Vater in Ewigkeit geboren“ wohl die Gottheit Christi theoretisch ausgesprochen habe, aber er hätte dieses Attribut nicht so behaupten dürfen, daß es bloß das Gegenteil der Menschheit Christi aus der Jungfrau Maria sei. Er hätte es vielmehr mit der Menschheit zusammen unter der menschlichen Geburt wiederholen müssen: „und wahrhafter Gott und Mensch von der Jungfrau Maria geboren,“ da nach dem Dogma Maria auch *θεοτόκος* ist. Fülle diese Bestimmung aus, so werde die Gottheit Christi aus der Möglichkeit der geschichtlichen Anschauung herausversetzt und es werde keine Bürgschaft dafür geboten, daß der auferweckte Christus, welcher in Kraft seiner Gottheit unser Herr ist, mit dem von der Jungfrau Maria geborenen Menschen identisch sei. So wie die Erklärung Luthers laute, mache die Behauptung der Gottheit nur den Eindruck einer theoretischen Dekoration, die vielleicht der Reflexion ver-

ständig sei, nicht aber in dem Lebensbilde Christi als die entscheidende Hauptsache anschaulich gemacht werden könne. Demgemäß werde hier kein praktischer Gegensatz gegen den Sozinianismus erreicht; denn wie bei diesem knüpfte sich auch hier alles, was praktisch in diesem Gedankenzusammenhange sei, teils an die Menschheit Christi, teils an seine Erhöhung zur Weltherrschaft. In der 3. Auflage der Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 370 ff., hat Ritschl das stark an der Oberfläche haftende Urteil, daß die Worte „vom Vater in Ewigkeit geboren“ nur eine theoretische Dekoration seien, fallen gelassen. Er gibt zu, daß Luther, der niemals daran gedacht hat, die altkirchliche Christologie abzustoßen, indem er über ihr die Wertbestimmung des Werkes Christi als Ausdruck seiner Gottheit aufrichtete, auch die Prädikate derselben, wenn auch verkürzt und in unbestimmteren Umrissen, als es den alten Vorschriften entspricht, hier wie vorher in der „Kurzen Form“ aufgenommen hat. Aber gerade an der „Kurzen Form“ — und wir fügen hinzu: ebenso an der Gründonnerstagspredigt von 1523 und an den Predigten über Exodus von 1525, vgl. oben S. 16 ff. und 19 ff. — erkennt man, daß der Glaube, welcher diese Aussagen annimmt, nicht als Vertrauen verstanden werden kann, welches eigentlich religiöser Glaube ist. Er ist vielmehr eine Wissenschaft oder Merkung, denn ein Glaube; er wächst aus unserem Kopfe. Der Glaube als Vertrauen auf Christus richtet sich darauf, daß er mein Herr ist. Indem ich ihm aber als meinem Herrn vertraue, erkenne ich damit zugleich seine Gottheit an, da ein solches Vertrauen allein auf Gott gerichtet werden kann. Es kann nun aber, wie Ritschl weiter ausführt, auch nicht die Meinung aufrecht erhalten werden, daß die überlieferte und diese neue Deutung der Gottheit Christi im Sinne Luthers sich decken, oder daß die letztere zu der ersteren in analytischen Verhältnisse stehe, denn im Gr. Katechismus wird das Wort „Herr“ ausdrücklich gleich „Erlöser“ gesetzt und zugleich ausgesprochen, daß das ewige Wort¹ die Menschwerdung und das Leiden übernommen

¹) Der Ausdruck „ewiges Wort“ findet sich in der Erklärung zum 2. Art. im Gr. Katechismus nicht. Das wäre ja grade eine Anspielung auf die Zweinaturenlehre. Hingegen wird in den vorangehenden Sätzen geredet von dem „wahrhaftigen Gottessohne“ und von dem „einigen und ewigen Gottessohne“, der sich unseres Jammers und Elends aus grundloser Güte erbarmte und vom Himmel kam, uns zu helfen, vgl. dort II, 27. 28 f.

hat, damit es unser Herr würde. Daß Christus „mein Herr“ ist, haftet also an dem Gesamtumfange seines menschlichen Daseins, Wirkens und Leidens, an der Anstrengung, die er daran gewendet und gewaget hat, daß er uns zu seiner Herrschaft brächte. Vgl. hiermit die Worte des Kl. Katechismus: „mein Herr, der mich — — erlöst hat, erworben, gewonnen — — —, auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reiche unter ihm lebe und ihm diene.“ Obwohl nun der Glaube an die ewige Erzeugung des Sohnes und der Glaube, daß Christus unser Herr sei, sich ebenso von einander unterscheiden „wie die verständige Zustimmung zu einer theoretischen Wahrheit und das Vertrauen auf eine lebendige und wirksame Person“, so hat Luther doch die von ihm nie aufgegebenen Zweinaturenlehre auch in den Kl. Katechismus aufgenommen. Indem aber jener theoretische Satz hier im Vergleiche mit der offiziellen Lehre ungenau und unvollständig ausgedrückt ist und in seiner Verbindung mit dem folgenden Prädikate „wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren“ den Nestorianismus nicht ausschließt, kommt Ritschl, F. i. S. 62, zu dem Ergebnis, daß Luther hier die Aufnahme der überlieferten Lehre an die gleichen Bedingungen geknüpft hat, unter welchen die mittelalttrigen Theologen den Laien die *fides implicita* zugestanden haben, daß also im katechetischen Gebrauche der Zweinaturenlehre eine Fortsetzung der von diesen Theologen zugelassenen *fides implicita* zu erkennen sei, wenn auch eine Absicht des Reformators in dieser Beziehung nicht nachgewiesen werden könne, a. a. O. S. 63. Dieser Eindruck wird verstärkt, wenn man sich vergegenwärtigt, was Ritschl unerwähnt gelassen hat, daß der Große wie der Kleine Katechismus ausdrücklich auf die Bedürfnisse der *simplices*, „des gemeinen Mannes“, „des jungen, albern und einfältigen Volkes“ berechnet sind. Zehngebot, Glaube und Vaterunser sind das Minimum christlicher Lehre, das ein jeder wissen muß. „Diese Predigt ist dazu geordnet, daß es sei ein Unterricht für die Kinder und Einfältigen, — — eine Kinderlehre, so ein jeglicher Christ zur Not wissen soll, also daß, wer solches nicht weiß, nicht könnte unter die Christen gezählet und zu keinem Sakrament zugelassen werden“ (Kurze Vorrede z. Gr. Katechismus). Denen, die den Text dieser 3 Stücke nicht wörtlich lernen wollen, soll man sagen, daß sie Christum verleugnen und keine Christen

sind. Eltern und Hausherren sollen ihnen Essen und Trinken versagen und man soll ihnen anzeigen, daß der Fürst solche rohe Leute aus dem Lande jagen lassen wolle, wie sie auch vom Patenamnt ausgeschlossen sein sollen (Vorrede z. Kl. Katechismus). Freilich kommt Luther hierbei der Gedanke, daß man niemanden zum Glauben zwingen kann und soll, aber er meint doch, daß der gemeine Haufe diese Stücke ebenso wissen müsse, wie einer, der in einer Stadt wohnen will, das Stadtrecht wissen und halten muß (a. a. O.), oder wie ein Handwerksmann seines Handwerks Recht und Gebrauch wissen muß, wenn er nicht aus der Innung gestoßen und für untüchtig gehalten werden will (Kurze Vorrede zum Gr. Katechismus). Man erkennt, daß Luther auch hier zwei verschiedene Glaubensbegriffe vertritt. Einmal soll niemand zum Glauben gezwungen werden — das gilt für den Glauben, der freies Vertrauen des Herzens auf Christum ist und nach der „Kurzen Form“ allein einen Christenmenschen macht — andererseits soll der nicht für einen Christen gelten und häuslicher, kirchlicher und staatlicher Rechte verlustig gehen, der nicht den Text jener 3 Stücke auswendig weiß. — Haben die Einfältigen den Wortlaut derselben inne, so soll man sie hernach auch den Verstand, d. h. die Erklärung dazu lehren, „daß sie wissen, was es gesagt sei“. Darauf soll man ihnen nach der Weisung des Gr. Katechismus reichern und weiteren Verstand geben. Indessen behält auch der Gr. Katechismus bei der Erklärung des 2. Artikels vor: „Diese einzelnen Stücke alle sonderlich auszustreichen, gehöret nicht in die kurze Kinderpredigt, sondern in die großen Predigten über das ganze Jahr, sonderlich auf die Zeiten, so dazu geordnet sind, einen jeglichen Artikel in die Länge zu handeln, von der Geburt, Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt Christi usw.“, II, 32. Dagegen für die Behandlung der 3 Stücke vor Gelehrten und Verständigen gibt die Vorrede zum Kl. Katechismus die Befugnis: „da magst du deine Kunst beweisen und diese Stücke so bunt kraus machen und so meisterlich drehen als du kannst.“ Und der Gr. Katechismus I, 12 sagt: „Für die Gelehrten aber und die etwas läufigt sind, kann man die Artikel alle drei weit austreichen und teilen in soviel Stücke, als es Worte sind.“ Es unterliegt keinem Zweifel, daß Luther bei diesem „Austreichen“ auch alle Formeln des Athanasianums in das Apostolikum hineininterpretiert haben würde,

vgl. Loofs, Leitfad. d. Dog.-Gesch. § 66. Hat nun Luther aber im Kl. Katechismus in der Erklärung zum 2. Artikel den Einfältigen die Annahme solcher Formeln in ungenauer Fassung zugemutet, so hat er sie dadurch dasselbe implicite zu glauben berechtigt, was die Gelehrten „ausgestrichen“, d. h. explicite annehmen sollen.

Hierzu kommt nun aber, daß Luther in verschiedentlichen Äußerungen, auch ohne nur speziell an die Einfältigen zu denken, vom Glauben das *sacrificium intellectus* gefordert hat. In seiner Auslegung des andern Artikels von Jesu Christo, auf dem Schlosse zu Torgau gepredigt 1533, (E. A. ² 19, 1 ff.) heißt es: „Wenn du es willst urteilen, was bedarfst du des Glaubens? Wer da glaubet, der urtheilet nicht, sondern läßt sich urteilen und gibt sich gefangen eines andern Urteil und sagt mit der Tat: ich bin hierin ein Narr und verstehe es nicht, denn ich nichts davon gesehen oder gehört noch erfahren habe. Aber weil es Gott sagt, so will ich es glauben, daß also sei, und dem Wort folgen, meine Gedanken und Verstand lassen nichts sein; so ist er geurteilt durch das Wort, daran er sich hält, nicht durch seine Vernunft und seinen Verstand. Wer das nicht tut, der hat nichts vom Glauben noch von Gott und was Gottes ist. In den Sachen, wo ich nicht hinkommen kann mit meiner Klugheit, da muß ich sie daheim lassen und sagen: ich weiß und verstehe es nicht, aber ich höre, das von oben herabschallt, welches kein Mensch je erdacht hat. Da höre ich nun, daß Christus ein göttlich Wesen mit dem Vater hat, und doch wahr ist, daß nicht mehr, denn ein Gott ist. Wo will ich da tappen, gründen und fassen oder schließen? Es lautet zu lächerlich in die Ohren und geht nicht in die Vernunft. Ja, es soll auch nicht darein gehen, sondern du sollst so dazu sagen: wenn ich das Wort höre lauten als von oben herab, so glaube ich es, ob ich es wohl nicht kann fassen und nicht verstehen, noch in meinen Kopf will, wie ich das kann fassen, daß zwei und fünf sind sieben, mit der Vernunft, und lasse mich niemand anders weisen, noch wenn er von oben herab sagte: nein, sondern es sind achte, — so sollte ich's glauben wider meine Vernunft und Fühlen — — —; denn ich verlasse mich auf den, den ich für klüger halte und besser zählen kann denn ich; ob ich's gleich auch kann, doch will ich ihm zu Dienste glauben, und

soll die Wahrheit heißen, was er sagt, ob alle Welt anders sagte. Also sollst du hier auch tun: ob's gleich die Vernunft nicht kann leiden, daß zwei Personen ein Gott sind; das lautet eben, als wenn ich sagte: zwei sind nicht zwei, sondern zwei sind eins; da hast du das Wort und Vernunft wider einander: noch soll sie da die Meisterschaft legen, und kein Richter noch Doktor werden, sondern das Hütlein abtun und sagen: zwei sind eins, ob ich's schon nicht sehe noch verstehe, sondern ich glaube es Der Vater hat sein ewig Wesen und gibt es dem Sohne. Mehr kann man nicht erdenken noch fassen, und ob man viel danach spekuliert, so wird es nur finsterner und weniger verständlich.“ In gleicher Weise äußert sich Luther dann beim Durchgehen der einzelnen Stücke des Symbols über die jungfräuliche Geburt Jesu: „Das ist eine närrische Predigt und große Torheit, daß wir von einem predigen und glauben, der da empfangen und von der Mutter getragen sei, wie ein ander Kind, und doch allein von der Mutter, ohne männliches Zutun, allein durch den hl. Geist, also daß die Mutter sei eine reine, un verrückte Jungfrau blieben und doch eine rechte, natürliche Mutter geworden. — — Das ist erst den Juden und der klugen Welt lächerlich. — Dawider müssen wir nun abermal unser Buch oder Bibel hervorziehen. — — Darum bleiben wir bei dem Wort und Glauben. — — Wie es aber zugegangen sei, wollen und sollen wir nicht forschen; und wenn wir lang darnach denken, können wir's doch nicht treffen und begreifen. Und was wollen wir uns unterstehen, solche hohe göttliche Werke zu ermessen? Können wir doch nicht mit Gedanken erlangen noch treffen, wie es zugeht, wenn ein Baum oder Frucht oder Halm aus der Erde wächst. Darum lasse die Klügler solches abzirkeln und messen, wir aber wollen in der Einfalt des Glaubens bleiben.“

Ganz ebenso spricht sich Luther auch in einer Hauspostillenpredigt über das Evangelium des Trinitatisfestes von 1535 aus (E. A. ² 2, 331—48). Er will hier von der Trinität als dem höchsten Artikel unseres Glaubens handeln, den sonst kein Volk auf Erden glaubt, und der nicht von Menschen erdacht, sondern allein durch das Wort uns geoffenbaret ist. Während die andern Feste Gott in seine Werke kleiden, daß man dabei sein Herz und Willen gegen uns erkennen soll, ist das Trinitatisfest dazu eingesetzt, daß

man, so viel möglich, aus Gottes Wort lerne, was Gott an ihm selbst sei außer allen Kleidern und Werken. Wenn freilich die Welt hört, daß der einige Gott drei unterschiedliche Personen sind, so möchte sie töricht darüber werden, hält derohalb alle die für wahnsinnig, die solches predigen oder glauben. „Ob nun solcher Artikel der Vernunft närrisch erscheint, was frage ich darnach? So es klügeln hier gälte, wollte ich die Kunst auch sehr wohl können, und besser denn kein Türke noch Jude. Aber ich danke meinem Gott, der mir die Gnade gegeben hat, daß ich von solchem Artikel nicht disputiere, ob er wahr sei oder sich reime, sondern weil ich sehe, daß er in der Schrift so eigentlich gefasset und gegründet ist, so glaube ich Gott mehr denn meinen eigenen Gedanken und Vernunft und kümmere mich gar nichts, wie es könne wahr sein, daß nur ein einiges Wesen und doch drei unterschiedliche Personen in solchem einigen Wesen sind.“ — — „Wie aber solches zugehe, das kann ich dir nicht sagen; denn es ist unbegreiflich, über aller Engel und Kreatur Verstand. Darum kann man weiter und mehr davon nicht gedenken und haben, denn die Schrift uns vorsagt; danach müssen wir uns halten, wollen wir anders selig werden. Aber das Wesen zu verstehen, gehört nicht in dies Leben, sondern in das ewige Leben; da müssen's wir hinsparen, und in mittler Zeit nicht disputieren, sondern solches einfältig glauben, das uns in solchem Artikel die Schrift vorsagt.“ — Auch im Kinderglauben, dem Apostolikum, sind die drei Personen in einem göttlichen Wesen gefaßt, wenn auch hier in Rücksicht auf die einfältigen Christen zu jeder Person ihr sonderliches Werk hinzugesetzt ist, damit man die Personen nicht in einander menge. — „Dieser Glaube ist bis auf uns geerbet, und Gott hat ihn mit Gewalt in seiner Kirche bis auf den heutigen Tag wider alle Rotten und Teufel erhalten. Darum sollen wir auch einfältig dabei bleiben und nicht klug sein. Denn Christen sind solche Leute, die da glauben, das der Vernunft närrisch ist“ . . . „Denn wie kann sich die Vernunft darein schicken oder das glauben, daß drei eins oder eins drei sei, daß Gott sei Mensch geworden, daß ein Mensch, wenn er dem Befehle Christi nach im Wasser gebadet wird, in dem Blut des Herrn Jesu Christi gebadet und von allen Sünden rein gewaschen sei u. s. w. Solche Artikel sind der Vernunft lauter Narrheit.“

Konnte Luther sonst dem Glauben als lebendigem Vertrauen auf Gott und Christus gegenüber behaupten, daß die verstandesmäßige Zustimmung zu Glaubenslehren und das Fürwahrhalten biblischer Berichte auch Türken und Heiden möglich sei, vgl. E. A. ² 16, 483, so führt er hier aus, daß die Christen gerade das für wahr halten, was Juden und Türken närrisch sei. Der Verstand wird von ihm überhaupt nicht für zureichend geachtet, die Glaubensartikel in sich aufzunehmen, auch nicht, indem er von einem Willensentschlusse unterstützt wird, sondern der Wille allein ruft den Glauben an das Offenbarungswort hervor, obwohl dessen Inhalt unverstanden bleibt, vgl. Ritschl, F. i. S. 64. „Weil es Gott sagt, so will ich es glauben.“ Er sagt zwar nicht: „credo, quia absurdum est“, aber wohl: „credo absurdum, quia deus loquitur“. Und er meint, indem er den Willen zwingt, unverständlichen Offenbarungslehren zuzustimmen, Gott einen Dienst zu tun. Ja, ohne dieses sacrificium intellectus zu bringen, „habe man nichts vom Glauben“ und könne man nicht selig werden. Wolle man über diese für die Vernunft unfäßlichen Glaubenslehren spekulieren, so würden sie nur finsterer und unverständlicher. Hatte Thomas von Aquino Wissen und Glauben als Funktionen des Verstandes bezeichnet, die einander entgegengesetzt sein sollten, aber trotzdem einen Gegensatz nicht erreicht, da er den Glauben nur als ein undeutliches und unselbständiges Wissen, also als eine Abart des Wissens zu definieren vermochte, vgl. F. i. I, S. 104 ff., so hat Luther hier allerdings einen Gegensatz von Wissen und Glauben herausgestellt, den die Scholastiker nicht gefunden haben. Noch mehr, wie Ritschl a. a. O. richtig bemerkt, wir haben hier bei Luther eine Antezipation des Gedankens, der später vom Kardinal Bellarmin ausgeprägt worden ist: „Deus ea nobis credenda proponit, quae non intelligimus“. Der Glaube ist nicht notitia, sondern ignorantia, oder: er ist nicht notitia, sondern assensus. „Paulus 2. Cor. 10 docet captivandum esse intellectum in obsequium fidei, hoc est, pio affectu quasi cogendum, ut iis assentiatur, quae cum ratione pugnare quodammodo videantur“, vgl. F. i. I, S. 278 f. Mit jenen Sätzen ist auch Luther auf dem toten Strange der Glaubensdefinition angelangt, welche dann im Jesuitenorden die herrschende geworden ist. Dieses Resultat wäre für die Erben der Reformation kein erhebendes, wenn nicht auch in

jenen Torgauer Predigten doch wieder jene andere Saite angeschlagen würde, deren Klang uns aus der „Kurzen Form“ und dem Gr. Katechismus ganz besonders bekannt ist. Luther fährt fort: „So haben wir das erste Stück dieses Artikels von der Gottheit Christi, welches zwinget und beweiset nicht allein das Wort „einiger Sohn“, sondern auch das erste Wort „ich glaube“. Denn zu wem ich sagen soll: ich glaube und setze mein Vertrauen und des Herzens Zuversicht auf dich, der muß mein Gott sein, sintemal des Menschen Herz auf nichts trauen und bauen soll, denn allein auf Gott, und die Schrift überall strafet auf Menschen trauen.“ — „Solches lehrt die Vernunft selbst und die Schrift bestätigt es, daß Glaube oder Trauen des Herzens keinem Menschen widerfahren soll und niemandem gehört ohne dem wahrhaftigen Gott, weil er allein ewig und unsterblich ist und dazu auch allmächtig, daß er tun kann, was er will. So bezeuget nun hiermit ein jeglicher Christ abermal, daß Christus wahrer Gott sei, denn er gründet und setzet sein Vertrauen auf ihn, sonst täte er Unrecht und wäre die höchste Abgötterei“, E. A. ² 19, 11. Richtig bemerkt Ritschl, F. i. S. 65, daß dieses „abermal“ bedeutet, daß Luther durch diese zweite Betrachtung die erste keineswegs ausscheiden, sondern daß er die beiden sich im tiefsten Grunde widersprechenden Glaubensdefinitionen bezüglich des Glaubens an die Gottheit Christi zugleich gelten lassen will. Dementsprechend hat er sie auch beide in der zweiten Torgauer Predigt wieder aufgenommen: „Bisher haben wir gehört, wer die Person sei, an welche wir glauben und trauen, nämlich beide, wahrhaftiger Gott und Mensch, welches ich gesagt, daß nicht von Menschen erdacht, sondern vom Himmel gegeben, darum auch nicht begreiflich ist mit der Vernunft, sondern muß durch festen Glauben gefasset und gehalten werden. Nun bekennen wir weiter, was dieselbe Person für Werk getan, oder was ihr Amt sei, darum wir an ihn glauben und lernen, was wir von ihm haben“, E. A. ² 19, 16. Auch hier will Luther also nicht auf die unverständlichen Formeln verzichten, aber er erklärt doch auch hier zugleich, daß das Vertrauen, welches man auf Christus setzt, seine wahre Gottheit feststellt und anerkennt, indem sie als die Kraft verstanden wird, welche Christus an unsere Erlösung gesetzt hat. Er fordert auch hier, daß jede einzelne

Aussage des in dem 2. Artikel des Apostolikums enthaltenen Relativsatzes durch den Zusatz „für uns“ ergänzt werde. Aber nun zu glauben, daß diese Person um meinetwillen geboren, gekreuziget, gestorben sei u. s. w., das gilt ihm nicht für eine menschliche Kunst: „Das ist wohl noch zu tun, daß man die Historie lerne und glaube, wie sonst eine Geschichte oder andere Historie, daß man davon wisse zu reden (wie die Päpstischen und falsche Christen auch können). Aber wenn's dazu kommt, daß das Herz soll sprechen: Ich glaube und traue an den Herrn Christum, geboren, gelitten, gestorben und auferstanden um meinetwillen, ja um der Welt und aller Sünden willen, das ist ein Erkenntnis, das der hl. Geist auch allein muß geben. — — Was tun sie jetzt alle anders unsere Feinde, denn daß sie diesen Artikel anfechten? Und sind doch in dem mit uns gut eins, daß Christus von der Jungfrauen geboren, gekreuzigt, gestorben, auferstanden ist, und sprechen den Glauben mit uns mit dem Munde, aber im Herzen verleugnen sie es und halten das Widerspiel“, (indem sie nämlich Gottes Gnade verdienen zu können wähnen). Es ist aber noch ganz besonderer Beachtung wert, wie Luther sein Recht, zu jedem der im 2. Artikel enthaltenen Prädikate Christi das Wort „für uns“ hinzuzusetzen, an dieser Stelle begründet. Er fährt fort: „Obwohl diese Worte, daran sich der Glaube halten muß, für uns geboren, gelitten u. s. w. nicht ausgedrückt dastehen, so muß man's doch aus anderen hernach nehmen und durch alle diese Stücke ziehen. Denn in dem dritten Artikel, da wir sagen: ich glaube die Vergebung der Sünden, glossiert er sich selbst, da er die Ursache und den Nutzen dieses Stückes setzt, warum er geboren, gelitten und alles getan hat. Und rühmt's zwar auch hier (d. h. im 2. Art.) im Text, da wir sprechen: „unsern Herrn“; womit wir bekennen, daß alles, was der Mann ist und tut, uns geschehen ist, als er darum geboren, gelitten, auferstanden ist, zu Trost, daß er unser Herr sei. Denn das Wort „Herr“ lautet hier aus der Maßen freundlich und ist ein lieblich, tröstlich Wort, nämlich daß wir einen solchen Mann an ihm haben, der uns kann helfen und retten (durch Vergebung der Sünde und Auferstehung von den Toten, wie der Glaube beschleußt, d. h. wie am Schlusse des Symbolums steht), in allen Nöten und wider alle Feinde“, E. A.² 19, 21. Diese letzten Worte

erinnern deutlich an Luthers Ausführungen im Gr. Katechismus, vgl. oben S. 26 ff. Wie er dort die einzelnen Aussagen des Apostolikums über den Lebensgang Jesu nicht als ebensoviel einzelne Glaubensobjekte dem Bekenntnisse, daß er unser Herr sei, koordinieren, sondern als Erklärung, wie und wodurch er unser Herr geworden sei, subordinieren will, so ordnet er sie hier dem Gedanken der durch Christus erworbenen Sündenvergebung resp. des ewigen Lebens als Aussagen über die Mittel, durch welche dieser Zweck erreicht worden ist, unter. Die Sätze: „ich glaube an Jesum Christum, unsern Herrn“ und „ich glaube an die Vergebung der Sünden“ sind also identisch. Es kann nicht genug betont werden, daß diese neue Auffassung vom Apostolikum, wonach dessen einzelne Sätze nicht mehr als einzelne Summanden betrachtet werden, deren Summe den Komplex des im Glauben Fürwahrzuhaltenden bildete, sondern wonach jene einzelnen Aussagen, insbesondere die geschichtlichen Daten des Lebens Christi, teleologisch gedeutet und als Unterglieder des Gedankens von der Sündenvergebung oder des Gedankens, daß Christus als Erlöser von Sünde und Tod unser Herr ist, auf den wir unser Vertrauen zu setzen berechtigt sind, gefaßt werden, von fundamentaler Bedeutung ist. Die Änderung, welche hier Luther an der Vorstellung vom Glaubensbekenntnis vollzieht, und die ausdrückliche Begründung, mit der er sie rechtfertigt, ist eben mit dem neuen, reformatorischen Glaubensbegriffe gegeben. Um sich den ganzen Abstand desselben von dem scholastischen Glaubensbegriffe gerade im Hinblick auf das Apostolikum klar zu machen, darf hier nochmals an Gabriel Biel, vgl. F. i. I, S. 200 f., erinnert werden. Biel wollte in dem Apostolikum die ausreichende Sammlung der Glaubensartikel erkennen, weil es keinen Glaubensgegenstand in der Schrift gäbe, der nicht auf einen dieser Artikel zurückgeführt werden könnte. Dabei denkt er aber im letzten Grunde nur an einen einzigen, an den Artikel von der Kirche: „*Nam credere ecclesiam sanctam catholicam est credere, eam sancte, vere et sine errore approbasse, quodcunque approbavit, et per consequens est credere omnia per ipsam approbata. Approbavit autem totum canonem scripturae, et ita omnia in eo contenta (de sacramentis, praeceptis, historiis et cet. omn.) ad hunc articulum reducuntur.*“ In der Konsequenz hiervon liegt, daß natürlich auch die im Apostolikum

auszugsweise wiedergegebenen Prinzipalwahrheiten dem Artikel von der Kirche unterzuordnen und in ihn einzuschließen sind. Wer die hl. katholische Kirche glaubt, hält damit auch alles, was die Kirche approbiert hat, also auch alle andern Artikel des Apostolikums für wahr. Dagegen ordnen sich für Luther die einzelnen Aussagen über Christus, indem sie die Mittel zur Sündenvergebung angeben, dem Satze: ich glaube an die Vergebung der Sünden, oder dem Bekenntnisse, daß Jesus Christus, als unser Erlöser von Sünde und Tod, unser Herr ist, unter. Auf diesen Herrn aber richtet sich unser Glaube als alles überbietendes Vertrauen.

Gewiß muß hierbei immer wieder im Auge behalten werden, daß Luther gerade auch in den Torgauer Predigten beide Leistungen von Glauben fordert. Man soll, und zwar nicht bloß, wie Ritschl, F. i. S. 66, sagt, zuerst nach der katholischen Vorschrift den 12 einzelnen Glaubensartikeln zustimmen, wobei nach dem Vorgange der scholastischen Theologen für die Sätze der Dreieinigkeit und der Person Christi eine ungenaue Vorstellung, gleich *fides implicita*, den Laien zugestanden wird, sondern man soll sogar gegenüber den unverständlichen, aber in der Schrift bezeugt gefundenen Glaubenslehren das *sacrificium intellectus* darbringen, und darauf soll man dann „in dem Vertrauen gegen Gott und in dem gegen Christus, in der Wertschätzung seines Erlösungswerkes die Gottheit Christi anerkennen und festhalten nach der Regel, daß der, welchem man am höchsten und ausschließlich vertraut, hierdurch als Gott erwiesen wird“. In seinen 1530—32 gehaltenen Predigten über Ev. Joh. 6 stellt Luther bezüglich der Lehre von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl die gleiche Forderung der Ausübung beider Glaubensarten, indem er sich des Bildes bedient, daß man nicht bloß das Glas, sondern auch das Getränk, nicht bloß die Hülse, sondern auch den Kern haben müsse. „Wenn du den Glauben hältst allein für einen Gedanken an Gott, so kann mir der Gedanke allein so wenig das ewige Leben geben als eine Mönchskappe. Der Türke spricht auch: ich glaube an Gott, d. h. er gedenkt an Gott. Aber das ist der rechte Glaube, daß ich meinen Glauben, Gedanken und Herz hefte an das Fleisch und Blut, das für mich gegeben ist, und dasselbe esse und kühnlich darauf sage: Ich halte

davon, daß sein Fleisch und Blut da sei, für mich gegeben, und mir das Fleisch und Blut in meinen Glauben eingeschenkt werde, als der Wein oder Bier in ein Glas eingeschenkt wird. Das ist mein Schatz: essen, trinken, gedenken und glauben an das Fleisch, daß ich hatte mit meinem Glauben an dem Menschen Christo und an seinem Fleisch, daß ich Christum fasse. Die aber anders gedenken, wie die Papisten reden, haben die leere Hülse ohne Kern. Aber unser Glaube hat wohl auch eine Hülse, aber der Kern ist drinnen und ist das Herz voll eingeschenkt“, E. A. 48, 5 f. Vgl. auch: „Glauben heißt eigentlich, das für wahr halten und sich von ganzem Herzen darauf erwegen, so das Evangelium von Christo sagt und alle Artikel des Glaubens, daß er mir von Gott gesandt und gegeben und darum gelitten, gestorben und auferstanden und gen Himmel gefahren ist, daß wir um seinetwillen von Gott Vergebung der Sünden und ewiges Leben haben sollen“, Kirch. Post. Ev. Pred. Sommer-
teil, E. A. ² 12, 221.

Unverständlich ist es, wie Ritschl, F. i. S. 66 Anm., im Gegensatz zu der abgestuften Behandlung beider Glaubensformen in den Torgauer Predigten, in der „Andern Predigt am Pfingsttage“, E. A. ² 12, 324, die katholische Art des Glaubens „bedenklich charakterisiert“ finden kann. Hier heißt es: „Das kann der Teufel noch leiden, daß man allein an dem Menschen Christus hanget und nicht weiter fährt, ja er läßt auch die Worte reden und hören, daß Christus wahrhaftig Gott sei. Aber da wehret er, daß das Herz nicht könne Christum und den Vater so nahe und unzertrennet zusammenfassen, daß es gewißlich schließe, sein und des Vaters Wort sei ganz und gar einerlei Wort und Wille, wie denn die unverständigen Herzen denken: Ja, ich höre wohl, wie Christus den betrübten Gewissen freundlich und tröstlich zuspricht; wer weiß aber, wie ich mit Gott im Himmel daran bin. Das heißt dann nicht einen einigen Gott und Christum, sondern einen andern Christum und einen andern Gott sich selbst gemacht und damit des rechten Gottes gefehlet, welcher nirgend erfunden und ergriffen wird, denn in diesem Christo.“ Mit Recht hat Hermann, Verkehr des Christen mit Gott, 1. A. S. 48 f., darauf hingewiesen, daß gerade hier sowohl diejenige Auffassung der Person Christi, welche mit dem Menschlich-Rührenden an seinem Bilde spielt oder auch ihn nur ratio-

nalistisch als Lehrer und Propheten schätzt, als auch diejenige, welche sich nach der alten christologischen Formel göttliche und menschliche Natur in ihm zu einer Person verbunden denkt, als noch vom Teufel geduldete Lehre bezeichnet wird, weil man mit dem Erwerbe dieser Gedanken noch nicht erlöst sei. Vielmehr setzen die Hemmungsversuche des Teufels da ein, wo man Christum und den Vater so zusammenfaßt, daß man in dem Einwirken des Menschen Christus auf uns Herz und Willen des Vaters erkennt.

Dagegen ist es in hohem Maße beachtenswert, daß Luther in dem aus dem gleichen Jahre 1533 wie die Torgauer Predigten stammenden Sendschreiben an die zu Frankfurt a. M. den Köhlerglauben nicht deshalb verwirft, um ihm das lebendige Vertrauen des Herzens auf Christus entgegenzustellen, sondern um vor Schwärmerpredigern zu warnen, welche mit der korrekten Darstellung der Lehre in ihren Predigten nicht herauskommen wollen. Es sind „Gaukler, die unter dem Hüttlein spielen und Mum mum sagen und den Brei im Maul umherwerfen: Ei, es ist genug, du glaubest den Leib, den Christus meint. Das heißt dann fein geantwortet und Urkund gegeben der Hoffnung, die in uns ist. Solcher hoher Geister Kunst nach wollte ich mit allen Artikeln des Glaubens spielen und sagen, es sei nicht not, daß ich glaube, drei Personen sind ein göttliches Wesen und eine jegliche sei wahrhafter Gott, sondern ist genug, daß du glaubest die hl. Dreifaltigkeit, die Christus meint, das ist, die ich Arianus meine; der meint aber keine Dreifaltigkeit. Item es ist nicht not, daß du glaubest, Christus sei wahrhafter Gott, sondern es ist genug, daß du glaubest den Gott, den Christus meint, das ist, den ich Arius, Sabellius, Mahomet meine, die meinen aber keinen. Item es ist nicht not, daß du glaubest, Maria sei eine rechte Mutter und Jungfrau, sondern es ist genug, daß du glaubst die Jungfrau, die der Evangelist meint, das ist, die Kaiphas und die Juden meinen; sie meinen aber, sie sei eine freie Dirne. Wo nun solche Prediger sind, die haben's sehr gut und eine leichte Weise zu predigen erfunden, bedürfen der Schrift und des Studierens nicht mehr, denn sie können in allen Stücken zum Volk sagen also: Liebe Leute, seid hierin zufrieden, glaubt, was Christus meint, das ist eben genug. Wer könnte also nicht predigen? Wer wollte nicht gern Schüler sein? Und wenn wir der Mühe zu predigen und zu

lehren überhoben sein möchten, und Christo die Mühe alle beide befehlen und sprechen: ich glaube, was Christus glaubt, oder was noch viel besser wäre: ich lasse Christum für mich glauben und ihn sagen, was ich glauben soll — ach, das wären mir die feinsten Christen und die güldenen Brüder!“ — Im Anschluß hieran folgt die Anekdote vom Doktor und Köhler¹, die sich nach Luthers Urteil beide in den Abgrund der Hölle hineinglauben: „dahinein glauben auch solche Geister, die da sagen: Glaube den Leib, den Christus meint, das ist genug. O ja, es ist fein und wohl geglaubt, solcher Glaube schadet dem Teufel nichts. Und wie könnte man ein Volk feiner im Irrtum halten, denn mit solcher Rede? Denn wo sie es gewiß werden, daß sie nicht sagen dürfen, ob sie recht oder unrecht gelehrt sind, so schlafen und schnarchen sie fein sicher dahin, fragen auch hinfort billig nach keiner Lehre noch Predigt. Sie haben auf einmal genug gelernt, daß sie wissen und glauben, Christus glaube für sie. Was wollen sie mehr die freien, fröhlichen, sicheren Christen?“

Fordert hier Luther unleugbar nicht bloß von den Predigern, sondern auch von den Hörern eine *fides explicita* bezüglich der verschiedenen Glaubenslehren, so lehnt er in den nur 2 Jahre später für die Doktordisputation des Nik. Medler von ihm aufgestellten Thesen über Röm. 3, 28 doch wieder jede Unterscheidung von *fides explicita* und *implicita* und damit diese Begriffe selbst ab. These 8: „Cum vero Paulus prolixè tribuit justificationem fidei, necesse est ipsum de istis fidebus (ut sic dicam), acquisita, infusa, informi, explicita, implicita, generali, speciali, nihil dicere.“ These 24: „Igitur illud pro Me, seu pro Nobis, si creditur, facit istam veram fidem et secernit ab omni alia fide, quae res tantum gestas audit.“ These 25: „Haec est fides, quae sola nos justificat sine lege et operibus per misericordiam in Christo exhibitam,“ vgl. Drews, Disputationen Dr. M. L., in den Jahren 1535–45 an der Universität Wittenberg gehalten, Göttingen 1895, S. 10f. Und unter: „Quaedam argumenta et eorum solutiones in doctoratu Nic. Meydleri et Hier. Welleri opposita“, 1537 (soll heißen: 1535), wiederholt Luther noch einmal contra totam disputationem: „In aliquot disputationibus, utpote in 2. 5. 8. 12 (de fide) utimini vocabulis, quae in sacra biblia non

¹) Vgl. F. i. I, S. 212 f. — Ritschls Annahme, vgl. oben S. 1, ist also unrichtig.

usurpantur et a plerisque scholasticis atque auditoribus non intelliguntur, ergo malae. Hae voces autem sunt fides acquisita, fides infusa, charitas formata, fides informis, fides explicita, implicita, generalis, specialis, apprehensiva. In disputationibus enim theologicis usurpanda sunt vocabula usitata et perspicua, non dissona et quae in sacra theologia extant“, Drews, a. a. O. S. 25.

Daß der Reformator sich immer wieder mit der katholischen Lehre von der fides implicita beschäftigt und zu ihr im gegensätzlichen Sinne Stellung genommen hat, beweist auch eine Äußerung in seinen Tischreden aus dem Tagebuche des Konrad Cordatus von 1537, ed. Wrampelmeyer, Halle 1885, Nr. 331, S. 74: „Sophistae dixerunt, non esse necessarium, ut omnes intelligant fidem explicitè, sed implicitè, i. e., non opus est intelligentia¹ scripturae cuilibet, qua pugnatur adversus haereticos, sed sufficere (sc. dixerunt), ut teneant rationem salutis ex uno et altero loco scripturae.“ Das erinnert an die Ausführungen des Durandus von St. Pourçain, vgl. F. i. I, S. 150 ff., welcher von den supremi, dem Papste und den Bischöfen, allein ein vollständiges Wissen der Schrift nach Tit. 1, 9 gerade auch aus dem Grunde gefordert hatte, um die ebenfalls von ihnen explicitè zu wissenden Glaubensartikel gegen die Ketzer verteidigen zu können. Im Gegensatz hierzu würde also Luther hier von allen ein explicites Verständnis der ganzen Schrift verlangen. Dazu stimmt eine andere, gleichfalls im Tagebuche des Cordatus (a. a. O. Nr. 1396, S. 371) enthaltene Bemerkung über den sterbenden Thomas Münzer: „Mützer tremebundus mortem adiit et arrepta Biblia dixit, se omnia credere, quae in hoc libro continerentur. Sed hoc non sufficit. Man muß das Kindlein teuffen.“ Man erinnere sich, daß Luther in dem Sendschreiben an die Frankfurter sich über eine ähnliche Anekdote von dem sterbenden Thomas von Aquino² ganz ebenso abfällig wie über die Köhlergeschichte geäußert hat. So sieht er auch hier bei dem sterbenden Münzer den impliciten Glauben an den Inhalt der

¹) Wrampelmeyer vermutet, daß hinter „intelligentia“ vielleicht „totius“ am Ende der Zeile ausgefallen sei.

²) „Wie man auch von dem großen Thoma Aquino saget, daß er an seinem Ende vor dem Teufel nicht hat bleiben können, bis er sprach: „Ich glaube, was in diesem Buche steht“ und hatte die Bibel im Arm. Aber Gott verleihe uns solches Glaubens nicht viel,“ vgl. F. i. I, S. 212 f.

Bibel als zur Seligkeit durchaus unzureichend an. Er vergleicht diesen impliciten Glauben mit einem ungetauften Kinde, das noch des Namens entbehrt. „Man muß das Kindlein taufen,“ d. h. das X des Schriftinhaltes muß einen bestimmten Namen bekommen, der Glaube an den Schriftinhalt muß ein expliciter Glaube sein.

Auffallend ist eine Äußerung, die sich in dem fälschlich in das Jahr 1537¹ verlegten „Sermon über die Prüfung der Geister“ über 1. Joh. 4, 1 findet: „Der Widerchrist — — macht diese reine, gesunde Lehre, daß Gottes Sohn sei für uns gestorben, unrein und falsch mit seinem Zusatz, da er sagt: Christus ist gestorben, aber du mußt auch etwas dazu tun. Diese antichristische Lehre steckt auch noch in unserm Fleisch. Denn dieweil Gottes Lehre ist vom Himmel, so wächset sie nicht in unserm Garten, sondern Gott muß sie geben, wo nicht, so leben wir in der falschen Lehre. Den Brauch der Kreaturen nimmt dieser Geist auch hinweg. Da ist das beste Sprichwort: Ich glaube, wie der Köhler glaubt. Wie glaubt er? Wie die christliche Kirche glaubt. Was glaubt sie? Ich glaube an Gott, den Vater u. s. w., und an Jesum Christ, der empfangen ist vom hl. Geist, geboren, gelitten, gestorben u. s. w., ich glaube an den hl. Geist, Vergebung der Sünden. Das glaubt der Köhler. Der antichristische Geist teilet die Geschlechter, heißt sie ein Teil Mönche, die andern Laien — Pfaffen und Ehehalter. Das glaubt der Köhler nicht, sondern glaubt: wer ein Mann ist und nimmt auf Gottes Gebot kein Weib, der ist ein Gotteslästerer“², Walch 12, 1921 f.; E. A. ¹ 18, 24; E. A. ² 19, 315. Hier wird der antichristischen, synergistischen Lehre der Glaube des Köhlers als das beste Korrektiv gegenübergestellt. Es handelt sich aber hierbei nicht um jene Relation der Köhlergeschichte, die Luther in der Warnungsschrift an

¹) Die 21 Predigten und Sermonen über unterschiedliche evangelische Texte, zu denen auch der oben zitierte Sermon gehört, sind in der Zeit der Reise nach Koburg 1530, einzelne auch früher oder später gehalten, vgl. Buchwald, Ungedr. Pred. L.'s 1530, S. 10 f.; Köstlin-Kawerau, L.'s Leben II, 674. Das Manuskript Caspar Güttels bezeugt, daß nur die von ihm am Rande gemachten Auszüge aus dem Jahre 1537 stammen.

²) Der Satz: „Den Brauch der Kreaturen nimmt dieser Geist auch hinweg“ steht zweifellos an falscher Stelle. Er stört da völlig den Zusammenhang. Er gehört hinter den Satz: „Das glaubt der Köhler“ und leitet dann den folgenden Gedanken ein: „Der antichristische Geist teilet die Geschlechter.“

die Frankfurter wiedergibt und wonach der Köhler mit seiner immer wiederholten Antwort: „Ich glaube, was die Kirche glaubt, und die Kirche glaubt, was ich glaube,“ als der Repräsentant einer fides implicita laxester Art erscheint. Vielmehr begegnen wir hier einer Fassung der Anekdote, wie sie sich ähnlich auch bei dem Kardinal Hosius in seiner „Confutatio prolegomenon Brentii“ findet, vgl. F. i. I, S. 232, und wonach der Köhler auf die Frage, was er glaube, zunächst mit dem Apostolikum antwortet. Ein Unterschied zwischen der Erzählung bei Hosius und unserer Stelle liegt aber darin, daß dort der Köhler auf die weitere Frage, was er außer dem Apostolikum glaube, antwortet: „Ich glaube, was die Kirche glaubt“, und dann erst auf die dritte Frage: „Was glaubt die Kirche?“ den Bescheid gibt: „Was ich glaube“, während hier der Köhler auf die erste Frage nach seinem Glauben antwortet: „Was die Kirche glaubt“ und auf die Frage nach dem Glauben der Kirche das Symbolum zitiert, so daß dieses als die Zusammenfassung des gesamten Kirchenglaubens erscheint. Dieser Köhler weiß also alles, was er glaubt. Ferner ist zu beachten, daß ursprünglich in der Köhleranekdote unter Kirche die römische Kirche gemeint ist, während hier unter Kirche die rechte Kirche verstanden wird, die sich allein an Gottes Lehre vom Himmel hält. Als eine Zusammenfassung dieser Lehre kommt das Apostolikum in Betracht, weil es nichts davon enthält, daß zu der Heilswirkung des Todes Christi noch irgendwelche Mitwirkung unsererseits erforderlich sei. — Auch gegenüber der Forderung des Zölibats für Priester und Mönche, wodurch der antichristische Geist „den Brauch der Kreaturen hinwegnimmt und die Geschlechter teilt“, wird der Köhler als der Vertreter des rechten Glaubens hingestellt, welcher in der Ehe — wohl auf Grund der Schrift, obwohl das nicht direkt ausgesprochen ist — Gottes Ordnung erkennt und darum jeden Mann, der kein ¹ Weib nimmt, als Gotteslästerer betrachtet. Es ist also durchaus falsch, wenn der Registerband der Walchschen Ausgabe (s. Köhlerglaube) notiert, daß an unserer Stelle der Köhlerglaube als antichristisch verworfen werde. Man könnte ja nun unter dem Glauben des Köhlers hier einfach das schlichte Vertrauen auf die Gnade

¹) So richtig bei Walch und in E. A.¹, a. a. O. Widersinnig bietet E. A.² die Lesart: „ein Weib“.

Gottes in Christo verstehen, wobei man sich mit der rechten Kirche allein an die Schrift hält. Allein wenn nun doch wieder der Glaube der Kirche die reine, gesunde Lehre genannt und diese mit den einzelnen Aussagen des Apostolikums identisch gesetzt wird, so scheint damit auch hier die Bedeutung des Wortes „glauben“ im Sinne von „fürwahrhalten“ festgestellt werden zu müssen. Nun hat ja gewiß auch Luther an verschiedenen Stellen neben dem Glauben als Vertrauen auf Christus auch das Fürwahrhalten der einzelnen Aussagen des Symbols gleich stark betont. Allein daß derselbe Luther, der in der Warnungsschrift an die Frankfurter den „Köhlerglauben“ so gründlich verwirft, hier auf Grund einer ganz anderen Relation einen „Köhlerglauben“ — wenn auch in einem andern Sinne — als vorbildlich preisen sollte, müßte uns doch in hohem Maße befremdlich erscheinen, um so befremdlicher, wenn doch der Sermon fast aus derselben Zeit stammt wie die Schrift an die Frankfurter. Wir wissen indessen, daß die 21 Predigten und Sermonen über unterschiedliche evangelische Texte (vgl. oben S. 44 Anm. 1) durch das Medium Johann Agrikola hindurchgegangen sind und daß dieser Viel-Zitator sie mit seinen eigenen Gedanken durchsetzt hat, vgl. Kawerau i. d. Ztsch. f. K. Gesch. V, 502 ff. und W. A. 20, S. 596 f. Es ist also nicht sicher, daß die hier vorliegende Fassung der Köhleranekdote, in welcher ihr zudem ihre Pointe genommen ist, auf Luthers Konto gehört. Zweifellos aber steht es fest, daß die Erzählung in dieser Fassung mit der Tendenz, den Köhler als Vertreter des schlichten Bibelglaubens hinzustellen, gerade dem Agrikola bekannt gewesen ist, vgl. Joh. Agr., 750 deutsche Sprichwörter (1548) Nr. 324: „Ich will glauben, wie der Koler glaubt“.

Es ist nun nicht zu leugnen, daß in den letzten andert-halb Jahrzehnten seines Lebens die verstandesmäßige oder die unter dem sacrificium intellectus erfolgende Zustimmung zu den Glaubensartikeln und theologischen Lehrsätzen von Luther immer nachdrücklicher gefordert worden ist. Wohl sagt er auch in seiner Auslegung von Joh. 14—16 a. d. J. 1538 zu Joh. 16, 3, daß der rechte, lebendige Glaube, der das Wort des Evangeliums fasse und nach demselben Gott kenne und des Vaters Willen und Herz wisse, daß er seinen Sohn Jesum Christum gesandt habe, um durch sein Blut der Welt von Sünde, Gottes Zorne und ewigem Tode zu helfen,

die rechte Erkenntnis Gottes und Christi sei. Darum sei an dem Artikel von Christo alles gelegen, und wer diesen habe, habe alles. Dagegen würden die andern Artikel, z. B. der von der Jungfrauschafft der Maria in der hl. Schrift „nicht so hart getrieben“. Aber er erklärt doch auch hier: wo einer die rechte Erkenntnis Christi im Herzen träge, da sei auch ein gewisser rechter Verstand von allen Sachen, daß man kann feststehen und halten ob allen Artikeln, die ja alle in der Schrift begründet seien, als daß Christus wahrhafter Mensch sei, geboren von der Jungfrau Maria, und auch wahrhafter, allmächtiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, — item vom hl. Geist, den Sakramenten, guten Werken, Auferstehung der Toten u. s. w., vgl. E. A. 50, 26 ff.; Köstlin, L.'s Theol. ² II, 5 f. Und wie Luther im Jahre zuvor in den Schmalkaldischen Artikeln unter Berufung auf Apostolikum, Athanasianum und Kinderkatechismus die 4 hohen Artikel der göttlichen Majestät von den 3 Personen in dem einen Wesen, von ihrem Verhältnisse zu einander, von der Menschwerdung allein des Sohnes und ihrer Art, als solche bezeichnet hatte, über die kein Streit bestünde, da sie von beiden Seiten anerkannt würden, so läßt er, ebenfalls i. J. 1538 „die 3 Symbole oder Bekenntnis des christlichen Glaubens (Apostolikum, Athanasianum und Tedeum, am Schlusse auch das Nizänum), welche in der ganzen Kirche bisher gehalten sind“ deutsch ausgehen, um es abermal zu bezeugen, daß er es mit der rechten christlichen Kirche halte. Das Apostolikum ist das feinste, indem es kurz und richtig die Artikel des Glaubens zusammenfaßt; das Athanasianum ist ihm, wie das Nizänum, nur ein Schutzsymbolum des Apostolikums, während das Tedeum doxologischen Charakter hat¹. Und hierbei fordert er bezüglich der Zweinaturen- und Trinitätslehre ganz im Sinne seiner Torgauer Predigten: „Es müssen alle 3 Stücke geglaubt werden, nämlich daß Christus Gott sei, item daß er Mensch sei, item daß er für uns Mensch geworden sei, d. i., wie das erste Symbolon sagt: empfangen vom hl. Geist u. s. w. Fehlt's an einem Stücklein, so fehlen alle Stücke, denn der Glaube muß ganz und rund sein;

¹) E. A. ¹ 23, 253. Vgl. Köstlin-Kawerau, M. L. II, 398 ff. und Kattenbusch, L.'s Stellung zu den ökum. Symbolen, 1883.

ob er wohl schwach sein kann und angefochten werden, dennoch muß er ganz und nicht falsch sein“, E. A. ¹ 23, 262, und: „Wie der Sohn vom Vater und der Geist vom Vater und vom Sohn ausgeht, sollen wir glauben, denn es ist auch den Engeln unausforschlich. Es ist genug, daß wir einen gewissen Unterschied der Personen mit dem Glauben erhaschen mögen, nämlich daß der Vater von niemand, der Sohn vom Vater geboren, der hl. Geist vom Vater und Sohn aber ausgehend“, E. A. ¹ 23, 269. Am schärfsten äußert sich Luther in dem „Kurzen Bekenntnis vom hl. Sakrament“ von 1544 (E. A. 32, 396ff.). Hier führt er nicht nur im Anschlusse an seine 1531/32 gehaltenen, 1535 veröffentlichten Vorlesungen über den Galaterbrief (Gal. 2, 334ff.) aufs neue aus, daß die Glaubenslehre ein einziger, geschlossener, runder, goldener Ring ohne Spalte und Riß sein müsse, daß, wer in einem Stücke fehlt, nach Jak. 2, 10 in allen fehle, und daß auch eine Glocke, wenn sie an einer Stelle geborsten sei, gänzlich untauglich sei, sondern er sagt sogar: „Rund und rein, ganz und alles geglaubt, oder nichts geglaubt“. Nur Schwache, die bereit sind, sich belehren zu lassen, und nicht hartnäckig widerstreben, sollen ausgenommen sein; sonst sieht er in jedem, der einen Artikel leugnet, einen Ketzer. Man könnte sich versucht fühlen, jene Bemerkung Val. Löschers zu dem Zitat aus den „Decem praecepta“: „Hic evangelica fides efflorescit“ (vgl. S. 7) an dieser Stelle zu variieren: „Hic evangelica fides flaccescit.“ Man erinnere sich nur, daß in der Scholastik wie in der Neuscholastik in ganz gleicher Weise die Forderung, alle Artikel zu glauben, auf solche Bibelstellen, wie Jak. 2, 10; Gal. 5, 3 begründet wurde, vgl. F. i. I, S. 96; 401, und daß sich gegenüber der Unmöglichkeit, diese Verpflichtung zum explíciten Glauben an alle Artikel allen aufzulasten, eben nur der ebenso leichte wie gefährliche Ausweg bot: alle müssen alle Artikel implicite glauben, oder nur etliche explicite, die anderen implicite.

Die Forderung Luthers: „Rund und rein, ganz und alles geglaubt, oder nichts geglaubt“ wird aber um so schwieriger und bedenklicher, als er selbst die christlichen Glaubenserkenntnisse und die christliche Glaubenslehre nie zusammenfassend und gleichmäßig dargestellt hat, vgl. Köstlin, L.'s Theol. ² I, 382; II, 6. 48. Wo er eine solche Zusammenstellung

versucht, wie in dem Großen Bekenntnis vom Abendmahl, in den Marburger, Schwabacher und Schmalkaldischen Artikeln und im Kurzen Bekenntnis vom hl. Sakrament, da ist die Auswahl doch immer durch die Rücksicht auf die Gegenpartei und die Bekämpfung der Schwärmer, Wiedertäufer und Sakramentierer bedingt. Von dem neugewonnenen Standpunkte aus, daß der Glaube Vertrauen auf die sündenvergebende Gnade Gottes in Christus ist, gibt es für ihn überhaupt nur einen Hauptartikel, eben dieses im Glauben gewonnene religiös-praktische Verständnis des Evangeliums: „Das allein machet einen Christen“, — vgl. das Zitat aus der „Kurzen Form“, oben S. 9 — „daß er diesen Artikel mit dem Glauben fasse und wisse, er sitze unter dem Reich der Gnade, da ihn Christus unter seine Flügel genommen und ohne Unterlaß Vergebung der Sünden schenket.“ Diese himmlische Gerechtigkeit, die Gott uns schenkt, ist „das einige Stück oder Artikel, davon wir Christen werden und heißen, und der uns sondert von allen Heiligen auf Erden“, E. A. ² 14, 211 (Kirchenpost., 1530). Vgl. ferner die berühmte Stelle aus der Vorrede zum großen Galater-Kommentar: „In corde meo iste unus regnat articulus, fides Christi, ex quo, per quem et in quem omnes meae die noctuque fluunt et refluunt theologiae meditationes“, Gal. 1, 3. Damit steht es im Einklange, wenn in den Schmalkaldischen Artikeln „daß Jesus Christus, unser Gott und Herr, um unsrer Sünde willen gestorben und um unsrer Gerechtigkeit willen auferstanden ist“, als „primus et principalis articulus“ bezeichnet wird, auf dem alles steht, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben. Ja, noch stärker akzentuiert Luther denselben Gedanken in einer Disputation aus dem gleichen Jahre 1537: „articulus justificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram deo“, vgl. Drews, Disp. L's, 119. In der Auslegung von Joh. 14—16 aus d. J. 1538 begegneten wir soeben der Aussage: wer in Christus Gottes Willen und Herz erkannt habe, der habe den rechten, lebendigen Glauben, darum sei an diesem Artikel von Christus alles gelegen, und wer ihn habe, der habe alles. Und in der 1540 veröffentlichten Auslegung des 130. Psalmes (v. J. 1533) sagt er von

diesem: „tractat principalem locum nostrae salutis, justificationem scilicet, cujus pura cognitio sola ecclesiam servat, est enim cognitio veritatis et vitae; e contra cum haec cognitio justificationis amissa est, simul amittitur Christus et vita et ecclesia“, Op. ex. 20, 76. Wir haben mit Absicht diese Zitate aus späteren Schriften des Reformators gewählt. Sie beweisen, daß trotz gleichzeitiger Äußerungen, welche den Glauben als verstandesmäßige oder unter dem Opfer des Verstandes erfolgende Zustimmung zu den Glaubensartikeln oder einer Summe von Glaubenslehren definieren, doch der genuin reformatorische Glaubensbegriff nicht verschwunden ist. Einen außerordentlich charakteristischen Beleg hierfür bildet auch eine Stelle aus einer Predigt über Joh. 18 vom Jahre 1538 (E. A. 50, 310f.): „Kein Artikel des Glaubens schwerer ist zu glauben, denn der Artikel, so da heißt: ich glaube Vergebung der Sünden. Ursach ist, die andern Artikel gehen allzumal außer uns und kommen mit uns nicht in die Erfahrung, treffen uns auch nicht. Als, daß wir glauben, daß Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, unser Vater sei; item daß Jesus Christus, Gottes Sohn, gelitten und gestorben sei; und so fortan, wie das Symbolum oder Kinderglaube hält. Solches geht alles dahin, daß es einen andern trifft. Denn ein jeder gedenkt: das gilt St. Petro und St. Paulo; wer weiß, ob es mir gilt? Aber Vergebung der Sünden trifft und gilt mir und dir. Was habe ich auch davon, daß Gott Himmel und Erde geschaffen hat, so ich nicht glaube Vergebung der Sünde. Ja, das mehr ist, was hab ich davon, daß Christus gestorben und der hl. Geist kommen ist, so ich nicht glaube Vergebung der Sünden. Darum sage ich: Die andern Artikel treffen einen andern, kommen mit uns nicht in die Erfahrung. Sollen sie aber mit uns in die Erfahrung kommen und uns treffen, so müssen sie in diesem Artikel mit uns in die Erfahrung kommen und uns treffen, daß wir alle, ich für mich, du für dich, und ein jeglicher für sich, glauben Vergebung der Sünden. Aber der Artikel: ich glaube Vergebung der Sünden, trifft uns und kommt mit uns in die Erfahrung und macht, daß die anderen Artikel auch uns treffen und mit uns in die Erfahrung kommen. Darum ist es der schwerste Artikel zu glauben. Die andern

Artikel sind wohl schwer in dem, wenn man davon soll reden und sie begreifen. Als, daß wir glauben sollen, daß das Brot in des Herrn Abendmahl sei Christus' Leib und der Kelch oder Wein sei Christus' Blut, item daß der hl. Geist gegeben werde in der hl. Taufe: das ist schwer zu verstehen und zu begreifen. Aber in diesem Artikel: ich glaube Vergebung der Sünden, ist das das Schwerste, daß man nicht allein davon reden und solchen Artikel verstehen soll, sondern auch daß sich das ein jeder für sich selbst gewiß soll annehmen.“ So gewiß Luther hier unter „glauben“ zunächst das Fürwahrhalten der einzelnen Artikel des Apostolikums und anderer Glaubenslehrsätze versteht, so bestimmt spricht er es aus, daß dieses Fürwahrhalten ein völlig uninteressiertes bleibt, solange diese Artikel und Lehrsätze nicht als Aussagen unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Sündenvergebung aufgefaßt werden. Erst wenn der Inhalt dieser Aussagen in Zweckbeziehung zur Sündenvergebung gesetzt wird, gewinnt derselbe für den einzelnen ein persönliches Interesse. Luther wiederholt also hier den schon in der zweiten Torgauer Predigt von 1533 ausgesprochenen Gedanken, vgl. oben S. 37f. Es ist aber fernerhin klar, daß, wenn hier der Artikel von der Sündenvergebung als der schwerste zu glauben bezeichnet wird, Luther diese Schwierigkeit nicht auf intellektuellem Gebiete finden will, sie ist also im letzten Grunde keine graduelle im Vergleich zu den andern Artikeln, sondern sie liegt darin, daß dem Artikel von der Sündenvergebung gegenüber allein eine ganz andere Art von Glauben gefordert wird: „daß sich das ein jeder für sich selbst gewiß soll annehmen“, d. h. daß er sich die göttliche Vergebung, als eine ihm persönlich zugesagte, vertrauensvoll aneignen soll.

Trotz diesen deutlichen Äußerungen Luthers über den einen Hauptartikel bezeichnet es Köstlin, L.'s Theol.² II, 2f., als ein grobes Mißverständnis, wenn man dieselben so verstehen wollte, als ob die andern Gegenstände des christlichen Glaubens und Artikel einer christlichen Glaubenslehre etwa erst aus dieser Rechtfertigungslehre oder der hier gelehrtten inneren Beziehung des Subjekts zu Gott abgeleitet werden sollten und ihrer Bedeutung nach hinter diesen Artikel zurückgestellt und vielleicht ganz beiseite gesetzt werden dürften. Vielmehr sei ja jener rechtfertigende Glaube, wie Luther fort und fort erkläre, ein Vertrauen auf Christus,

welches in dem objektiven, realen Christus den Gottes- und Menschensohn und in seinem Werk und Leiden die objektive Begründung unseres Heils und unserer Rechtfertigung erkennt und erfaßt. Nur wo dieser Christus mit seiner Gottessohnschaft, seinem Werk und seiner objektiven Bedeutung für uns richtig verstanden und anerkannt werde, habe man nach Luther eine christliche Glaubenslehre und könne man durch den Glauben gerecht werden. Diese Sätze sind jedenfalls nicht an dem eben zitierten Lutherwort orientiert: „Was habe ich davon, daß Christus gestorben ist . . ., so ich nicht glaube Vergebung der Sünden.“ Köstlin kann auch seine Behauptung gar nicht aufrecht erhalten, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln. Er verweist an anderer Stelle (I, 312f.) auf eine Äußerung Luthers in der Schrift „Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt sind“ (1521; W. A. 7, 313f.), wonach die Wahrheit zwar bei den Bischöfen und Gelehrten untergegangen, aber ohne Zweifel in etlichen Herzen erhalten geblieben sei; und sollten's eitel Kind in der Wiege sein, — ähnlich wie er in seiner Antwort an Ambrosius Katharinus (ebenfalls 1521; W. A. 7, 722f.) sagt, daß dort, wo die Synagoge der Papisten und Thomisten sei, keine Kirche sei, „nisi parvulos et simplices exceperis.“ Köstlin muß hier selbst zugestehen, daß unter diesem Herzensglauben der Einfältigen nicht die Annahme scharf und fest ausgeprägter Lehrsätze zu verstehen sei. Was Luther damit meinte, sei seinen Aussagen über das Wesen des christlichen Glaubens überhaupt, als reinen und völligen Vertrauens auf Gottes Gnade in Christo, zu entnehmen. Wieweit dieser Herzensglaube auch ohne eine solche Ausprägung und auch unter verkehrten äußeren kirchlichen Satzungen und Lehrformen bestehen könne, darüber habe sich der Reformator freilich nicht näher erklärt. Dem ist entgegenzuhalten, daß Luther in jenen beiden Aussprüchen den Herzensglauben der Einfältigen jedenfalls so hoch gewertet hat, daß er in seinem Vorhandensein auch in Zeiten, wo die gesamte offizielle Lehre der Kirche vom Irrtum infiziert war, den Fortbestand der Kirche garantiert sah. Köstlin beachtet es eben nicht, daß bei Luther zwei disparate Glaubensbegriffe neben einander hergehen, ja oft in einem Satze verbunden erscheinen. — Gewiß hat Luther auf den „Glauben an den Hauptartikel“ den Nachdruck ge-

legt, aber von dem Standpunkte aus, von welchem er den Glauben zugleich als das Fürwahrhalten einer gewissen Summe von Artikeln und Glaubenslehren ansieht, erhebt sich natürlich die Frage, ob auch nach seiner Ansicht der einzelne Mensch, der die Gnade Gottes in Christus mit seinem Vertrauen ergreift, über einzelne andere Artikel in Unkenntnis bleiben dürfe¹. Op. ex. 1, 245 sieht Luther Adams Glauben an den Weibessamen schon als seligmachend an, obwohl derselbe von der Geburt aus der Jungfrau nichts gewußt hat. Bezüglich der neutestamentlichen Gläubigen sagt er nichts. In seiner „Auslegung des 37. Psalms“ von 1521 wandte er sich, wie wir S. 14f. sahen, gegen jede Unterscheidung von eingefaltetem und ausgefaltetem Glauben, weil die Schrift so klar sei, daß sie alles, was wir glauben, für jeden verständlich enthalte. In der Schrift von 1530 „Etliche Artikel, so M. Luther erhalten will“ u. s. w., E. A. 31, 122, bezeugt er gleichfalls: „Alle Artikel des Glaubens sind genugsam in der Schrift gesetzt, daß man keine mehr darf setzen.“ Sah er nun die von ihm verdeutschte Schrift als Gemeingut in den Händen seines Volkes, von Leuten aller Stände begierig gelesen, und die strittigen Lehrfragen in weitesten Kreisen auf das lebhafteste erörtert, so ist es wohl verständlich, daß für ihn die Frage, ob dem einzelnen einzelne Glaubensartikel unbekannt bleiben dürften, gar nicht in Betracht kam.

Anders freilich stand es mit der Frage, ob auch dann, wenn einem alle Artikel explicite bekannt sind, doch noch ein Irrtum im einzelnen, ja ein Widerspruch gegen einzelne sich mit dem seligmachenden Glauben an die Gnade Gottes in Christo vereinigt denken lassen kann. Die Definition des Begriffes „Ketzer“, welche Luther in der Schrift „Eine Freiheit des Sermons von Ablass und Gnade“ i. J. 1518 gegeben hatte: „Ein Ketzer heißt, der nicht glaubt die Stücke, die not und geboten sind zu glauben“, ist von ihm auch sonst mit ähnlichen Worten wiederholt worden, vgl. „Etliche Artikel, so M. Luther erhalten will“ u. s. w. (1530; E. A. 31, 124): „Der ist ein Ketzer, der halsstarrig in einem Artikel des Glaubens irrt und das bekennt“, vgl. Loofs, Leitf. d. Dog.-Gesch. § 66, 2. Dagegen erklärte er in seiner Auslegung von Joh. 14–16 (vgl. oben S. 46f.), daß, wo der rechte christliche Glaube,

¹) Vgl. zum Folgenden Köstlin, L.'s Theologie¹ II, 294 ff.

die Erkenntnis Gottes in Christo sei, auch ein rechter Verstand der anderen Artikel sei. Alles liege an diesem Hauptartikel. Die anderen, obwohl auch in der Schrift begründet, treibe die Schrift nicht so hart. „Alle Ketzerei und Irrtum ist entstanden, wo dieser Artikel gefallen ist. Da haben sie dann angefangen zu disputieren von der Person Christi, ob er wahrhafter Gott oder lauter Mensch wäre; einer hat die Gottheit, einer die Menschheit, einer die Person des hl. Geistes, etliche die Jungfrauschaft Marias verleugnet. Denn in diesem hängt und steht es alles und zieht die andern alle mit sich und ist alles um diesen zu tun, daß wer in den andern irrt, hat gewiß auch diesen nicht recht, und ob er gleich die andern hält und diesen nicht hat, ist es doch alles vergeblich. Wieder hat dieser Artikel die Gnade, daß er nicht läßt in Ketzerei fallen“, E. A. 50, 26 ff. Ja, die Geschichte der Christenheit lehrt, daß Gottes Gnade die, welche den Hauptartikel festhalten, trotz anderweitiger Irrtümer im christlichen Glauben erhält und, wäre es auch erst in der letzten Stunde, wieder auf den rechten Weg zurückbringt. So hatte Luther schon in der Schrift „de servo arbitrio“ gegen Erasmus behauptet, es könne auch einer von den wahrhaft Heiligen in der Kirche während seines ganzen Lebens über einen Glaubensartikel im Irrtum bleiben und erst in der Sterbestunde zur rechten Erkenntnis gelangen, so daß sich auch an ihm Joh. 10, 28 erfülle, vgl. Op. v. a. 7, 171 ff. Dazu stimmt es nun aber nicht, wenn Luther es den Sakramentierern zum schwersten Vorwurfe macht, daß sie, indem sie in einem Stücke irren, den ganzen Ring der Glaubenswahrheit untauglich machen. Für Köstlin (L.'s Theol.² II, 294 ff.) ist das freilich kein Widerspruch. Er verweist darauf, daß eben das Beharren der Sakramentierer bei ihrem Irrtum für Luther als Beweis gelten konnte, daß sie in ihrem Innern auch bezüglich des Hauptartikels nicht richtig standen, denn sonst hätte dieser sie vor Ketzerei bewahrt. Aber einmal muß Köstlin selbst zugeben, daß Luther einen inneren Zusammenhang seiner antizwinglischen Abendmahlslehre mit den andern Lehrstücken gar nicht erwiesen hat, sondern sich einfach damit begnügt, daß eben seine Abendmahlslehre und nicht die seiner Ansicht nach falsche und schriftwidrige Zwinglis in der Schrift enthalten sei, vgl. L.'s Theol.² II, 54; andererseits hat derselbe Luther, der im „Kurzen Bekenntnis vom hl. Sakrament“ den

Sakramentierern gegenüber jeden Artikel für gleich verbindlich erklärt: „Rund und rein, ganz und alles geglaubt, oder nichts geglaubt“, doch auch unter dem Papsttum echtes Christentum für möglich gehalten. Freilich auch hier fordert er die rechte Stellung zum Hauptartikel. Wenigstens in der Todesstunde müsse alles falsche Vertrauen aufgegeben und das schlichte Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christus gesetzt werden. So habe Gott den hl. Bernhard und viele andere noch wie aus einem Feuer herausgerissen, E. A. 23, 258 f.; 50, 9. 13; 31, 340. Das ist aber unmöglich in dem Sinne zu verstehen, als hätten solche in ihrem letzten Augenblick noch die richtige Erkenntnis aller übrigen Glaubensartikel erlangt und die verstandesmäßige Zustimmung dazu prästiert. Endlich ist es Tatsache — was auch Köstlin einräumt —, daß Luther bei den Böhmischem Brüdern und den Genossen Bucers immer noch Abweichungen in der Abendmahlslehre geduldet hat, ohne daraus eine Seligkeitsfrage zu machen.

Im Anschlusse hieran stellt Köstlin, L.'s Theol. ¹II, 294 ff., noch die Frage, ob und wieweit die Kirche nach Luthers Meinung alle Glaubensartikel zum Gegenstande der Lehre und des Bekenntnisses machen müsse, auch abgesehen davon, daß für den einzelnen Christen nicht jede Abweichung von ihnen die Seligkeit in Frage stelle. Er antwortet, daß Luther offenbar nicht anders gedacht habe, als daß eine ihrer Pflicht treue Gemeinde oder Kirche sich zu all den Punkten, die er selbst lehrhaft vorgetragen und verfochten habe, öffentlich und entschieden bekennen müsse in Anerkennung ihres Enthaltenseins in der Schrift und ihres Zusammenhanges mit dem Mittelpunkt des Glaubens. Gewiß habe er erklärt, wenn er nur sehe, daß andere Christum als Gottessohn und Heiland predigen, dann sei er mit ihnen in der Sache eins und halte sie für seine lieben Brüder, wie denn diese Predigt auch unter dem Papsttum trotz den vielen daneben grassierenden Irrtümern geblieben sei. Aber hiermit sei keineswegs gesagt, daß er im Namen und Auftrage einer nach außen sich darstellenden und bekennenden Gemeinde oder Kirche habe ein Bekenntnis aufstellen wollen, das solche Irrtümer noch zugelassen hätte. Vielmehr habe er eben den Sakramentierern gegenüber jedes Nachgeben, jeden Abstrich oder Zusatz bei der Lehre auf das stärkste abgewiesen. Diese Ausführungen Köstlins heben zunächst keineswegs die Tatsache auf, daß

Luther die Zugehörigkeit zur Kirche nach verschiedenem Maße beurteilt hat, sie sind aber auch einseitig und darum unzureichend. Soweit Luthers Lehre von der Kirche hier für uns in Betracht kommt, darf kurz auf Gottschick, „Hus', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche“ (Ztsch. f. K.-Gesch. VIII, S. 543 ff.), Loofs, Ltfd. d. D.-G. § 66, und Harnack, D.-Gesch. ^{1/2} III, S. 704 ff., verwiesen werden. Nach der eigensten Anschauung des Reformators ist die Kirche nicht Schule, nicht Lehrkirche, sondern religiöse Gemeinschaft. Glieder der Kirche sind alle, die den rechtfertigenden Heilsglauben haben. Diese persönliche Gewißheit der Gnade Gottes, nicht das Fürwahrhalten eines größeren oder geringeren Quantum von Glaubenslehren, ist für die Zugehörigkeit entscheidend, vgl. Gr. Kat., Erklg. des 3. Art. Der Mann, der selbst mit der Lehrautorität der römischen Kirche gebrochen hatte, konnte ja gar keine andere Vorstellung von der Kirche hegen. Nichtsdestoweniger hat Luther, wie Loofs a. a. O. mit Recht sagt, die Vorstellung, daß in der Kirche eine öffentliche Lehre vorhanden sei und vorhanden sein müsse, deren Anerkennung die Zugehörigkeit zur Kirche bedinge, festgehalten, ohne sich bewußt zu werden, daß diese Vorstellung mit der ersteren nur dann sich verträgt, wenn man den Glaubensbegriff der Kirche von dem ethischen und juristischen Begriffe unterscheidet. Gewiß habe sich Luther diese Lehre als gläubige Heilslehre gedacht, aber doch eben die Lehre vor dem Leben in einer Weise betont, die da, wo die religiöse Gesamtaufassung des Christentums fehlte, dem Doktrinarismus Vorschub leisten mußte. Daher finden sich denn bei Luther neben den rein religiös orientierten Aussagen über die Kirche solche, in denen die Kirche nicht so sehr als Gemeinschaft des Glaubens als der reinen Lehre aufgefasst wird.

Nachdem er noch in den Predigten über die Zehn Gebote von 1516 (W. A. 1, 444) die römische Kirche für die irrtumslose Autorität angesehen und noch in der Gründonnerstagspredigt von 1518, wie wir sahen, die „fides implicita in fide ecclesiae“ zugelassen hatte, hat er in der Schrift an Prierias vom selben Jahre (Ad dial. G. Pr. resp., W. A. 1, 685) dieses Prädikat der ecclesia universalis zugeschrieben, ohne jedoch anzugeben, worin sich diese Universalkirche als untrügliche Autorität darstelle. Nachdem er Eck gegenüber geäußert hatte, daß die Konzilien diese Autorität unfehlbar repräsen-

tieren, definiert er in seiner Schrift gegen Alveld (W. A. 6, 285 ff.) die Kirche als geistliche, innerliche Christenheit, deren Vorhandensein freilich an gewissen äußeren Zeichen erkennbar sei, ohne auf die Frage nach der Irrtumslosigkeit dieser Kirche einzugehen. In der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche (W. A. 6, 484 ff.) erklärt er wieder, daß das, was von der Universalkirche, nicht von der römischen, approbiert werde, gültig sei. Ihr sei es durch den hl. Geist gegeben, zwischen Gotteswort und Menschenwort zu unterscheiden. Ganz ebenso spricht er sich „De servo arbitrio“ (Op. v. a. 7, 113 ff.) aus, daß die hl. katholische Kirche, zu der das Apostolikum sich bekenne, unmöglich auch nur im geringsten Artikel irren könne. Diese Kirche ist ihm auch hier nicht die große, äußere kirchliche Gemeinschaft, auch nicht die Repräsentation derselben in den „principes viri“, sondern es sind die rechten Heiligen, die unter Umständen eine winzige Minorität bilden können. Aber auch hier wird ebenso wenig, wie an einer anderen Stelle, bei Luther deutlich, wie diese Gemeinde der wahrhaft Gläubigen jeden einzelnen Glaubensartikel jederzeit irrtumslos zu fassen und zu formulieren vermag. Auch Köstlin muß dies immer wieder aufs neue konstatieren, vgl. L.'s Theol. ²I, 225. 235. 243 f. 303. 312 f. 382. 406 f. II, 48. Dagegen hatte Luther sich zwei Jahre vor jener Schrift gegen Erasmus in der Schrift von 1523 „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, eine Lehre zu urteilen“ (W. A. 11, 461 ff.) dahin erklärt, daß man sich in einem solchen Handel, nämlich Lehre zu urteilen, Lehrer oder Seelsorger ein- und abzusetzen, gar nichts kehren müsse an Menschengesetz, Recht, alt Herkommen, Brauch, Gewohnheit u. s. w., Gott gebe, es sei vom Papst oder Kaiser, von Fürsten oder Bischof gesetzt, es habe die halbe oder ganze Welt also gehalten, es habe ein oder tausend Jahr gewährt. Hier wird also deutlich auch die Einzelgemeinde zur Feststellung reiner Lehre für kompetent erklärt.

Der tiefgehende Unterschied zwischen der Auffassung der Kirche als einer Gemeinschaft des Heilsglaubens und als einer Gemeinschaft der reinen Lehre zeigt sich uns deutlich an zwei aus zwei aufeinander folgenden Jahren stammenden Dokumenten, von denen das eine — die Schwabacher Artikel von 1529 — von Luther in Verbindung mit Melanchthon und Jonas verfaßt ist, das andere — ein Aufsatz F

(in den Brückschen Aktenstücken im Weimarer Archiv, C. R. 26, 193), welcher sich unter den Torgauer Artikeln befindet, — deutlich Luthers Art verrät und mit seiner „Ver-mahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstage zu Augsburg“ sich berührt, vgl. Ritschl, „Die Entstehung der luth. Kirche“ in Ges. Aufs. S. 171 ff. Der 12. Schwabacher Artikel lautet: „Daß kein Zweifel sei, es sei und bleibe auf Erden eine heilige, christliche Kirche bis an der Welt Ende, wie Christus spricht Matth. ult.: „Siehe, ich bin“ u. s. w. Solche Kirche ist nichts anderes, denn die Gläubigen an Christum, welche obgenannte Artikel und Stücke halten, glauben und lehren und darüber verfolgt und gemartert werden. Denn wo das Evangelium gepredigt wird und die Sakramente recht gebraucht, da ist die heilige, christliche Kirche, und sie ist nicht mit Gesetzen und äußerlicher Pracht an Stätte und Zeit, an Person und Geberde gebunden“, E. A. ² 24, 343. Es ist ohne weiteres klar, daß hier zwei verschiedene Begriffe von der Kirche mit einander vermengt sind. Kirche ist einmal da, wo das Evangelium, d. h. die frohe Botschaft von der Gnade Gottes in Christus, gepredigt und die Sakramente gebraucht werden, wodurch der Heilsglaube in den Herzen geweckt und genährt wird, wie dies ja dann auch die Augustana in Art. 5 und 7 zum Ausdruck bringt. Das ist der religiöse Begriff von der Kirche. Von ihm aus operiert Luther ¹ gegen die Gegner, welche die Gleichförmigkeit kirchlicher Gesetze und Zeremonien zur Bedingung machen, wenn die Verheißung von der ewigen Dauer der Kirche nicht hinfällig werden soll. In dieses logische Gefüge schiebt sich nun eine zweite Definition der Kirche ein: Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen an Christum, welche obgenannte Artikel halten, glauben und lehren und darüber verfolgt und gemartert werden. War mit der ersten Definition ausgesprochen, daß durch Gottes Wirkung in der Verkündigung des Evangeliums und in der Spendung der Sakramente die Kirche konstituiert wird, so wird sie nach der zweiten Definition durch ein bestimmtes Tun und Verhalten der Menschen begründet, welche einer bestimmten Anzahl von Artikeln und Stücken ihre Zustimmung geben, sie lehren und dafür Verfolgung dulden. Indem die Kirche aber

¹) Vgl. die Schrift gegen Alveld, W. A. 6, 293 ff.

ihr in Lehrsätzen ausgeprägtes Verständnis des Evangeliums festhält und überliefert, kommt sie als sittliche Gemeinschaft in Betracht. Die „obgenannten Artikel“ handeln von der Trinität, Gottheit und Gottmenschheit Christi, Heilsbestimmung des Todes Christi, Erbsünde, Unfreiheit des Willens und Gerechtigkeit aus dem Glauben. Die „Stücke“ bezeichnen die sinnlichen Elemente und die göttlichen Einsetzungsworte, welche die beiden Sakramente als solche konstituieren. Gewiß sind diese Artikel nicht allesamt rein doktrinäre Sätze; auch die subjektive religiöse Erfahrung kommt darin zum Ausdruck. So erklärt Artikel 5: „Da alle Menschen Sünder sind, dem Tod und Teufel unterworfen, kann der Mensch auch nicht aus sich selbst heraus durch seine Kraft und Werke wirken, daß er wieder gerecht und fromm werde zur Gerechtigkeit“, und Artikel 6 bezeugt: „Solcher Glaube, weil er nicht ein bloßer Wahn und Dünkel des Herzens ist, wie die Falschgläubigen haben, sondern ein kräftiges, neues, lebendiges Wesen, bringt er viel Frucht, tut immer Gutes gegen Gott mit Loben, Danken, Beten, Predigen und Lehren, gegen den Nächsten mit Liebe, Dienen, Helfen, Raten, Geben und Leiden allerlei Übels bis in den Tod“, E. A. ² 24, 340. f. Man könnte ja wohl auch in den Worten des 12. Artikels: „und darüber verfolgt und gemartert werden“ einen Hinweis auf die praktische Bewährung des Heilsglaubens sehen, obwohl man auch um rein theoretischer Behauptungen willen feindselige Angriffe zu erleiden haben kann. Allein tatsächlich werden doch in jener zweiten Definition nicht diejenigen als Kirche bezeichnet, in welchen „der Glaube an den Sohn Gottes, für uns gelitten“ als „Gottes Werk und Gabe“ durch den hl. Geist geweckt wird, sondern diejenigen, welche einer bestimmten Anzahl von Artikeln zustimmen, darunter auch dem, daß der Heilsglaube an Christum unsere Gerechtigkeit ist. Das Wort „glauben“ ist also im 12. Artikel in einem anderen Sinne angewendet als in Artikel 5 und 6. Gegenüber der Definition, daß Kirche die Gläubigen an Christus seien, welche obgenannte Artikel und Stücke halten, glauben und lehren, könnten sogar die Gegner behaupten, daß damit die Kirche doch auch mit „Gesetzen“ an bestimmte „Personen“ gebunden sei.

Dagegen sagt nun jener Aufsatz F nur folgendes: „In der Kirche Christi fordert man diese nachgeschriebenen

Stücke: erstlich ein rechtschaffen Predigtamt, da fleißig und treu gelehrt wird das heilige göttliche Wort nach reinem christlichen Verstand ohne Zusatz einiger falscher Beilehre. In solcher Predigt wird klar, eigentlich und richtig gelehrt und dargegeben, was da sei 1. Christus und das Evangelium, 2. rechtschaffene Buße und Furcht Gottes, 3. wie zu erlangen sei Vergebung der Sünde, 4. vom Vermögen und Gewalt der Schlüssel der Kirche. Diese Lehre und die ganze Summe des Evangelii wird in dieser Kirche mit fleißigem, wahren Anhalten täglich und ohne Unterlaß, beides in der Gemeinde und bei einem jeden Christen, für sich getrieben durch Predigen, Lesen, Trösten und Vermahnen, durch Auslegen der Psalmen und allerlei Bücher der Schrift.“ An diesen Worten Luthers ist zunächst klar, daß die Begriffe „lehren“ und „predigen“ als gleichbedeutend gebraucht sind, daß also „doctrina evangelii“ nichts anderes als Verkündigung der göttlichen Gnadenbotschaft ist. Ebenso fallen das Evangelium und die Bedeutung Christi ineinander, indem beide als Träger der Sündenvergebung in Betracht kommen. Dieser Sündenvergebung aber darf sich nur getrösten, wer in der Buße und Furcht Gottes an der Herausbildung seines christlichen Charakters arbeitet und zugleich ein Glied der Kirche ist, die, selbst auf dem Fundamente der Sündenvergebung ruhend, die Schlüsselgewalt ausübt. „Die 4 Punkte sind also — wie Ritschl, a. a. O. bemerkt — als Glieder eines organischen Ganzen gedacht, indem sie sich auf die Regelung des praktischen Christentums beschränken, welches innerhalb der richtig eingerichteten Kirche möglich ist. Im Vergleich mit diesen Mitteln der Aneignung der göttlichen Gnade treten die vorausgesetzten Vorstellungen von Gott, von der Sünde u. s. w. in den Hintergrund, d. h. es handelt sich gar nicht um den theoretischen Besitz einer Glaubensregel.“ Würde von den Kirchengliedern die Annahme eines formulierten Lehrsatzes verlangt, so wäre gerade die Forderung, welche Luther hier aufstellt, nämlich sich in ein selbständiges, umfassendes Schriftstudium zu versenken, am wenigsten angebracht. Der reine Verstand des Evangeliums wird gewonnen, indem man in ihm eben die Gnadenbotschaft erkennt, welche jedes menschliche Verdienst ausschließt. Es ist in dem gegebenen Zusammenhange auch unmöglich, unter der „ganzen Summe des Evangelii“, von der Luther redet, ein Kompendium

technisch formulierter Lehrsätze zu verstehen, denn ein solches wird keineswegs täglich in der Gemeinde, wie bei jedem einzelnen Christen durch Predigen, Lesen, Trösten, Vermahnen und Psalmenauslegung getrieben. Unter der „ganzen Summe des Evangelii“ kann also nur das auf eine kurze Formel gebrachte reine Verständnis der Gnadenbotschaft gemeint sein.

Nun versteht es sich ja von selbst, daß die religiöse Gemeinschaft das Recht und die Pflicht hat, das von ihr erreichte Verständnis des reinen Evangeliums und damit ihre christliche Weltanschauung in bestimmten Lehrsätzen auszuprägen. Aber es kann nicht oft und stark genug betont werden, daß die schulmäßig ausgeprägte Lehre weder das erste noch das entscheidende Merkmal an dem rein religiös orientierten Kirchenbegriffe Luthers ist. Es ist Harnacks Verdienst, daß er Ritschl gegenüber darauf hingewiesen hat, daß nicht erst Melanchthon, sondern Luther selbst es verschuldet hat, daß trotzdem in die „doctrina evangelii“ alle theoretischen Elemente christlicher Spekulation, die man festhalten zu müssen meinte, eingerechnet worden sind: „Luther hat freilich nie aufgehört, diese Elemente als mannigfaltige Zeugnisse dessen zu betrachten, worauf es im Christentum allein ankommt; aber daneben hat er ihnen doch einen selbständigen Wert gegeben, weil er sie für vollkommene Zeugnisse und daher für den Glauben selbst hielt. Der Widerspruch gegen die Schwarmgeister und die ungeheure Aufgabe, ein Volk zum Christentum zu erziehen, bestärkte ihn in solchem Verhalten noch, und so glitt er unvermerkt zu der Anschauung hinüber, als sei die Kirche, weil sie die Gemeinschaft sei, die sich lediglich auf Gottes Offenbarung und den ihr entsprechenden Glauben gründet, eben deshalb die Gemeinschaft der reinen Lehre in dem Umfange der richtigen Theologie. Der rechtfertigende Heilsglaube und die Summe der einzelnen articuli fidei erschienen fast als identisch. Damit aber trat eine Verengung des Kirchenbegriffs ein, der gegenüber selbst der römische Kirchenbegriff überlegen erscheint, und durch die sich das Luthertum der sozinianischen Betrachtung nähert. Die Kirche drohte sich in eine Schule . . . der reinen Lehre zu verwandeln. Ist aber die Kirche Schule, dann wird für sie der Unterschied von Wissenden und Unwissenden von fundamentaler Bedeutung.

mit anderen Worten: das Theologen- und Pastorenchristentum ist geschaffen“, Dog.-Gesch. ^{1/2} III, 740. Wir fügen hinzu: Ist die Kirche Schule, dann wird mangelhaftes Wissen immer irgend welche Deckung suchen, wie in der Schule mangelhafte Leistungen in den Nebenfächern durch bessere in den Hauptfächern gedeckt zu werden pflegen. Damit ist aber wieder einer *fides implicita* das Daseinsrecht gegeben. Gewiß setzt sich bei Luther trotz dieser Verengung des Kirchenbegriffs die genuine reformatorische Auffassung desselben immer wieder durch. Aber wir haben doch auch hier ein gleiches Schwanken zu beobachten wie bei der wechselnden Definition des Glaubens als Heilsvertrauen und als verstandesmäßiges Fürwahrhalten, oder wie bei der wechselnden Auffassung des Begriffes „*verbum dei*“ einmal als Ausdruck des in Christo offenbaren göttlichen Gnadenwillens und dann wieder als Gesamthalt des inspirierten Kanons, so besonders gegenüber den Wiedertäufern und Sakramentierern.

Für die Lehre von der *fides implicita* beanspruchen endlich Luthers Ausführungen über den Glauben der Kinder zum Zwecke der Rechtfertigung der Kindertaufe noch besondere Berücksichtigung.

Die Annahme Augustins, daß die Kinder auf den Glauben der Kirche, resp. der Paten getauft würden (Serm. 294, 12. 18. Opp. V, 2, 1747 u. 52, De anima et ejus origine II, 17 (12), X, 733, Contra duas epp. Pelag. I, 40 (22), X, 822b), war in der mittelalterlichen Kirche festgehalten worden. Und so sahen wir, wie auch Luther in jener Gründonnerstagspredigt von 1518 den im Glauben schwachen Abendmahlsgängern einen Glauben, der in dem der Kirche oder eines einzelnen frommen Christen impliciert ist, zugestand, da ja auch die kleinen Kinder „*alienae fidei merito*“ getauft und selig würden. In der ersten Auflage des Galaterkommentars (1519) — und zwar nur in dieser — knüpft er an Gal. 3, 2 die Frage an, wie denn die Kinder getauft und selig werden sollen, da sie ja doch das Wort nicht hören, während nach Röm. 10, 14 der Glaube aus dem Hören komme. Ohne hier auf den Glauben der Kirche zu rekurrieren, antwortet er, daß das Wort, welches der Priester über den Täufling spreche, vermöge des ihm innewohnenden Geistes nie bloß das Ohr des Kindes, sondern auch das Innere treffe, und das um so leichter, je mehr gerade ein Kind ja stille

halte und nicht mit andern Dingen beschäftigt sei (W. A. 2, 507 ff.). In der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft dagegen sagt er wieder: „Hic dico, quod omnes dicunt, fide aliena parvulis succurri; sicut verbum dei potens est etiam impii cor mutare, quod non minus est surdum et incapax quam ullus parvulus, ita per orationem ecclesiae offerentis et credentis, cui omnia possibilia sunt, et parvulus fide infusa mutatur, mundatur et renovatur.“ Ist doch nicht daran zu zweifeln, daß auch ein erwachsener Gottloser, wenn die Kirche bete und ihn Gott vortrage, in jedem Sakrament verwandelt werden könne. Wie in jener Gründonnerstagpredigt verweist er auch hier darauf, daß die Heilung des Paralytischen, Mt. 9, 1 ff., auf Grund fremden Glaubens erfolgt sei. Die Sakramente bringen also jene Veränderung nicht aus eigener Kraft, sondern durch die Kraft dieses Glaubens zuwege. So verstanden will Luther sogar von einer Wirksamkeit des Sakraments bei solchen reden, welche hartnäckig einen Riegel vorschieben. Dem Glauben der Gemeinde und dem Gebet des Glaubens sei nichts unüberwindlich. Habe doch auch Stephanus einen Paulus durch diese Kraft überwunden. Zezschwitz, Katechetik I, 233 ff., will zwar nicht zugeben, daß das Sakrament auf den Glauben anderer hin den Glauben in dem Kinde wirke, zumal doch Luther selbst lehre, daß das Sakrament nicht durch unser Zutun, sondern durch Gottes Wort und Befehl im Sakrament wirke. Nach dem vorliegenden Wortlaut ist aber unzweifelhaft der Glaube und das Gebet der Kirche zu dem Sakrament in engste Beziehung gesetzt, zwar nicht so, daß der Glaube der Kirche an die Stelle des Glaubens des Kindes tritt, aber so — und das ist der Fortschritt in Luthers Auffassung vom Kinderglauben — daß der Glaube und das Gebet der Kirche in dem Kinde den selbständigen Glauben weckt, der ihm als Gabe Gottes geschenkt oder eingegossen wird. Wie dieser Vorgang im Kinde psychologisch zu erklären sei, darüber schweigt Luther, vgl. Köstlin, L.'s Theol. ¹I, 353; ²I, 295. Dem zuletzt Gesagten entspricht es ferner, wenn er in seiner Entgegnung auf den Protest der Zwickauer gegen die Kindertaufe vom 13. Januar 1522 vor allem wieder den Glauben betont, in welchem die Kinder betend dargebracht werden. Die Schrift bezeugt, daß Christus keinen von sich gewiesen habe, der in fremdem Glauben zu ihm

gebracht worden sei. Seine Verheißungen Mt. 18, 19 und Mk. 9, 23 gelten auch dafür, daß auf Grund des Glaubens und des Gebetes der Kirche der Glaube in den Kindern entstehe. Das sei auch das unwidersprochene Bekenntnis der Gesamtkirche, das auch nicht einmal die Ketzer angetastet hätten. Wolle man gegen das Vorhandensein des Glaubens in den Kindern einwenden, daß sie denselben nicht zeigen, so würden auch wir ja keine Christen sein, während wir schlafen. Wie uns im Schlafe, so kann Gott auch den Kindern während ihrer ersten Lebenszeit den Glauben bewahren. Sage Mk. 16, 16, man müsse glauben und getauft werden, so könnten die Zwickauer doch aus dieser Stelle nimmer beweisen, daß die Kinder nicht glauben. Sie müßten konsequenter Weise auch die Gültigkeit der Kinderbeschneidung bestreiten, da die alttestamentlichen Kinder ja auch nicht den Glauben Abrahams hatten, vgl. Köstlin, L's Theol. ²I, 406. Ganz ähnlich äußert sich Luther auch in einem Briefe an Spalatin vom 29. Mai desselben Jahres. Der Teufel werde bei den Kindern in der Taufe durch das mit dem Gebet der Kirche verbundene Wort Gottes ausgetrieben, das nach Jes. 55, 11 nicht vergeblich aus seinem Munde gehe und bei den Kindern um so größere Empfänglichkeit finde, als bei ihnen noch nicht die Vernunft dagegen rebelliere. Auch hier stellt Luther das glaubende Kind zu dem schlafenden Christen, die Taufe zu der Beschneidung in Parallele und argumentiert aus Mt. 19, 14, daß Christus ja den beschnittenen Kindern das Himmelreich zugesprochen habe. Das Himmelreich aber wird nur dem Glaubenden zuteil. Wurde es jenen durch die Beschneidung, das Zeichen des Glaubens an den zukünftigen Christus, zuteil, warum nicht auch durch die Taufe, zumal doch hier die Heiligung durch das Wort wie durch das Gebet und den Glauben der Kirche hinzutritt? — Vgl. Luthers Briefwechsel (Enders) 3, 273ff. 377f., und auch Köstlin, Luthers Theologie ²I, 407.

Besonders eingehend sind Luthers Ausführungen in der Predigt über Mt. 8, 1—13, welche in der Kirchenpostille von 1525 veröffentlicht ist (E. A. 11, 60ff.). Der Bekümmernis gegenüber, welche viele um die jungen Kinder hegen, die man in der Taufe hält, die nicht durch eigenen, sondern durch fremden Glauben selig werden, will er hier zum ersten Male von dem fremden Glauben und seiner Macht handeln.

Ungleich entschiedener als in den vorher erwähnten Aussprüchen stellt er sich hier von vornherein auf den Standpunkt: Niemand wird selig durch anderer Glauben oder Gerechtigkeit, sondern durch seinen eignen. Mk. 16, 16; Röm. 1, 17; Joh. 3, 16. 18 bezeugen dies unumstößlich. Ein jeglicher muß für sich selbst glauben, und mag ihm keiner helfen durch fremden Glauben ohne eigenen Glauben. Wo aber bleiben dann die jungen Kinder, da sie doch noch keine Vernunft haben und für sich selbst nicht mögen glauben, während doch nach Röm. 10, 17 der Glaube durchs Hören kommt? Auf diese Frage haben die Sophisten in den hohen Schulen und des Papstes Rotte die Antwort erdichtet, daß die jungen Kinder ohne eigenen Glauben getauft werden, nämlich auf den Glauben der Kirche, welchen die Paten bei der Taufe bekennen. In der Taufe werde ihnen sodann die Sünde vergeben und aus Gnaden eigener Glaube eingegossen. Fragt man alsdann nach dem Grunde und Schriftbeweise für solche Antwort, so findet man sie im finstern Rauchloch, oder die hochgelehrten Doktores verweisen auf ihre eigene Autorität oder höchstens auf etliche Sprüche Augustins oder eines anderen heiligen Vaters, obwohl solche doch auch nur Menchen und keineswegs verlaßbare Bürgen sind. Sie haben lügnerischer Weise sogar weiter gelehrt, die Sakramente hätten solche Kraft, daß man, sofern man nicht gerade den Vorsatz habe zu sündigen, die Vergebung der Sünde auch ohne Glauben dadurch empfangen könne, wie dies ja eben auch bei den jungen Kindern der Fall sei. Indem Luther die Lehre der alten, heiligen Väter als eine bessere, wenn auch nicht hinreichend klare in Schutz nimmt, warnt er nochmals nachdrücklich vor der soeben angeführten Irrlehre. Taufe hilft niemand, ist auch niemand zu geben, er glaube denn für sich selbst, und ohne eigenen Glauben niemand zu taufen ist. So lehren auch richtig die Brüder Waldenses. Aber daß sie den jungen Kindern den eigenen Glauben absprechen und dieselben dennoch taufen, das ist ein Spott der Taufe. Es ist eine nutzlose Ausrede, wenn sie die Kinder auf ihren zukünftigen Glauben, wenn sie zur Vernunft kommen, taufen wollen; denn der Glaube muß vor oder je in der Taufe da sein. Die Frage, ob es glaube, richtet sich bei der Handlung ja an das Kind selbst. Es wäre also eine Lüge statt seiner mit Ja zu antworten, während doch kein eigener Glaube vorhanden

wäre. Und wie die Paten, so löge auch der Täufer, der mit ihm wie mit einem neuen heiligen Gotteskinde handelt. Dann wäre es besser, „nimmer kein Kind zu taufen“. Auch das lehnt Luther ab, daß das Kind durch die Taufe in die christliche Kirche aufgenommen oder zum Evangelium gebracht werde. Denn das heißt nicht in das Himmelreich kommen. Sondern das heißt im Himmelreiche sein, wenn ich ein lebendig Glied der Christenheit bin und das Evangelium nicht allein höre, sondern auch glaube. Die Taufe würde dann den Kindern nicht dasselbe geben, was sie den Erwachsenen gibt. Die christliche Kirche hätte also zweierlei Taufe. Wie auch Köstlin, L's Theol.¹ II, 93 bemerkt, fällt also für Luther die Erweckung des Glaubens in den Kindern und der Empfang des durch diesen Glauben bedingten Heiles oder Himmelreiches zusammen. Er wiederholt auch hier: Wenn man nicht beweisen kann, daß die jungen Kinder selbst glauben, „da ist es mein treuer Rat und Urteil, daß man stracks abstehe, je eher, je besser, und taufe nimmermehr kein Kind“. Die Kinder haben also in der Taufe „eigenen Glauben, den Gott selbst in ihnen wirkt durch das Fürbitten und Herzubringen der Paten im Glauben der christlichen Kirche, und das heißen wir die Kraft des fremden Glaubens, nicht daß jemand durch denselben möge selig werden, sondern daß er dadurch, als durch seine Fürbitte und Hilfe, möge eigenen Glauben erlangen, dadurch er selig werde.“ Es kann niemand für mich geboren werden, aber Mutter und Hebamme können durch ihr Leben mir zu meiner Geburt helfen. Ich selbst muß den Tod leiden, wenn ich sterben soll; aber wohl kann ein andrer mir zum eigenen Tode helfen, indem er mich erschreckt, auf mich fällt, mich erstickt und erdrückt. Es kann niemand für mich in die Hölle fahren, aber er kann mich verführen, daß ich selbst hineinfahre durch eigenen Irrtum, durch jenes Irrtum in mich gebracht. Ebenso kann niemand für mich zum Himmel fahren; er kann mir aber dazu helfen, predigen, lehren, regieren, bitten und bei Gott erlangen Glauben, dadurch ich möge gen Himmel fahren. Also sagen wir auch hier, daß die Kinder nicht werden im Glauben der Paten, der Kirche getauft; sondern der Paten und der Christenheit Glaube bittet und erwirbt ihnen den eigenen Glauben, in welchem sie getauft werden und für

sich selbst glauben. Also sagen wir auch hier, daß die kleinen Kindlein zur Taufe gebracht werden wohl durch fremden Glauben und Werk; aber wenn sie dahin kommen sind, und der Priester oder Täufer mit ihnen handelt an Christi Statt, so segnet er (Christus) sie und gibt ihnen den Glauben und das Himmelreich; denn des Priesters Wort und Tat sind Christi selbst Wort und Werk. — Auf den Einwurf, daß die Kinder doch noch nicht zur Vernunft gekommen sind, also das Wort Gottes nicht hören und somit nach Röm. 10, 17 auch nicht glauben können, erwidert Luther mit der Gegenfrage, ob es auch christlich sei, über Gottes Werke nach unserm eigenen Gutdünken zu urteilen. Wie, wenn du durch solche Vernunft wärest schon vom Glauben gekommen, und die Kinder durch ihre Unvernunft zum Glauben kommen? Was Gutes tut denn die Vernunft zum Glauben und Gottes Wort? Sie widersteht ihnen gerade auf das höchste. Sie hindert den Menschen daran, zum Glauben zu kommen. Der Mensch muß ihr zuvor absterben und so unverständlich werden, wie ein junges Kind, Mt. 18, 3. Was für eine Vernunft hatten denn die von Christus gesegneten Kinder? Wo hatten sie den Glauben her, der sie zu Kindern des Himmelreichs machte? Ist es denn bei der Taufe eines zur Vernunft gekommenen Erwachsenen sicher, daß er wirklich zum rechten Glauben gekommen ist? Und doch läßt man sich an seinem Bekenntnisse genügen, obwohl dasselbe eine Lüge sein kann, und tauft ihn. Warum willst du das hier nicht den Kindern tun? Auch in diesem Zusammenhange fragt Luther wieder: Wo bleibt die Vernunft des Christgläubigen, wenn er schläft? Kann hier der Glaube ohne Zutun der Vernunft bleiben, daß sie es nicht gewahr wird, warum sollte er nicht auch in den Kindern anfangen, ehe die Vernunft darum etwas weiß? Die Alten fassen das Wort mit Ohren und Vernunft oft ohne Glauben; die Kinder aber hören es mit Ohren, ohne Vernunft und mit Glauben. Auch Zezschwitz, a. a. O. I, 244, kann nicht leugnen, daß Luthers Anschauung von der Wirksamkeit des Wortes, ohne daß die Kinder die Fähigkeit bewußten Vernehmens besitzen, die magische und ex opere operato geschehende Wirkung des Sakraments auf das Wort überträgt. Wie richtig auch sei, was Luther negativ gegen die Mitwirkung der Vernunft als geistiger Selbstmacht, wenn es sich um Glauben handelt, aufstelle, so wenig könne seine

positive Begründung genügen, denn in ihr werde dem Glauben, den er zur Aneignung fordert, das allgemeine Organ bewußten Hörens entzogen, welches die durch das Wort vermittelte Wirkung des Geistes nun einmal voraussetze. Von dem Worte als solchem werde man also absehen müssen; man werde sich vielmehr an die Wirkung des hl. Geistes zu halten haben. Zezschwitz erinnert dabei an die Frage, welche die Theologen der Folgezeit beschäftigte, ob der Glaube der Kinder nicht in der Erfahrung einer göttlichen Geisteswirkung aufgehe, die nicht vor dem Taufakte selbst schon gewirkt, sondern als eigentliche Sakramentswirkung, als Gabe der Taufe zu denken sei. Aber damit ist eben der Boden der lutherischen Anschauung verlassen, nach welcher der hl. Geist auch in den Sakramenten eben durch das Wort wirkt, der Glaube aber auch in den Kindern je vor oder in der Taufe als Vorbedingung da sein muß.

In dem „Sendschreiben an zwei Pfarrherrn von der Wiedertaufe“ v. J. 1528 (E. A. 26, 281 ff.) zieht Luther auch die Erzählung von dem Aufhüpfen des Embryos des Täufers im Mutterleibe beim Herannahen Marias, Lk. 1, 41, als Beweis für den Kinderglauben heran. Derselbe Christus, der dort in Marias Leibe zu Johannes kam, sei auch bei der Taufe und in der Taufe. Während er dort durch seiner Mutter Mund redete, redet er hier durch den des Priesters. Warum sollte nicht auch hier durch seine Rede und Taufe Geist und Glaube in die Kinder kommen, wie bei Johannes? Die Sache stimmt nur nicht ganz, insofern das Aufhüpfen des Embryos schon bei dem einfachen Gruße der Maria an Elisabeth erfolgt und nicht nach einer Heilsverkündigung, wie sie etwa in dem erst später folgenden Magnifikat enthalten ist. Luther bleibt dabei, indem er sich auf Schrift und Tradition beruft, daß die Kindertaufe rechte Taufe sei. Wäre sie Ketzerei, so hätte Gott sie nicht so lange bestehen lassen. Ja, er hebt die objektive Wirkung des Sakraments so stark hervor, daß er die Taufe, wenn sie auf Gottes Wort und Gebot geschieht, auch da für recht und gewiß erklärt, wo kein Glaube vorhanden wäre und sie also dem Täufling nichts nützen könnte. Hiermit sind seine Ausführungen im Gr. Katechismus (Müller, Symb. Bücher, S. 494 f. und 490) konform: Das Kind tragen wir herzu der Meinung und Hoffnung, daß es glaube, und bitten, daß ihm Gott den Glauben gebe; aber

darauf taufen wir es nicht, sondern allein darauf, daß es Gott befohlen hat. — Wenn gleich die Kinder nicht glaubten, welches doch nicht ist, so wäre doch die Taufe recht, und soll sie niemand wieder taufen. Luther will dann zu einem solchen ohne Glauben Getauften sagen: Hast du nicht geglaubt, so glaube jetzt noch, und sprich also: Die Taufe ist wohl recht gewesen, ich habe sie aber leider nicht recht empfangen. — Darum bleibt die Taufe allezeit recht und in vollem Wesen, wenngleich nur ein Mensch getauft würde und dazu nicht rechtschaffen glaubte. Sie ist, wenn sie auch ohne Glauben nichts nützt, ein göttlicher, überschwenglicher Schatz. Dem widerspricht es freilich durchaus, wenn es an einer andern Stelle (S. 496) heißt: „*Absente fide (baptismus) nudum et inefficax signum tantummodo permanet.*“ Mögen sich auch die Worte „*absente fide*“ nach dem Zusammenhange, in dem sie an dieser Stelle stehen, nicht auf den bei der Taufe selbst zu prästierenden Glauben, sondern auf das Glaubensleben nach der Taufe beziehen, so ist doch hier eine objektive Wirkung des Sakraments ohne Vorhandensein des Glaubens geleugnet und der entsprechende Rückschluß auf den Taufakt selbst berechtigt. Bucer gegenüber, der bei der Kindertaufe eine Mitteilung des hl. Geistes, und damit auch der Wiedergeburt und Kindschaft, wie bei dem Täufer im Mutterleibe, zugestand, aber leugnete, daß ohne bewußtes Hören ein Erfassen des Evangeliums, ein Glauben und Seligwerden möglich sei, wurde in der auch von Luther unterschriebenen Wittenberger Konkordie von 1536 daran festgehalten, daß durch eine für uns freilich nicht intelligible Aktion Gottes gewisse Regungen und Neigungen zum Glauben geweckt würden, wie einst bei Johannes im Mutterleibe. Und obwohl bei den Kindern ein Verständnis nicht anzunehmen sei, so seien doch diese in ihnen ihrer eigenen Art gemäß gewirkten Regungen gewissermaßen dem Glauben ähnlich. Wie Köstlin, L's Th. ²I, 484 bemerkt, hat Luther selbst allerdings weder vorher noch nachher solche Auseinandersetzungen über die psychologische Möglichkeit des Kinderglaubens versucht. Ritschl hat in seiner *Fides implicita* die Ansichten Luthers über diesen Glauben überhaupt nicht in Betracht gezogen. Wir glauben ihre Bedeutsamkeit im Zusammenhange der Erörterungen über das uns beschäftigende Problem aufgezeigt zu haben. Denn, so dürfen

wir mit Harnack, D.-Gesch. ^{1/2} III, 748, abschließend sagen: „Auf den Glauben der Kirche, der Paten, Eltern u. s. w. in der Weise verweisen, wie Luther es am Anfange getan hat, ist die schlimmste Form der *fides implicita*. Ein unbewußter Glaube aber, der vor oder in der Taufe gegeben würde, wäre eine fast ebenso schlimme Spezies dieser *fides implicita*.“

Wir haben im Verlaufe unserer Untersuchung gesehen, wie Luther aus der Lehre vom eingewickelten Glauben, in der auch er zuerst befangen war, allmählich herausgewachsen ist. Wir sahen, wie er den Glauben als herzliches Vertrauen auf die sündenvergebende Gnade Gottes in Christus aufs schärfste von einem Glauben scheiden lernte, der nur ein Fürwahrhalten geschichtlicher Tatsachen oder theoretischer Lehrsätze, und als solches vom wahren Glauben durchaus verschieden, ja überhaupt kein Glaube, sondern vielmehr eine Wissenschaft oder Merkung ist. Wir sahen aber auch, wie er trotzdem die beiden divergenten Begriffe wieder mit einem „nicht nur — sondern auch“ kombinierte, ja den Laien in der Lehre von der Trinität und der Person Christi ungenaue Vorstellungen durchließ und sogar so weit ging, vom Glauben das *sacrificium intellectus* für der Vernunft unzugängliche Lehrsätze zu fordern. Seine Annahme eines unbewußten Kinderglaubens bedeutet gleichfalls einen Rückfall in das Gebiet der *fides implicita*. Es ist hiernach nicht verwunderlich, daß man sich von den verschiedensten theologischen Standpunkten aus auf Luther berufen hat. Aber keine theologische Richtung darf vergessen, daß bei Luther verschiedenartige Äußerungen über den Glaubensbegriff vorliegen. Diejenigen, welche geneigt sind, die von ihm auch aufgestellte Kombination: „nicht nur — sondern auch“ fortzusetzen und aufrecht zu erhalten, dürfen nicht vergessen, daß er die damit aneinandergereihten beiden Leistungen von Glauben an andern Stellen eben nicht bloß als gegeneinander abgestufte behandelt, sondern als völlig entgegengesetzte auseinander gehalten hat: „Sehet, wie weit die zwei Glauben von einander stehen! Sehet, wie fern der Glaube von jenem ist“, vgl. oben S. 17. Diejenigen, welchen auch für das evangelische Christentum als *Maxime* gilt: „Gefühl ist alles“ und welche ein „undogmatisches“ oder nur ein „praktisches“ Christentum fordern, dürfen nicht vergessen, daß Luther nicht müde geworden ist, immer wieder und wieder einzuprägen, daß der Glaube von

seinem geschichtlichen Grunde, der Offenbarung Gottes in Christo, unabtrennbar ist, und daß auch der Glaube im echt lutherischen Sinne als Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo Erkenntnisse mit sich führt, die in ganz bestimmten Urteilen auszusprechen sind. Vor allem aber gilt es klar im Auge zu behalten, welches der genuin reformatorische, von Luther im heißen Gewissenskampfe errungene Glaubensbegriff ist. Die evangelische Theologie hat die Aufgabe, ihn der evangelischen Gemeinde rein erhalten zu helfen und von ihm aus auch die Konsequenzen zu ziehen, die von dem Reformator selbst noch nicht in voller Schärfe und Reinheit gezogen worden sind, weil auch seine theologische Erkenntnis „in Rinden wuchs“ (Harnack).

Hält man sich gegenwärtig, wie Luther an verschiedenen Stellen es verstanden hat, den Gegensatz beider Glaubensbegriffe, die er dann wieder mit einem „nicht nur — sondern auch“ verbindet, zu präzisieren, dann wird man um die Antwort auf die Frage Ritschls, F. i. S. 66, ob man sich nach der Anweisung Luthers, welche mit jenem „nicht nur — sondern auch“ tatsächlich beide Formen des Glaubens seinen Anhängern zugleich zumutet, richten könne, nicht verlegen sein. Es handelt sich nämlich dabei tatsächlich nicht etwa um ein Nacheinander, wie es auch bei Ritschl a. a. O. in den vorangehenden Sätzen scheinen könnte, als ob man zuerst den Glaubensartikeln zustimmen, und danach im Vertrauen auf Gott und Christus die Gottheit Christi — für welche zuerst den Laien ungenaue Formeln zugelassen waren — feststellen sollte, sondern, wie Ritschl S. 67 richtig ausführt, beide Formen des Glaubens sollen zu gleicher Zeit und in Beziehung auf dasselbe Objekt geübt werden. Das ist ebenso unmöglich, wie wir es bei Thomas von Aquino, vgl. F. i. I, S. 104 ff., für psychologisch undenkbar erklären mußten, daß derjenige, welcher das für Thomas zu den *praeambula fidei* gehörige Dasein Gottes aus Vernunftgründen erkannt hat, noch die Zumutung auf sich nehmen könne, es außerdem noch zu glauben. Hatte Thomas in dem Glauben eine Funktion des Verstandes gesehen, welche aber wegen der Undeutlichkeit der Glaubensgegenstände nur als eine unvollkommene Abart des Wissens aufgefaßt werden kann und deshalb der Unterstützung durch den freien Willen bedarf, um zur Zustimmung zu ihrem Objekte zu gelangen, so

hat nun Luther sowohl in seinem genuin-reformatorischen Glaubensbegriffe wie in dem, welchen er in jenen Predigten zur „Auslegung des andern Artikels“ von 1533 und in der Trinitatispredigt von 1535, vgl. oben S. 32 ff., besonders scharf ausgeprägt hat und welcher den unverständenen und unverständlichen Glaubenssätzen gegenüber das sacrificium intellectus fordert, die leitende Stellung dem Willen zugeschrieben. Damit ist allerdings ein Gegensatz zwischen Wissen und Glauben, welchen die mittelalterliche Theologie nicht zu eruieren vermocht hatte, in zwei verschiedenen Formulierungen gefunden. Ritschl fordert mit Recht, daß ein solcher Gegensatz herausgestellt werden mußte, wenn sich eine Reform der Religion und der Theologie als einen berechtigten Fortschritt ausweisen sollte, a. a. O. S. 67. Aber der von Luther in jenen Predigten von 1533 und 1535 entwickelte Glaubensbegriff, nach welchem der Wille den Verstand zwingt, unverständlichen Glaubenssätzen wegen der Autorität der Offenbarung zuzustimmen, wurde uns schon darum verdächtig, weil wir hierin eine Vorwegnahme eines Bellarminischen Gedankens erkennen mußten, welcher sich dann in der jesuitischen Theologie kräftig durchgesetzt und fortgepflanzt hat, vgl. oben S. 35. Sodann aber ist, wie Ritschl a. a. O. S. 67 f. ausführt, ein solcher Wille, welcher den Verstand zu seiner eigenen Selbstpreisgabe nötigt, nur ein formaler Wille, also Willkür. „Der Erfolg seiner Wirkung auf den Verstand ist überhaupt nur Schein, und die darauf gerichtete Vorschrift leitet zur Hypokrisie, d. h. Schauspielerei an. Denn wer sich zwingt, mit dem Verstande unverständlichen Sätzen zuzustimmen, tut nur so, als ob er im Sinne des Mittelalters mit dem Verstande etwas glaubte.“ Endlich würde die Autorität der Offenbarung, derentwegen der Verstand unverständlichen Glaubenssätzen zustimmen soll, doch erst wieder durch ein vorausgehendes Glaubensurteil festgestellt werden müssen; vgl. F. i. I, S. 390 f. Und wo bleibt bei diesem Glaubensbegriffe das Vertrauen, mit dem man es auf Gott im Leben und Sterben wagt, und das nach jenem Worte Luthers in der „Kurzen Form“ allein einen Christenmenschen macht? Macht man mit diesem Worte wirklich Ernst, dann hat das vom Willen aufgenötigte sacrificium intellectus gegenüber unverständlichen Glaubenssätzen in der christlichen Religion überhaupt keinen Wert, und man muß

es ablehnen, mag Luther es auch für möglich gehalten haben, diese Entgegensetzung des Glaubens gegen das Wissen zugleich mit der andern auszuüben; vgl. Ritschl, F. i. S. 68f. Ritschl weist nachdrücklich darauf hin, daß es, nachdem diese Ansicht der Schlüssel des jesuitischen Christentums geworden ist, unmöglich ist, zugleich Jesuit und Lutheraner zu sein. Wer aber als Lutheraner trotzdem den jesuitischen Glaubensbegriff festhalte, der werde entweder bei der Übung des *sacrificium intellectus* gegen die Glaubensartikel des richtigen, erhebenden Vertrauens gegen Gott entbehren, oder er werde abwechselnd bald auf den einen, bald auf den andern Glauben gestimmt sein, in jedem Falle aber selbst nicht wissen, daß er sich in diesem Wechsel bewege. Eine solche in sich unklare und gebrochene Persönlichkeit könne selbstverständlich auch nicht als religiöser Mustermensch gelten.

Halten wir uns an denjenigen Glaubensbegriff Luthers, der sich uns nicht bloß als eine Veränderung resp. Verschärfung des überlieferten scholastischen, sondern als der spezifisch reformatorische ergab, so gewinnen wir einen Gegensatz von Glauben und Wissen, der uns restlos zu befriedigen vermag. Sehen wir bei den Aussagen Luthers über die Beteiligung der drei psychischen Grundfunktionen am Zustandekommen dieses Glaubens von allem ab, was an die beiden andern Glaubensbegriffe, den thomistischen und den Bellarminischen, erinnert, so empfangen wir von ihm selbst die trefflichste Belehrung über jenen Gegensatz. Luther ist nicht müde geworden, immer aufs neue zu betonen, daß der wahre Glaube Sache des Herzens sein müsse. Aber was ist unter „Herz“ zu verstehen? Op. ex. 19, 113 führt er aus, daß alles, was im Lateinischen als „*anima, intellectus, voluntas, affectus*“ unterschieden werde, im Deutschen mit dem Worte „Herz“ wiedergegeben werde. Damit sind wir nun freilich nicht viel gefördert. Dagegen ist es bedeutungsvoll, wenn er in der Schrift „Von beiderlei Gestalt des Sakraments“ (1522; E. A. 28, 298) sagt: „Du mußt bei dir selbst im Gewissen fühlen Christum selbst und unweglich empfinden, daß er Gottes Wort sei.“ Es ist nämlich durchaus verständlich, daß das Evangelium als die frohe Botschaft von der Gnade Gottes in Christus zunächst auf unser Gefühl einwirkt. Das Gefühl der Freude, welches die Frohbotschaft in der Seele auslöst, führt

aber zugleich ein Werturteil über den Gott und Christus mit sich, der mir diese Gnade offenbart. Von diesem Werte Gottes und Christi bestimmt, setze ich in einem nicht bloß formalen, sondern in sich begründeten Willensakte mein Vertrauen auf diesen Gott und diesen Christus, um in diesem Vertrauen meiner Seligkeit und der göttlichen Hilfe in allen Lebenslagen gewiß zu sein. Dieser Wille „lenkt nun auch den Verstand dahin, in den Merkmalen, unter denen Christus der Offenbarungsträger in der Geschichte ist, die Abzweckung auf die Vergebung der Sünden und auf die Herstellung des christlichen Lebens zu erkennen,“ Ritschl, F. i. S. 68. Es entspricht diesen Ausführungen, wenn Luther in seinen Tischreden (E. A. 58, 379) sagt: „Glaube ist nicht eine Qualitas, wie man in der Schule davon redet, sondern eine Gabe Gottes für sich und nicht (allein) eine Erkenntnis und Wissenschaft, sondern (auch) ein Assensus oder Zufall des Willens, daß das Herz gewiß dafür hält, es sei also, wie ihm das Wort Gottes anbeut und sagt, Jesus sei allein der Welt Heiland, um welches willen uns Gott gnädig ist und uns zu seinen Kindern und Erben annehme aus lauter Gnade und Barmherzigkeit, ohn all unser Verdienst und Würdigkeit. Welchen die Teufel nicht haben, (wie sie auch nicht alle Artikel des Glaubens glauben)¹.“ In der gleichen Richtung liegt eine Äußerung in einer Disputation (Drews, a. a. O. 738), daß die Finsternis aus der „mens“ ausgetrieben werden müsse, „ut possit assentiri“; dann folge „voluntas assentiens promissioni.“ Und in diesem Sinne ist der Glaube für Luther im Gegensatze zu der notitia und den Spekulationen des Teufels eine „virtus apprehensiva“, indem er sich die Wohltat Christi aneignet (Drews, a. a. O. 812). Auf Grund dieser Stellen erklärt denn auch Köstlin, L.'s Theol. ² II, 182, daß der Glaube für den Reformator wesentlich Sache des Willens ist. Um eine Willensbewegung und einen Willensakt handle es sich bei ihm wesentlich bei der vertrauensvollen Zustimmung zu der ihm sich bezeugenden Wahrheit, die ein hartnäckiger Sünder eben nicht zugeben wolle, und bei seinem Ergreifen der hier ihm dargebotenen Gnade, um ganz auf sie sich zu stützen. Freilich macht die hier von Köstlin vorgenommene

¹) Die in diesem Zitate in Klammern gesetzten Worte weisen darauf hin, daß Luther auch hier wieder den andern Glaubensbegriff mit hereinzieht.

Zweiteilung: vertrauensvolle Zustimmung zu der sich bezeugenden Wahrheit und Ergreifen der sich anbietenden Gnade, sofort wieder den bedenklichen Eindruck, als sei für ihn die sich bezeugende Wahrheit doch wieder etwas anderes, als die sich anbietende Gnade, und als wollte er in den ersteren Begriff wieder eine Summe menschlich formulierter Glaubenssätze hineinpraktizieren, — zumal kurz zuvor davon die Rede ist, daß das Objekt des Glaubens in seiner Objektivität und Realität auch intellektuell erkannt sein müsse. Dann wäre der Glaube keineswegs wesentlich Sache des Willens. Andererseits gibt Köstlin a. a. O. doch wieder zu, daß es sich hier um einen intellectus handle, der wahrhaft Sache des Herzens sei. Nun hat zwar auch Luther im Gr. Galater-Kommentar (2, 313f.) einmal sogar den Glauben dem Intellekt, die Hoffnung dem Willen zugewiesen, wenn er auch zugleich die Untrennbarkeit beider behauptet. Er sagt jedoch weiter: „Quando fide in verbum dei edoctus apprehendo Christum et tota fiducia cordis, quod tamen sine voluntate fieri non potest, credo in eum, hac notitia justus sum.“ Dieser Satz ist im Rahmen der Lutherschen Gesamtanschauung nur dann verständlich, wenn das charakteristische Merkmal dieses religiösen Erkennens die Wertbestimmung ist, die es seinem Objekte beilegt. Gewiß hat Luther den Ausdruck „Werturteil“ weder erfunden noch gebraucht. Trotzdem bleibt es Tatsache, was Ritschl, F. i. S. 68, sagt, daß der allgemeine Sinn des von Luther neu entdeckten Glaubensbegriffes der ist, daß das Glauben sich in Werturteilen bewegt. Es darf an dieser Stelle nochmals auf das Wort in „Decem praecepta“, vgl. oben S. 6, verwiesen werden: „Ubi audis, quis pro te passus est, et credis, jam oritur fiducia in eum et amor dulcis — — et oritur aestimatio solius Christi ut rei necessariae vehementer“ etc. Wie könnte hier das Wort „aestimatio“ treffender als mit „Wertbeurteilung“ übersetzt werden? Vor allem aber haben wir hier nochmals auf jene Sätze von fundamentaler Bedeutung zu rekurreren, welche sich in Luthers Erklärung zum 1. Gebot im Gr. Katechismus finden, vgl. oben S. 24: „Quid est habere deum aut quid est deus? Responsio: Deus est et vocatur, de cujus bonitate et potentia omnia bona certo tibi pollicearis, et ad quem quibuslibet adversis rebus atque periculis ingruentibus confugas, ut deum habere nihil aliud sit, quam illi ex toto

corde fidere et credere; quemadmodum saepenumero a me dictum est, quod sola cordis fiducia deum pariter atque idolum faciat et constituat. Quodsi fides et fiducia recta et sincera est, deum rectum habebis; contra si falsa fuerit et mendax fiducia, etiam deum tuum falsum et mendacem esse necesse est. Siquidem haec duo, fides et deus, una copula conjungenda sunt.“ Es ist unleugbar, daß Luther hier für die beiden Fragen: Was heißt einen Gott haben? und Was ist Gott? nur eine Antwort hat. Gott haben und wissen, was er ist, fällt also für ihn in eins zusammen. Es ist ebenso unleugbar, daß Luther hier die Frage: Was ist Gott? nicht mit einer auf dem Wege theoretischer Erkenntnis gewonnenen Definition beantwortet. Er sagt nicht: Gott ist das Absolute, Gott ist die absolute Persönlichkeit oder dergl. Er bestimmt den Glauben nicht als ein allgemeines Erkennen, sondern lediglich als Vertrauen. Man beachte wohl, wie die Termini „fides“ und „fiducia“ durchaus promiscue gebraucht werden. Das rückhaltlose Vertrauen „ex toto corde“ ist durch den Wert desjenigen bestimmt, der ihm kraft seiner Güte und Macht alles Gute zu geben und gegenüber allem Unglück und allen Gefahren eine überlegene Position in der Welt zu sichern vermag. Wer dem Menschen diese Garantie zu leisten imstande ist, der erweist sich ihm als sein Gott. „Außerhalb dieses Werturteils findet also überhaupt keine Erkenntnis Gottes statt, welche dieses Inhaltes wert wäre,“ Ritschl, R. u. V. III^a, 202. Nicht theoretisches Erkennen und Gott, sondern Vertrauen und Gott sind die zwei, die mit einem Bande zu verknüpfen sind, die beiden Korrelatbegriffe, welche sich gegenseitig erklären. Was Gott ist, also sein Wesen, erkennt man nur an dem Werte, den er für uns hat, und der unser alles überbietendes Vertrauen auf ihn begründet. „Ein Urteil über Gott, das nicht durch das vollkommene Vertrauen auf ihn getragen wird, hat keinen Erkenntniswert, und halbe Erkenntnis ist nicht Erkenntnis, welche diesen Namen verdienen würde“, Ritschl, R. u. V. I^a, 219. Es ist also nach Luther falsch, erst auf dem Wege rein theoretischer, „uninteressierter“ Erkenntnis das Wesen Gottes bestimmen zu wollen, um hinterher an diese Bestimmung Aussagen über den Wert, den dieser Gott für uns hat, anzuhängen. „Allein das Vertrauen des Herzens macht den Gott, d. h. stellt sein Wesen fest. Ist der Glaube, d. h. das Vertrauen wahr und aufrichtig, so wirst du den rechten

Gott haben.“ Wer auf einem anderen Wege zur Erkenntnis des Wesens Gottes gelangen will, der trifft — so führt Luther an anderen Stellen aus (vgl. Herm. Schultz, Luthers Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmatischen Aussagen über Gott, Ztschr. f. K.-Gesch. IV, 77 — 104) — auf einen unberechenbaren, unbegreiflichen, unheimlichen Willen. Diese Gotteserkenntnis bringt dem Menschen aber so wenig seine Seligkeit, daß sie vielmehr in Verachtung und Haß gegen Gott ausschlagen kann, vgl. Ritschl, R. u. V. I², 219 f., III², 6. Damit ist allen Versuchen, nach der Methode der sog. natürlichen Theologie eine richtige Gotteserkenntnis zu gewinnen, das Urteil gesprochen.

Nun könnte es ja allerdings nach dem Wortlaut jener Stelle im Gr. Katechismus so scheinen, als antwortete Luther die religiöse Erkenntnis der subjektiven Willkür aus. Zumal wenn er noch hinzufügt: „*Jam in quacunq̃ue re animi tui fiduciam et cor fixum habueris, haec haud dubie deus tuus est*“, könnte man versucht sein, hierin eine Antezipation des bekannten Goetheschen Diktums zu finden: „Wie einer ist, so ist sein Gott; darum ward Gott so oft zu Spott“ (Zahme Xenien IV). Indessen hat Ritschl, R. u. V. III², 203, die Unrichtigkeit einer derartigen Auslegung schon mit dem Hinweise darauf genügend nachgewiesen, daß Luther, indem er zwei Arten des Glaubens, den aufrichtigen und den mit Täuschung behafteten, unterscheidet, die religiöse Gotteserkenntnis eben nicht auf willkürliche Stimmung des Subjekts hinausführen will. Es ist eine durchaus zutreffende Bemerkung von O. Ritschl, Über Werturteile, S. 20; vgl. oben S. 24, daß rechter Glaube und rechter Gott zunächst eine Gleichung mit zwei unbekannten Größen sind. Den rechten Glauben definierte Luther nun als das durch ein Werturteil bestimmte höchste Vertrauen des ganzen Herzens auf den, der dem Menschen seine Stellung in der Welt gewährleistet. Aber es kommt nicht minder auf das Objekt an, dem dieses höchste Vertrauen entgegengebracht wird. In der weiteren Erklärung des ersten Gebotes nennt Luther als solche Objekte, auf welche Menschen ihr höchstes Vertrauen setzen: Geld, Gut, Kunst, Klugheit, Gewalt, Gunst, Freundschaft und Ehre. Aber diese vergänglichen Dinge rechtfertigen das Vertrauen nicht, das durch sie eine gefestigte Position in der Welt gewinnen will, ebensowenig wie die unter dem Papsttum ver-

ehrten Heiligen oder die Götter des Heidentums. Indem Luther hierbei ausdrücklich konstatiert: „Ita gentilium quoque opinione deum habere nihil aliud est quam fidere et credere. In hoc tamen errant et falluntur, quod eorum fiducia falsa et mendax est, neque enim ad deum verum recta tendit aut ordinata est, extra quem pro certo constat nullum alium deum esse neque in coelo neque in terra. Quocirca gentes plane suam propriam et effectam persuasionem seu opinionem et somnium, quod de deo conceperunt, pro idolo sibimet constituunt, spemque suam prorsus in mere nihilo habent repositam,“ — so ergibt sich, daß echter und aufrichtiger Glaube nur an die echte und vollständige Offenbarung Gottes sich anschließen kann. Diese Offenbarung ist nun aber für Luther in Christus gegeben. Die „bonitas et potentia“ Gottes, von welcher die Erklärung im Gr. Katechismus redet, ist in seinem Leben und Wirken in die Erscheinung getreten, vgl. die Belegstellen bei H. Schultz, a. a. O. und „Lehre von der Gottheit Christi“, 1881, S. 198 ff. Und zwar nur in Christus und seinem Worte will Gott sich finden lassen. Wer ihn außerhalb Christi sucht, verunehrt ihn und treibt Idololatrie. Es ist also ein vom Ziele abführendes Unternehmen, wenn man das Wesen Gottes durch Vernunftschlüsse und metaphysische Spekulationen feststellen wollte. Hier gilt es noch immer an Luthers bekannte Erklärung zu Joh. 17, 3 zu erinnern: „Merke, wie Christus in diesem Spruche seine und des Vaters Erkenntnis in einander flicht und bindet, also daß man allein durch und in Christo den Vater erkennt. Denn das habe ich oft gesagt und sage es noch immer, daß man auch, wenn ich nun tot bin, daran gedenke und sich hüte vor allen Lehrern, als die der Teufel reitet und führet, die oben am höchsten anfangen zu lehren und predigen von Gott, bloß und abgesondert von Christo“ (Walch VIII, 697). Vgl. auch Op. ex. lat. 23, 399 ff.: „Non ascendendum est ad majestatis divinae inquisitionem, antequam infantulum hunc bene comprehenderimus, sed ascendendum est in coelum illa scala, quae nobis proposita est, his gradibus utendum, quos deus ad eum ascensum paravit et applicavit. Noluit filius dei videri et inveniri in coelo. Atque ideo descendit e coelis ad haec infima venitque ad nos in carnem nostram et posuit se in gremium matris, in praesepe et in crucem. Hanc scalam posuit in terris, qua ad deum

ascenderemus. Haec via ingredienda est. Si hac via relictā et sine hac scala de majestatis divinae gloria speculari tentaverimus, specularis mirabiliter super te, sed tuo maximo damno. — Cum senseris tibi placere filium, cum delectaris in eo, quod tibi parvulus factus est, cum amare eum coeperis, tunc confide et certo statue, te esse de numero justorum et quem pater traxerit non tractu metaphysico per revelationes et visiones.“

Die Macht der Liebe, welche sich in dem geschichtlichen Christus wirksam erweist, ruft allein das Werturteil hervor, daß hier eine „bonitas et potentia“ sich offenbart, welche dem Menschen eine unerschütterliche Position in der Welt zu sichern vermag. „In diesem Erkenntnisgrunde also wird Gott als der Heilswille, als die Liebe begriffen, natürlich nur von demjenigen, der an Christus glaubt, und durch ihn, nach seinem Maße auf Gott vertraut“, Ritschl, R. u. V. I², 219. Indem ich also auf Christus mein begründetes Vertrauen setze, habe ich in ihm Gott.

Ist der Glaube somit nach Luther nicht ein Fürwahrhalten geoffenbarter Sätze, sondern höchstes, alles überbietendes Vertrauen, und stehen dieser Glaubensbegriff und der Gottesbegriff zu einander in notwendiger Korrelation, so daß man sogar ein trügerisches Idol durch Entgegenbringung dieses höchsten Vertrauens zu seinem Gott macht, so ist auch das höchste Vertrauen, welches ich Christus entgegenbringe, die Anerkennung seiner Gottheit. Auch die Gottheit Christi tritt also als ein Werturteil auf, vgl. Ritschl, R. u. V. III², 370. Man erinnere sich an die Stelle in der „Kurzen Form“, vgl. oben S. 9: „Die Gottheit Jesu Christi wird damit bekannt, daß wir in ihn gleichwie in den Vater glauben. Und den Glauben soll man niemand geben, denn allein Gott“, und an jene in den Torgauer Predigten, vgl. oben S. 36: „Zu wem ich sagen soll: ich glaube und setze mein Vertrauen und des Herzens Zuversicht auf dich, der muß mein Gott sein, sintemal des Menschen Herz auf nichts trauen und bauen soll, denn allein auf Gott Solches lehrt die Vernunft selbst und die Schrift bestätigt es, daß Glaube oder Trauen des Herzens keinem Menschen widerfahren soll und niemandem gehört ohne dem wahrhaftigen Gott.“ Es ist hierbei in hohem Maße bedeutsam, daß Luther, entgegen seinen sonstigen Äußerungen über den Unwert der Vernunft, es an dieser

Stelle auch der Vernunft entsprechend findet, im Vertrauen auf Christus dessen Gottheit anzuerkennen. Freilich, wenn Ritschl, F. i. S. 70, das Recht Luthers zu dieser Behauptung damit begründet: „denn indem man erkennt, daß die Religion überall in direkten Werturteilen verläuft, sichert man ihr ihre Eigentümlichkeit im geistigen Leben“, so müssen wir ihm entgegenhalten, daß dieser Erkenntnisgrund für die Anerkennung der Gottheit Christi für Luther jedenfalls nicht in Betracht gekommen ist, da er den Ausdruck „Werturteil“ weder gebildet hat, noch anwendet. Für Luthers Urteil ist vielmehr der Realgrund entscheidend, daß höchstes Vertrauen keinem Menschen widerfahren dürfe, weil kein Mensch, als selbst in den Weltzusammenhang hinein gehörig, einem anderen eine der Welt überlegene Position garantieren kann. Vermag Christus dies, so daß er also unser absolutes Vertrauen auf sich zieht, so wird er eben hierdurch als Gott erwiesen.

Hiernach handelt es sich somit auch bei Christus nicht darum, daß man sein Wesen erst vermittelt irgend einer Methode theoretischer Erkenntnis feststellen müßte, um daran wieder die Aussagen über seinen Wert für uns anzuknüpfen, sondern in seinem Werte für uns erkennen wir sein Wesen. Das religiöse Werturteil über ihn begründet nun aber der Gr. Katechismus, wie wir sahen, vgl. S. 26, damit, daß er uns vom Teufel zu Gott, vom Tode zum Leben, von Sünde zur Gerechtigkeit gebracht hat und dabei erhält, daß er uns gewonnen und zu seiner Herrschaft gebracht hat. Es haftet also daran, daß er uns von der Sünde erlöst, uns damit zu seinem Eigentum und sich zu unserem Herrn gemacht hat. Ist aber nach Luther das Wort „glauben“ in allen drei Artikeln des Symbolums im Sinne von „vertrauen“ zu fassen, so können auch die prädikativen Aussagen über Christus, welche seinen geschichtlichen Lebensgang beschreiben, nicht mehr als Objekte eines verstandesmäßigen Fürwahrhaltens in Betracht kommen. Denn als rein objektive, biographische Notizen würden sie in keiner Weise ein Vertrauen auf Christus begründen. Daher hat Luther in der „Kurzen Form“ zu jeder dieser prädikativen Aussagen die Worte „mir zu gute“ hinzugesetzt. Damit sind die objektiven Aussagen in Werturteile verändert. In gleicher Weise betont er im Gr. Katechismus, daß die Stücke, so nach einander in diesem (2.) Artikel folgen,

nichts anders tun, denn daß sie solche Erlösung erklären und ausdrücken, wie und wodurch sie geschehen sei, das ist, was ihm gestanden, und was er daran gewendet und gewaget hat, daß er uns gewönne und zu seiner Herrschaft brächte, denn er für sich der keines getan noch bedurft hat. Es soll der Vollständigkeit wegen auch hier noch einmal erwähnt sein, daß Luther daneben die dogmatischen Formeln der alten Christologie beibehalten hat. Aber man müßte sich gegen den klaren Wortlaut dieser Ausführungen Luthers selbst die Augen verbinden, wenn man leugnen wollte, daß hier tatsächlich der Christologie neue Bahnen gewiesen sind, vgl. Loofs, Ltfdn. d. Dog.-Gesch. § 64, 2c. Und es wird nicht unzweckmäßig sein, immer wieder darauf hinzuweisen, daß der Gr. Katechismus, welcher den Weg zu dieser neuen, rein religiösen Auffassung der Erkenntnis Gottes und Christi darbietet, auch zu den symbolischen Schriften der lutherischen Kirche gehört. Wenn Luther immer wieder erklärt: „Es ist nicht genug, daß einer glaubt, es sei Gott, Christus habe gelitten, u. dgl., sondern er muß festiglich glauben, daß Gott ihm zu der Seligkeit ein Gott sei, daß Christus für ihn gelitten habe, gestorben, gekreuzigt, auferstanden sei, daß er seine Sünde für ihn getragen habe“, E. A. 22, 136, so soll damit immer wieder gesagt sein, daß der rechte Glaube, d. h. das Vertrauen auf Christus und damit die Anerkennung seiner Gottheit auf der Wertschätzung seines Lebens und Leidens für unsere Erlösung beruht, indem gerade seine menschlichen Leistungen als Mittel zu dem Zweck in Betracht kommen, sich zu unserem Erlöser und damit zum Herrn seines Reiches zu machen.

Nun bemerkt Ritschl, F. i. S. 70, daß die Entdeckung Luthers, daß das religiöse Erkennen sich in direkten Werturteilen bewege, auch in unverkennbarer Beziehung auf den wichtigsten Faktor in der mittelalterlichen Lehre von der Erlösung durch Christus stehe. Thomas nämlich erprobe die Gottheit Christi, welche selbst zum Leiden nicht fähig ist, in dem genugtuenden Leiden des Menschen Christus daran, daß dieses den unendlichen Wert hat, welcher den Unwert der Sünde für das Urteil Gottes überwiegt. Und Duns bestimme das Verdienst Christi überhaupt danach, daß Gott dem freiwilligen Leiden Christi den Wert beilege, welcher den Unwert der Sünde für das Urteil Gottes überwiegt. In seiner

R. u. V. III³, 372 dagegen führt Ritschl aus, daß Luther, indem er die Gottheit Christi in seinen menschlichen Anstrengungen anschaulich und heilsmäßig wirksam aufzeige, sich gerade von dem in der abendländischen Theologie geübten Verfahren unterscheide. Denn die Gottheit komme bei Thomas nur als die sachliche Wertbestimmung des Verdienstes und der Genugtuung in Betracht zur Deckung des Unwertes der Sünde; bei Duns gar nicht. Diese letztere Darstellung ist zweifellos die richtige. Denn nach S. III, qu. 48, a. 2 ist das Leiden Christi genugtuend 1. wegen der Größe der Liebe, aus der er litt, 2. wegen des Wertes seines Lebens, welches er zur Genugtuung dahingab, „*quae erat vita dei et hominis*“, 3. wegen seiner Allgemeinheit und der Größe des auf sich genommenen Schmerzes. Sonach wird bei Thomas nicht die Gottheit Christi an dem unendlichen Werte seines Leidens erprobt, wie Ritschl, F. i. a. a. O., behauptete, sondern gerade umgekehrt wird der unendliche Wert seines Leidens daran erprobt, daß sein Leben das des Gottmenschen war, d. h. daß die göttliche Natur mit der menschlichen verbunden war. Während wir hier also einen Selbstwiderspruch Ritschl's konstatieren müssen, können wir ihm darin beipflichten, wenn er R. u. V. III³, 373 auf den Zusammenhang aufmerksam macht, der zwischen der Lehre des Thomas, daß das allein der menschlichen Natur zugeschriebene Leiden durch ihre Verbindung mit der göttlichen Natur seinen Wert, die Sünde zu kompensieren, erlange, und dem Unternehmen Luthers besteht, über der altkirchlichen Christologie, welche er nicht aufgibt, die Wertbestimmung des Werkes Christi als Ausdruck seiner Gottheit aufzurichten. Bei Duns aber kommt die göttliche Natur als Wertbestimmung des Leidens der menschlichen Natur als eines verdienstlichen überhaupt nicht in Betracht, obwohl er auch eine ausführliche Zweinaturenlehre bietet. Das von Christus durch das Leiden seiner endlichen Natur erworbene Verdienst ist an sich ebenso endlich, wie die von Menschen getane Sünde. Sein Leiden hat überhaupt nur den Wert, auf den Gott es einschätzt, und es ist Gottes freie Willkür, wenn er es so hoch einschätzt, daß es zur Erteilung der *gratia prima* — denn nur diese hat Christus nach Duns verdient — ausreicht¹: „*Proinde si exquiras, quantum*

¹) Vgl. Seeberg, Die Theologie des Joh. Duns Scotus (1900), S. 276f.

valuerit Chi meritum secundum sufficientiam, valuit procul dubio, quantum fuit a deo acceptatum. Siquidem divina acceptatio est potissima causa et ratio omnis meriti Tantum ergo valuit Chi meritum sufficienter, quantum potuit et voluit ipsum trinitas acceptare. Verum tamen ex sua ratione formali et de condigno non potuit in infinitum seu pro infinitis acceptari, quia nec illud in se fuit formaliter infinitum“, Sent. III, dist. 19, qu. 1. An dem arbiträren Werte, den das Leiden Christi für Gott hat, erprobt sich aber auch für Duns nicht etwa die Gottheit Christi. Kommt doch diese bestimmte geschichtliche Persönlichkeit für ihn so wenig in Betracht, daß er erklärt, es hätte ebensogut ein Engel oder ein von der Erbsünde rein gebliebener, mit der höchsten Gnade ausgestatteter Mensch leiden können. Gerade im Gegensatz auch gegen Duns konstatiert daher Ritschl, R. u. V. III³, 372: „Luthers Aufstellungen in den Katechismen haben den Sinn, daß — unter Voraussetzung der kirchlichen Lehrformel — die Gottheit Christi gerade in seinen menschlichen Leistungen für die Gemeinde offenbar, anschaulich, verständlich ist und den Glauben nicht als das Fürwahrhalten einer unverständlichen Lehre, sondern als das persönliche Vertrauen um unseres Heils willen auf sich zieht.“ Gewiß betont Ritschl, F. i. S. 70, mit Recht, daß Luthers immer wieder ausgesprochener Satz, daß man Christi Gottheit in der Wertschätzung seines Lebens und Leidens für unsere Erlösung feststelle, zugleich der Erkenntnisgrund des Wertes ist, welchen Christus als Offenbarer seines Vaters auch für diesen selbst hat, daß also an jener unserer Wertschätzung Christi die Überzeugung von seiner Stellung zu seinem Vater überhaupt hängt, daß er nämlich denselben uns vollständig offenbart. Aber Duns liegt es doch fern, aus einer von uns gewonnenen Wertschätzung des Lebens und Leidens Christi einen Schluß auf den Wert zu machen, den Christus für Gott selbst hat. Zwar gesteht er zu: „NihiLOSECIUS si spectes suppositi merentis circumstantiam et dignitatem, habebat quandam extrinsecam rationem, propter quam de congruo in infinitum extensive, i. e. pro infinitis, potuit acceptari“, a. a. O. Aber ein „meritum de condigno“ hat Christus hiernach eben nicht erworben. Und die Wertbeurteilung seines Leidens durch Gott bleibt eine absolut willkürliche. Somit bedarf die Behauptung Ritschls, F. i.

S. 70, daß die Entdeckung Luthers, welche das religiöse Erkennen in direkten Werturteilen betrifft, in unverkennbarer Beziehung zu dem wichtigsten Faktor der mittelalterlichen Erlösungslehre stehe, stark der Einschränkung. Wohl bringt diese Lehre Werturteile in Ansatz, aber das geschieht bei Thomas, indem er Ungleichartiges addiert (zu der allein leidensfähigen menschlichen Natur den Wert der göttlichen), und bei Duns, indem er die Erlösungslehre durch Statuierung eines absolut willkürlichen Werturteils Gottes dem „innerlich notwendigen, tröstlichen Heilsglauben“ subtrahiert. Vgl. auch Harnack, Dog.-Gesch. III ^{1/2}, 459 ff.

Hält man sich gegenwärtig, daß die Offenbarung Gottes in Christus oder die Erlösung durch ihn uns zur Verehrung Gottes als unseres Vaters antreiben muß, wenn sie für uns als eine wirkliche, d. h. wirksame vorhanden sein soll, so wird man zu der Einsicht gelangen, daß religiöse Urteile nichts anderes sein können als direkte Werturteile, und zwar nicht nur die religiösen Urteile über das Leben und Leiden Christi, seine Gottheit und sein dementsprechendes Verhältnis zum Vater, sondern auch alle Folgerungen aus diesem Zusammenhange und seinen einzelnen Gliedern, vgl. Ritschl, F. i. S. 70f. Dieser Einsicht gibt auch Luther Ausdruck, wenn er in jenen Torgauer Predigten über den 2. Artikel (E. A. ² 19, 23) sagt: „Daß noch die Taufe, Kirche, Predigtamt und rechter Verstand von Christo etwa bleibt, das ist nicht menschliche Kraft und Vermögen, sondern ist lauter Gewalt dieses unseres Herrn, die er durch seine allmächtige Kraft selbst tun muß; und hierbei sehen wir abermal, daß solcher Herr nicht lauter Mensch, sondern selbst Gott ist.“ Neben der Forderung des *sacrificium intellectus* gegenüber der unverständlichen Formel, daß Christus mit dem Vater dasselbe göttliche Wesen hat und daß doch nur Ein Gott ist, hatte Luther in jenen Predigten die Gottheit Christi abermal dadurch bezeugt gefunden, daß wir ihm das höchste, nur Gott gebührende Vertrauen entgegenbringen sollen. Jetzt erklärt er, daß der Fortbestand von Taufe, Kirche, Predigtamt und rechtem Verständnis Christi nicht aus irgend einer menschlichen Machtwirkung heraus verständlich werde. Als von Menschen konstituierte Faktoren des gemeinschaftlichen Christentums würden auch sie in den Bereich des Vergänglichen hineinfallen. Ihre fortdauernde Gültigkeit kann darum

nur in einem Glaubensurteil festgestellt werden, „indem man ihren Wert als Organe des Herrn Christus anerkennt“, vgl. Ritschl, F. i. S. 68. Indem man aber anerkennt, daß Christus durch diese Organe die in ihm erfolgte Offenbarung Gottes wirksam erhält und die Fortdauer der sündenvergebenden Gnade Gottes, in deren Kraft er die Gemeinde gestiftet hat, verbürgt, daß also dieselbe Kraft, welche er an unsere Erlösung gesetzt hat, auch den Fortbestand seiner Gemeinde inmitten einer vergänglichen Welt garantiert, so hat man darin nach Luther „abermal“ einen Antrieb, diesem Christus jenes höchste Vertrauen entgegenzubringen, in welchem man seine Gottheit feststellt.

Wer diese in Luthers katechetischen Schriften und zum Teil in seinen Predigten niedergelegten Ausführungen vorurteilsfrei auf sich wirken läßt, wird Ritschl (F. i. S. 68) zustimmen müssen, daß in der von dem Reformator gemachten Entdeckung, daß das Glauben oder religiöse Erkennen in direkten, selbständigen Werturteilen besteht, der richtige Gegensatz gegen das Wissen oder Welterkennen in allen seinen möglichen Abstufungen erreicht ist, welches in theoretischen Urteilen verläuft. Diese selbständigen Werturteile bedürfen als solche also ebensowenig des Unterbaus theoretischer Erkenntnisurteile, durch welche zuvor das Wesen der Glaubensgegenstände angeblich festgestellt würde, noch können sie durch irgend welche theoretische Erkenntnisse in Frage gestellt oder annulliert werden. Da nun nach Luther diese Werturteile über Gott und Christus den Willen zum Vertrauen gegen Gott bestimmen und in dieser Willensform zum Ausdruck kommen, so werden alle, welche Wert darauf legen, als *γνησιολογθερανοί* zu gelten, das Recht ihres Anspruches danach zu bemessen haben, ob ihnen mit Luther in der „Kurzen Form“ dieses Vertrauen als der Glaube gilt, „der allein einen Christenmenschen macht.“

II. Teil : Zwingli.

Irgendwelche kritische Beurteilung der katholischen Lehre von der *fides implicita* ist bei Zwingli nicht aufzufinden gewesen. Auch Ritschl, F. i. S. 62f., begnügt sich mit dem Hinweise auf die „Schlußreden“ und einen Passus in deren „Auslegung“, um festzustellen, daß dort, ebenso wie bei Luther im Gr. Katechismus, Christus als der Erlöser und das Haupt der Gemeinde dargestellt, hier aber zugleich die Gottheit Christi im alten Sinne, wenn auch in derselben ungenauen Fassung, wie es bei Luther der Fall ist, ausdrücklich vorbehalten wird. Trotzdem wird es sich empfehlen, etwas näher auf den Glaubensbegriff Zwinglis einzugehen, zumal doch alles, was er zur Begründung der reformatorischen Position anführt, zugleich die nachdrückliche Ablehnung des katholischen Glaubensbegriffes ist.

Schon im „Architeles“ von 1522 (Opp. ed. Schuler u. Schulthess, III, 48) bezeichnet Zwingli es als seine Aufgabe: „Ego ab omni prorsus spe ullius creaturae quam maxime possum avoco ad unum verumque deum et Jesum, filium ejus unicum, dominum nostrum, in quem qui fidit, non morietur in aeternum. Induco nervis omnibus, ut veniam petant ab eo, qui peti etiam cupit ultro, quamquam peccemus, inquires Mt. 11, 28“ etc. Unter Zurückweisung des Augustinischen: „evangelio non crederem“ etc. erklärt er: „evangelium esse discite, ubi gratia sua deus hominem gratuito dignatur illustrare, ad se trahere, apud se consolari ac quietum reddere liberatum ab omni labe peccati“, III, 54. Zwar will er den vier ersten Konzilien ihre Bedeutung nicht absprechen; aber es wäre unförmlich, sie höher zu stellen als das Evangelium, III, 59. Wer die Heilsverkündigung, daß Christus seine Gemeinde durch sein Blut erworben hat, fest glaubt, der gehört zu dieser Gemeinde: „nam fides sola salutis causa est“, III, 70. Dementsprechend führt Zwingli in den als Bekenntnis muster-

gültigen¹ „Schlußsätzen“ von 1523 aus: „Summe des Evangeliums ist, daß unser Herr Christus Jesus, wahrer Gottessohn, uns den Willen seines himmlischen Vaters kundgetan und mit seiner Unschuld vom Tode erlöst und Gott versöhnt hat (2). Daher ist Christus der einzige Weg zur Seligkeit aller, die je waren, sind und werden (3). Denn er ist der Wegführer und Hauptmann, allem menschlichen Geschlecht von Gott verheißen und auch geleistet (6), daß er ein Heil und ewig Haupt sei allen Gläubigen, die sein Leichnam sind (7). Darum sollen alle Christenmenschen ihren höchsten Fleiß ankehren, daß das Evangelium Christi einig gepredigt werde allenthalben (14). Denn in dessen Glauben steht unser Heil, und Unglauben unsre Verdammnis, denn alle Wahrheit ist klar in ihm“ (15), vgl. Müller, Bekenntnisschft. d. ref. K. 1903, S. 2 f. Das in diesen Konklusionen niedergelegte Glaubensbekenntnis ist also rein religiös orientiert. Auch in dem „Kommentare“ dazu heißt es: „Die Summe des Evangeliums ist nirgends näher zusammengebracht, denn in Lk. 2, 10—11“ (I, 174). Der Glaube ist also Vertrauen: „Welcher glaubt und sicher vertraut in das Gut, das uns Gott aus Gnaden gegeben hat, daß es unser sei, das da ist der Sohn Gottes, der wird selig“ (I, 208). Die „Züricher Einleitung“ vom 17. Nov. 1523 übersetzt Joh. 5, 24: „Welcher in mich vertraut, der hat das ewige Leben.“ Wir sind auf Christum gelassen. Der Glaube ist nichts anders als ein Vereinbaren unser in Gott durch stete Zuversicht und Zulauf zu ihm, eine gewisse Zuversicht der Gnade Gottes (Müller, a. a. O. S. 13f. 20). Ebenso bezeichnet die Schrift „Über Dr. Balthasars Taufbüchlein“ von 1525 den Glauben als das Vertrauen, das ein jeder in seinem Herzen zu Gott hat, II, 1, 360. Vgl. ferner „De provid.“ (1530; IV, 121): „Fides ea lux et securitas animi (est), qua scit se agnoscere unum illum ac verum deum, unum illum salutem suam et copiae cornu esse; eundem quoque tam divitem esse, ut omnia possit et habeat; deinde tam benignum ac liberalem, ut volens det et dare gaudeat: in hoc enim tradidit filium suum nobis, ut opum illius fieremus participes“ und Expositio: „Fides ea vis animi (est) eaque firmitas ac certitudo, qua inconcusse fidit invisibili deo“ (IV, 44; vgl. auch die Deutung als „fiducia in deum“, IV, 55).

¹) Vgl. Ritschl, R. u. V. I², S. 168.

Ist der Glaube somit als ein unerschütterliches Vertrauen, als ein sicheres Ruhen in Gott Sache des Willens, des Herzens, so unterscheidet er sich deutlich von einem verstandesmäßigen Fürwahrhalten. In der schon zitierten Schrift über Dr. Balthasars Taufbüchlein von 1525 (II, 1, 362) erklärt Zwingli, Dr. Balthasar kenne den Unterschied zwischen „das glauben“ und „wie glauben“ nicht. In dem „*Commentarius de vera et falsa religione*“ vom gleichen Jahre wird davor gewarnt, die *fides salvifica* mit einer gewissen *credulitas* zu verwechseln: „*Considerandum est, quod fides in scripturis sacris varie accipitur, primum pro credulitate, deinde pro firmitudine, mox pro fiducia in deum, et de ista sola debet intelligi, quod fides salvum faciat. Qui vero jam non intelligunt fidem, spem et charitatem eandem rem esse, nempe hanc in deum fiduciam, multos nodos in scriptura cogentur inexplicitos praeterire. — — Nec quemquam moveat, si quando aliter de spe, quam fide dicatur: illic enim fides non accipitur pro fiducia in deum, sed aut pro qualibet credulitate, aut pro firmitudine, aut veritate*“ (III, 285). In seiner 1528 zu Bern über das Apostolikum gehaltenen Predigt betont er, wie Luther in der „Kurzen Form“ und im Gr. Katechismus, gleich in der Einleitung: „Da ich zum ersten bekenne und spreche: „Ich glaube“, da verstehe ich das Wort „Glaube“ für „Vertrauen“, wiewohl etliche Stücke in dem aufgezählten Glauben stehen, in denen „glauben“ für „Glauben geben“ genommen wird. Aber an diesem Orte wird „glauben“ für „vertrauen“ genommen“ II, 1, 203. Die strikte Unterscheidung beider Glaubensbegriffe wird sowohl der römischen Kirchenlehre wie der lutherischen Abendmahlslehre gegenüber nachdrücklich geltend gemacht. In dem gegen Joachim am Grüt gerichteten „*Subsidium de eucharistia*“ von 1525 hält er den Gegnern vor, sie wollten Joh. 6, 51 in dem Sinne verstehen: „Wer glaubt, daß dies Brot mein Fleisch ist, der wird leben in Ewigkeit.“ „*Quid audio? duae sunt ad vitam viae, una, qua Christo freti coelos adipiscuntur; altera, dum creditur panis iste caro Christi esse corporea.*“ Das hieße, die Worte samt ihrem Sinne verdrehen. Die Gegner müßten nämlich eigentlich einsetzen: „*Si quis crediderit ex hoc pane*“ etc.; und das sei eben ein Nonsens. Nicht als ob hier nicht „*manducare*“ oder „*edere*“ für „*credere*“ genommen werden dürfte: „*sed non debet pro isto modo credendi accipi, pro*

quo isti accipiunt. Invaluit usus, ut credere pro fidere accipiatur.“ Während nun Christus Joh. 6 lehrt, daß man alles Vertrauen und alle Hoffnung auf ihn setzen solle, haben die Übersetzer das griechische πιστεύειν beständig mit „credere“ übersetzt, obwohl es viel lebhafter klänge, wenn es hieße: „Qui fidit me, aut qui me fretus erit aut nixus.“ Also muß hier edere = credere = fidere genommen werden. Denn das ist die Speise der Seelen, durch die sie zum ewigen Leben erhalten werden, wenn sie auf Christus vertrauen. Die Gegner aber nehmen das Wort credere in seiner ursprünglichen Bedeutung = „sic putare“ oder „fidem habere, quatenus fides est opinio“, = „opinari, existimare“. Wenn sie demzufolge sagen: Wir glauben, d. h. wir meinen, daß das Brot das leibliche Fleisch Christi ist, was ist das anders als ein offenkundiger Paralogismus? Die auf Christus vertrauen, werden ewiges Leben haben, nicht die, welche fürwahrhalten, daß das Brot sein Fleisch sei. Denn dieser Meinung ist nirgends das Heil verheißen, III, 349f. — In gleicher Weise operiert er gegen Luther in der „Amica exegesis“ von 1527: „Vides hic, mi Luthere, ut non aliter varies fidei vocabulum atque Syngrammatistae. Nam si fidem hic capis generatim, puta pro fide christiana, jam fidei objectum est Christus, filius dei vivi. Super hanc petram enim aedificatur ecclesia. Si autem fidem capis pro opinione, qua putatur corpus Christi hic corporaliter edi: cur quaeso fidem appellas, quod opinio tantum est? Objectum enim fidei haec res est, cui fides unice, tuto atque salubriter nititur; corpus autem edere corporaliter aut naturaliter, non est tale, quo ad salutem unice nitamur. Nam alioqui essent duae ad salutem viae: una mors Chi, misericordiae dei pignus; altera corporalis manducatio,“ III, 515. Und indem er Luther selbst die Worte in den Mund legt: „Man muß glauben, daß hier der Leib Christi gegessen werde; nur die, welche glauben, essen“, apostrophiert er ihn nochmals: „Seht da, wie ihr die Worte „fidere“ und „credere“ vertauscht! Ist das nicht der Heilsglaube, wenn wir glauben, daß Jesus Christus Gottes Sohn ist und auf ihn vertrauen? Zu glauben aber, daß hier sein Leib gegessen oder sein Blut getrunken werde, wo in der Schrift ist das aufgestellt? Warum zieht ihr das Wort „glauben“ hierher? Welcher von den Aposteln hat jemals gesagt: Wir glauben, daß du dem Leibe nach gegessen wirst? Sagten nicht alle: Wir glauben,

daß du Christus bist, der Sohn des lebendigen Gottes?“ So erhebt Zwingli gegen die Gegner den Vorwurf: „vitiant naturale fidei ingenium, quod nihil est aliud nisi Cho dei filio fidere,“ III, 540, und, indem er hier mit der Deutung des Wortes credere in dem ausschließlichen Sinne von „vertrauen“ Ernst macht, hat er Luther gegenüber recht.

Der Glaube ist ferner ebensowenig ein Wissen um Dinge, die zwar nicht sinnenfällig, aber doch vorhanden sind. Gebraucht man zwar auch das Wort fides in diesem Sinne, so bleibt man doch dabei in dem Rahmen der Bedeutung von credulitas. „Haec cognitio (dei) in daemonibus et impiis hominibus quandoque fides appellatur“ (In ep. Jac. VI, 273). Wie das Wissen um das Dasein des unsichtbaren Gottes, wird auch die Überzeugung von dem Dasein von Engeln, Teufeln und körperlosen Seelen „fides“ genannt: „Vide, ut nunc variamus vocabulum fides —: nam nunc pro credulitate accipimus, non pro fiducia.“ Heilsglaube ist das aber nicht (Subs. de euch. III, 347). Der Heilsglaube geht nicht auf die unsichtbaren Dinge im allgemeinen, sondern auf solche nicht sinnenfällige, welche allein gehofft werden können; denn sonst hätte der Glaube nichts Beseligendes und Beruhigendes an sich. „Eae res, in quas speratur, non videntur, sed quamvis non videantur, certa tamen animi experientia adsunt in corde pii hominis.“ Engel, Teufel und körperlose Seelen sind aber nicht Objekte, auf welche man zu hoffen pflegt; daher beseligt es auch nicht, wenn man glaubt, dass es Engel oder Teufel gibt, a. a. O. S. 346 f. — Selbstverständlich kann dann der Heilsglaube auch nicht ein Wissen um Glaubenssätze sein: „Res enim est ac experimentum pietas, non sermo vel scientia.“ — — „Quae de fide in Chum — — dicturi sumus, non capient, qui fidem potius docti sunt quam experti“, De ver. et fals. rel. III, 202. „Neque enim ab hominum disceptatione pendet, sed in animis hominum tenacissime sedet. — Doctrina non est: nam doctissimos homines videmus rem saluberrimam ignorare.“ Daher preist Christus den Vater Mt. 11, 27, a. a. O. S. 130. Wenn Jakobus 2, 24 sagt: „Ihr seht also, dass der Mensch aus Werken gerechtfertigt wird, und nicht nur aus Glauben“, so hat er „Werke“ für „werktätigen Glauben“ genommen und unter Glaube per imitationem den toten und eitlen Glauben verstanden, mit dem sich zu seiner Zeit die meisten brüsteten, In ep. Jac. VI, 2, 275.

Das Objekt des Heilsglaubens ist, wie schon bemerkt, nichts Geschaffenes, Sichtbares, Sinnenfälliges. Der Glaube mag nicht leiden, daß man ihn auf eine Kreatur weise, II, 2, 201. „Omne tulit punctum, qui summo nititur bono. Non ergo fidem confirmare potest ulla creatura“, Brief an Joh. Haner vom 3. 12. 1526; VII, 568. Die Heiden und alle Gottlosen, welche auf die Kreatur vertrauen, müssen zugestehen, daß sie sich in ihrer fides oder opinio täuschen können. „Quicquid est creatura, non potest hujus inconcussae ac indubitatae virtutis, quae fides est, objectum ac fundamentum esse.“ Alles, was angefangen hat zu sein, war einmal nicht vorhanden. Als es aber nicht da war, wie hätte da jemand auf dieses noch nicht Vorhandene sein Vertrauen setzen können? (Expos. IV, 45.) Freilich, wie wir ebenfalls schon anführten, nicht alles Unsichtbare ist als solches schon Glaubensobjekt. Sonst müßte man ja auch das glauben, „das nie weder gstob noch gflog, denn dasselbig auch nit gesehen wird“, II, 2, 200. Sondern der Glaube als Vertrauen richtet sich nur auf solche Objekte, welche gehofft werden können. „Ea fide, quae in istas res habetur, quae sperari debent, felicibus jungimur; non qua credimus ea esse, quae sensibus negata sunt,“ Subs. de euch. III, 347. Ja, nur Gott ist im letzten Grunde das Objekt des Glaubens. „Solum ergo aeternum infinitum increatumque bonum verum est fidei fundamentum. — Deum esse oportet, quo infallibiliter fidendum sit,“ Expos. III, 45. „Falsa religio sive pietas est, ubi alio fiditur quam deo,“ De ver. et. f. rel. III, 179. In diesem Sinne wird nun auch Hebr. 11, 1 ausgelegt. In Subs. de euch. III, 346 erklärt Zwingli, daß unter „substantia eorum, quae speramus“ nicht nur eine Meinung, eine Ansicht, sondern eine res, eine im Menschen vorhandene Wesenhaftigkeit, ein „habitus mentis“, eine „constitutio mentis et summa“ zu verstehen sei, „quam homo habet ac sentit etiam habere in eas res, ad quas tendimus, in quas spes omnes dirigimus“. Die folgenden Worte: „argumentum eorum, quae non videntur“ sind eine Auslegung des Vorangehenden. Unter „argumentum“ ist nicht etwa eine objektive Zusammenfassung des Glaubensinhaltes zu verstehen, wie man die Inhaltsangabe eines Buches „argumentum“ nennt. Zwingli möchte lieber „experimentum“ sagen, denn es handelt sich um eine „certa experientia, quam homo clare apud se animadvertit. Manifestum experimentum est, quo homo experitur intra se,

quantam fiduciam habeat in ea, quae non videntur. Est ergo certa experientia, qua homo intra se infallibilem de deo et ad deum, in quem speratur, sententiam fiduciamque sentit.“ Daß unter den unsichtbaren Dingen, deren innere Erfahrung der Glaube ist, Gott zu verstehen ist, spricht auch die Schrift über Luthers Bekenntnis aus: „Der Glaube ist das Wesen, Sicherheit und Kraft der Seele, da sie in die unsichtbaren Dinge, d. h. in Gott ungezweifelt sich läßt als in die Dinge, zu denen sie sich einzig versieht, und die ihr einzig Heil geben mögen, II, 2, 199. In De prov. IV, 118 ff. wird Hebr. 11, 1 übersetzt: „Fides est essentia rerum sperandarum et evidētia rerum invisibilium.“ Und auch hier wird der Glaube beschrieben als „essentialis res animi, non frivola aut subventanea opinio aut mentio, quae nunc sic opinetur aut credat, modo vero aliter, ut quae incerta sit, sed firma animi atque essentialis fiducia, qua totus, quantuscunque est, fidit rebus sperandis, hoc est ei rei, in quam unam ac solam speratur.“ Der zweite Teil des Satzes wird ebenfalls wieder als Auslegung des ersten gefaßt. Insofern nämlich der Glaube evidētia ist, ist er offenbare, unbezweifelte, unerschütterte Gewißheit der Seele. Die Ausdrücke „res sperandae“ und „res invisibiles“ sind nichts anders als eine im Pluralis majestaticus gegebene Umschreibung für Gott, wie eine solche bei den Hebräern üblich ist.

Aber nicht nur Gott, sondern, wie schon aus verschiedenen, oben mitgeteilten Zitaten hervorging, auch Christus ist das Objekt, auf welches sich der Glaube als Heilsvertrauen richtet. Vgl. hierzu auch: „Qui Christo fidit, ei remittuntur peccata“, Expos. IV, 60; „fides in Christum“, De v. et f. rel. II, 202; „niti Christi gratia“, ibid. III, 245; „Christum pro dei filio suoque liberatore ac servatore sic et agnoscere et recipere, ut eo nitatur tanquam infallibili auctore ac datore salutis“, Expos. IV, 54. Dieser Jesus, wahrer Gottessohn, hat uns ja, wie Zwingli in den Schlußsätzen sagte, den Willen seines himmlischen Vaters kundgetan und uns mit seiner Unschuld vom Tode erlöst und Gott versöhnt. Gott hat seinen Sohn für uns menschliche Natur verordnet anzunehmen und für uns hinzugeben in den Tod, Züricher Einleitung, I, 549. Die Gläubigen haben an dem eingeborenen Sohne Gottes das unzweifelhafte Zeichen oder Pfand der göttlichen Barmherzigkeit, auf welche sie sich verlassen, De v. et f. rel., III, 250.

Gott konnte den Menschen nichts Größeres geben, als sich selbst. Der Sohn Gottes ist uns also zur Bestätigung der Barmherzigkeit, zum Pfande der Verzeihung, zur Bezahlung der göttlichen Rechtsforderung, zur Richtschnur des Lebens gegeben, Expos., IV, 48. Wer nun diesen Handel des Sohnes Gottes mit uns fest glaubt, sich auf die Fruchtbarkeit des Leidens Christi verläßt, der wird selig; Einleitung, I, 549. Denn das ist das Evangelium, daß uns in Christi Namen die Sünden vergeben werden, De v. et f. rel., III, 192; vgl. E. W. Mayer, Das christl. Gottvertrauen u. d. Glaube an Chr., 1899, S. 60f. Sofern sich uns also das göttliche Heil in Christus darbietet, ist das Gottvertrauen durch den Glauben an Christus bedingt. Mayer, a. a. O., hat vollkommen recht, daß hierauf schon die Redensarten hinweisen: „*niti misericordia et bonitate dei per Christum*“, „*fidere Deo per Christum*“, und noch deutlicher: „*Qui Christo fidunt, novi homines facti sunt. — Quum igitur per illuminationem coelestis gratiae mens deum agnoscit, jam novus homo factus est. Qui enim prius confidebat in sapientia sua, in operibus, opibus aut viribus, jam in solum deum sperat.*“ Dabei ist selbstverständlich zu beachten, daß dieses Vertrauen auf Christus ja immer zugleich als ein Vertrauen auf den Gott gedacht ist, der sich in diesem seinem Sohne uns darstellt. Damit löst sich aber auch die Schwierigkeit, welche Mayer an einer Stelle der Expositio, IV, 55, findet. Hier konstatiert Zwingli, daß die Symbole beim Abendmahl nur eine *fides historica* hervorrufen, wie dies auch sonst Feste, Siegeszeichen, Denkmäler und Statuen tun. Das Abendmahl schafft den Glauben, d. h. bezeichnet als gewiß, daß Christus geboren ist und gelitten hat, und zwar in gleicher Weise bei Gläubigen wie bei Ungläubigen. Aber daß er für uns gelitten hat, zeigt es nur den Frommen und Gläubigen an, welche der Geist das Geheimnis der göttlichen Güte erkennen gelehrt hat. Nur ein solcher nimmt Christum auf. Denn Vertrauen auf Gott gibt nur der hl. Geist. Mayer freilich will an dieser Stelle sogar die Anschauung finden, daß das Gottvertrauen die Voraussetzung für den Christusglauben sei. Davon ist keine Rede. Zwingli sagt vielmehr ganz deutlich: Wer durch den hl. Geist in Christus das Geheimnis der göttlichen bonitas — die er übrigens IV, 47 als *justitia* und *misericordia* differenziert — erkannt hat, der nimmt Christum auf.

d. h. der stellt im Vertrauen auf Gott fest, daß Christus für ihn gelitten habe.

Nun hat Loofs, *Ltfd. d. Dog.-Gesch.* § 67, 5, allerdings darauf aufmerksam gemacht, daß der Glaube für Zwingli doch nicht so ausschließlich das Vertrauen auf die sündenvergebende Gnade oder das Verdienst Christi sei, sondern oft nur ganz allgemein das „sich allein auf Gott verlassen und seinen Worten gänzlich ohne Schwanken vertrauen“, Von Erkießen und Freiheit der Speisen, I, 7; vgl.: „Fideles autem hoc uno fideles sunt, quod unum verum solum omnipotentem deum esse credunt eoque solo fidunt“, *De v. et f. rel.*, III, 157; „Fides —, qua homo credit omnem vocem a deo prolatam veram esse“, III, 170. Und in der Tat kennt Zwingli auch noch einen andern Weg zur Gewinnung des Gottvertrauens. In „*Quo pacto adolescentes formandi*“, IV, 150, will er zwar auch, daß die Jünglinge das Wort Christi hören, da der Glaube aus dem Hören kommt, und man soll dabei beten, daß Christus sie mit seinem heiligen Geiste anhauche, der allein gläubig machen kann. Aber Zwingli will sie doch auch durch die Betrachtung des Weltenbaus zum Glauben an Gottes Vorsehung bringen. Damit wird es zugleich verständlich, wie auch der Glaube des heiligsten Mannes Seneka, der ja auch „*de providentia*“ geschrieben, Zwingli als bewundernswürdig gilt, *De pecc. orig. decl.*, IV, 633. Dem entspricht es ferner, wenn Zwingli den Begriff Evangelium im Gegensatz zu seiner lutherischen Ausprägung verallgemeinert, indem er darunter alles begreift, „was von Gott den Menschen je ist kund getan, was sie berichtet und sicher gemacht des Willen Gottes“, I, 76. 209. Seine mehr humanistische Auffassung des Christentums tritt darin deutlich zutage.

Andererseits aber betont doch Zwingli immer wieder, daß man einzig und allein durch Christum zu Gott kommt, *De can. miss. epich.*, III, 97. Und dieser Glaube an das Wort des Heils ist „*dei illuminatio, dei operatio, dei donum, dei benignitas*“, ebend. III, 100. Nicht menschliche Kunst, Vernunft oder Erkenntnis vermag ihn hervorzurufen. Der Vater muß den Menschen durch seinen Geist innerlich ziehen und erleuchten, II, 21; III, 100; VI, 1, 348. Wer erleuchtet ist, der ist gläubig. Der Geist ist das Vertrauen auf Gott durch Christum, *In ep. ad. Rom.*, VI, 2, 103. „*Fides donum dei est, et spiritus dei excitat illam in cordibus nostris.*“ Wer sich

innerlich der Barmherzigkeit Gottes durch Christum gewiß findet so sehr, daß keine Kreatur ihn von diesem Vertrauen losreißen kann, der hat das Unterpand des Geistes. So ist der Glaube das sicherste Zeichen der Verbindung der Seele mit Gott, In ev. Matth., VI, 1, 348. — Aus dem eben Gesagten ergibt sich nun aber auch, daß das äußere Wort der Predigt oder der Schrift an sich nicht imstande ist, diesen Glauben hervorzurufen: „Nec dicere vult (Paulus), quod nemo credat aut salvus fiat, nisi audiat verbum externum“, In ep. ad Rom., VI, 2, 114. Das letztere ist wohl das gewöhnliche Mittel zur Berufung der Menschen (ebend.). Allein trotzdem es gegenwärtig überall gepredigt wird, und viele es hören und lesen, haben sie doch keinen Glauben, Adv. Hi. Ems. antibolon, III, 131 f. Zwingli faßt daher die Worte: „ergo fides ex auditu“, Röm. 10, 17 als eine zwischeneingeworfene Frage, VI, 2, 114. „Somit ist es offenbar, daß wir durch das Wort, welches der himmlische Vater in unsern Herzen predigt, wodurch er uns zugleich zu seinem Verständnis erleuchtet und zu seiner Befolgung zieht, gläubig werden. Die, welche dieses Wort gelernt haben, urteilen über das Wort, das in der Predigt erschallt und die Ohren trifft. Das Wort des Glaubens aber, welches im Geiste der Gläubigen seinen Sitz hat, wird von niemandem beurteilt, sondern beurteilt selbst das äußere Wort. Gewiß hat Gott angeordnet, daß dieses öffentlich vorgetragen werde; gleichwohl entsteht der Glaube nicht aus diesem äußeren Worte,“ Adv. Hi. Ems. antib., III, 132. — Der Vollständigkeit wegen muß hier hinzugefügt werden, daß Zwingli von der von ihm seit 1527 festgehaltenen Erwählungslehre aus den Satz: „der Glaube rechtfertigt“ nur, wenn man ihn als eine Synekdoche auffaßt, als zutreffend anerkennen kann. Denn (1) der göttliche Vorsatz, (2) die göttliche Bestimmung und (3) Berufung gehen ja der (4a) justificatio, welcher der (4b) Glaube korrelat ist, voran, und sie alle beseligern ja den Menschen. Sein Heil steht also schon bei Gott fest. Obwohl aber der Glaube somit erst an vierter Stelle steht, wird ihm trotzdem das Heil zugewiesen, weil er das sicherste Zeichen der ewigen Seligkeit ist. Wer Glauben hat, ist berufen; wer berufen ist, ist bestimmt; wer bestimmt ist, ist durch göttlichen Vorsatz auserwählt. Wer also Glauben hat, ist gerechtfertigt. Wer nicht glaubt, der ist von Gottes freier Erwählung zurückgewiesen, Elench. contra catabapt., III, 425—27.

Ist der Glaube mithin nach Zwingli das durch die Erleuchtung des hl. Geistes in den Erwählten hervorgerufene Vertrauen des Herzens auf die Barmherzigkeit des unsichtbaren Gottes in Christo, vor welchem alle Verzweiflung schwindet, und durch welches das Gewissen aufgerichtet und gestillt wird, In ev. Matth., VI, 1, 348, ja wird von ihm gegenüber dem äußeren, gehörten und gelesenen Worte die Erleuchtung durch den Geist „als den einzigen Motor des Glaubens“ zuweilen in einer Weise in den Vordergrund gestellt, die man enthusiastisch nennen könnte, wenn nicht andere Stellen wieder ein Korrektiv böten, indem sie den Wert der hl. Schrift als alleiniger Führerin und Lehrerin betonen, — so dürfte man am wenigsten erwarten, daß der Glaube, der nach Zwingli allein den unsichtbaren Gott zum Objekt haben kann, bei ihm doch wieder sein Objekt an dem äußeren Worte der Schrift oder einer kirchlichen Lehre haben sollte. Nichtsdestoweniger unterscheidet er in einem nach Bern gerichteten Briefe vom 9. Dez. 1529 (VIII, 380f.) von dem Herzensglauben die „fides, quam ecclesia habet“, die „fides absolute capta, nempe pro ipsa religione christiana“. Während jener Glaube, weil nur Gott allein bekannt, unkonstatierbar ist, ist dieser, als das Bekenntnis der christlichen Religionsgemeinschaft, von dem, der durch das äußere Zeichen der Taufe in sie aufgenommen zu werden wünscht, zu fordern möglich. Freilich wenn wir nach Beispielen für eine ausdrückliche Forderung dieses Glaubens suchen, ergibt sich uns, daß weit öfter Menschen durch das Bekenntnis ihrer Eltern, als durch ihr eigenes, der Kirche eingegliedert worden sind. So sind Isaak, Jakob, Johannes, ja Christus selbst und alle Beschnittenen ihr nur durch das Bekenntnis der Eltern auf äußerliche Weise eingereiht worden. Hiernach genügt zur Aufnahme in die sichtbare ecclesia durch die Taufe auch nach Zwingli ein impliciter Glaube, obwohl dieser Terminus selbst nicht gebraucht wird. Er genügt um so mehr, als man durch das äußere Zeichen der von Menschen erteilten Taufe eben nicht in die unsichtbare ecclesia, deren Glieder durch die göttliche Erwählung bestimmt sind, sondern nur in eine sichtbare Sodalität aufgenommen wird, und andererseits auch das äußerliche Glaubensbekenntnis Erwachsener Heuchelei sein kann. Gewißheit bezüglich ihres Glaubens haben wir nur bei den kleinen Kindern, denn sie können noch nichts wider das Ge-

setz tun und auch noch nicht heucheln. Freilich können sie die christliche Religion auch noch nicht selbst bekennen, sondern nur durch andre. Die Katabaptisten, welche hiergegen polemisieren, überlegen nicht, daß Jesus bei der Heilung des Gichtbrüchigen (Mt. 9) auf den Glauben derer, die ihn herbeitrugen, Rücksicht nahm, und sehen nicht, „fides absolute hic accipi pro ipsa religione, non pro cujusque fide privata“. Das äußerliche Bekenntnis zur christlichen Religion (= fides ecclesiae) ist also, wie wir nochmals feststellen, bei der Kindertaufe auch für Zwingli in dem Glaubensbekenntnisse der Eltern impliciert; vgl. auch Ad German. princ. de convit. Eccii, IV, 32: „in baptismo infantium satis est fides parentum aut, si illa quoque fallit, fides ecclesiae.“

In ähnlicher Weise, wie Zwingli hier von einer „fides absolute capta“ = „fides ecclesiae“ = „religio christiana“ redet, schreibt er an Balthasar Hubmeier (II, 1, 360), daß der Glaube, um den es sich bei der Taufe handelt, die Summe des ganzen Bundes sei, den wir Armen mit Gott haben. In diesem Sinne will er mit seinem Gegner die Taufe ein öffentliches Zeugnis des Glaubens nennen; aber keineswegs soll das Wort Glaube hier für das Vertrauen genommen werden, das ein jeder zu Gott hat, wiewohl dieses Vertrauen zu Gott nach Inhalt des Testamentes, Bundes oder Glaubens müsse gerichtet werden. Es wird nicht zu leugnen sein, daß dieser angefügte konzessive Nebensatz den Inhalt der „fides absolute capta“, die „Summe des Bundes, den wir mit Gott haben“, als die Richtschnur oder Norm des privaten, individuellen Glaubens bezeichnet, vgl. Marthaler, Z.'s Lehre vom Glauben, S. 29. Allein ebenso unleugbar ist, daß dies mit den vorhin (S. 95) wiedergegebenen Ausführungen Zwinglis im Widerspruche steht, wonach diejenigen, welche von Gott durch das innere Wort belehrt und erleuchtet sind, das in der Predigt verkündete äußere Wort beurteilen, Adv. III. Ems. antib., III, 132. Gerade hierbei bemerkt Zwingli des weiteren, daß, wenn in der Kirche ein Streit über den Sinn des Wortes entsteht, die vom Geiste Erleuchteten sogleich sehen, welcher Sinn am meisten der Ehre und dem Willen Gottes entspricht. Gott ist nämlich in der durch ihn versammelten Gemeinde selbst zugegen, und diese urteilt mit dem Worte des Glaubens, welches innerlich durch den Geist in den Herzen der Gläubigen, der Glieder der unsichtbaren Kirche, gelehrt worden ist, III, 134.

Was ist nun unter der „Summe des ganzen Bundes, den wir mit Gott haben,“ oder, wie Zwingli es auch ausdrückt, unter der Summe, die den Christenglauben betrifft, zu verstehen? Wir erinnern uns, daß er schon im zweiten seiner „Schlußsätze“ von 1523 es als die Summe des Evangeliums bezeichnet hatte, daß unser Herr Jesus Christus, wahrer Gottessohn, uns den Willen seines himmlischen Vaters kundgetan, uns mit seiner Unschuld vom Tode erlöst und Gott versöhnt hat. Das war ihm das einige Evangelium, das allenthalben gepredigt werden soll. Hiermit übereinstimmend versteht er auch in dem Briefe an Valentin Compar, II, 1, unter der Summe des Evangeliums, daß uns Gott einen Heiland und Bezahler für unsere Sünde, seinen eingeborenen Sohn, gegeben habe. Und damit wäre diese Summe des Evangeliums dem Inhalt des inneren Wortes gleich, daß wir nämlich der Barmherzigkeit Gottes durch Christum gewiß werden. Nun hat aber schon Ritschl, F. i. S. 62f., darauf hingewiesen, daß zwar auch in der „Auslegung der Schlußreden“ die Prädikate Christi als des Erlösers und des Hauptes der Gemeinde im Vordergrunde stehen, zugleich aber die Gottheit Christi im alten Sinne gerade so, wie von Luther, und auch in derselben ungenauen Fassung, wie in dessen Erklärung des Kl. Katechismus zum 2. Artikel, ausdrücklich vorbehalten wird: „Der unschuldige Christus, von der reinen Magd Maria ohne alle Sünde geboren, zudem er wahrer Mensch gleich als wohl wahrer Gott ist und ein ewig währendes Gut, daß auch sein unverdientes Leiden, für uns erlitten, ewiglich gut und bezahlend wäre für unsere Sünde. Denn ist, der für uns gelitten hat, ein ewiger Gott, als er ist unbezweifelt, so muß auch sein Leiden ewig gut und fruchtbar sein, die Gerechtigkeit Gottes bezahlen in Ewigkeit für aller Menschen Sünde,“ I, 186. Geradeso wie bei Thomas bestimmt also auch hier die Gottheit Christi den Wert seines Erlösungswerkes. Desgleichen gibt die „Züricher Einleitung“ (Müller, a. a. O. S. 12f.) die alte Trinitäts- und Zweinaturenlehre wieder: „Adam ward durch die göttliche Weisheit, die der Sohn Gottes ist, geschaffen; — und wie er ein ewiger Gott ist, also ist er teuer und wert genug, aller Menschen Sünde in Ewigkeit hinwegzunehmen und in ewige Seligkeit einzuführen.“ — In dem Kommentar zu Matthäus wird die Empfängnis Christi, des Sohnes Gottes, im Leibe der Jung-

frau durch die Kraft des hl. Geistes als „*cardo fidei christianae*“ bezeichnet, VI, 1, 204; vgl. auch *Additamenta*, VI, 1, 396: „*fidei nostrae articulus est: Christum in uterum Mariae conceptum — spiritu sancto.*“ Marthaler, a. a. O. S. 23 f., verweist auf die weiteren Ausführungen Zwinglis zu diesem Glaubensartikel im *Subsid.*, III, 347 f. Danach findet nicht der natürliche, wohl aber der gläubige Sinn es unanstößig, daß Christus von einer Jungfrau geboren werden wollte, denn das sei deutlich in den Schriften der Apostel überliefert. Einem so deutlichen Worte, wie Mt. 1 und Lk. 1, müssen die Gläubigen durchaus glauben. Sodann finde der fromme Sinn wunderbares Ergötzen, wenn er nachforsche, aus welchen Ursachen dieses Lamm von einer beständigen Jungfrau geboren werden wollte. Diese heilbringende Geburt ist dem Sinne aller Gläubigen so deutlich gemacht, daß kein Frommer jemals daran gezweifelt hat. Die es doch taten, waren keine Gläubigen, da sie der so offenbaren Schrift und dem Urteile des Glaubens nicht glaubten, welches dieses Geheimnis leicht erkannte. — Es liegt auf der Hand, daß Zwingli sich hier bemüht, die Heilsnotwendigkeit der jungfräulichen Geburt auch als Objekt des Herzensglaubens zu erweisen, indem es den frommen Sinn mit Entzücken erfülle, über dieses Geheimnis nachzudenken. Allein der nächste Grund, weshalb dieser Artikel geglaubt werden muß, liegt doch in der äußeren Tatsache, daß ihn die Schrift klar bezeugt. Im Gegensatz zu seinen früheren Ausführungen ist hier also doch das äußere Wort der Schrift das Entscheidende.

In einem Schreiben des Rates der Zweihundert von Zürich an den Papst vom 5. Januar 1526, das nach J. C. Mörikofer, U. Zw. II, 14, unzweifelhaft von Zwingli selbst redigiert ist, heißt es ferner: „Es sei fern von uns, daß wir von dem wahren, christlichen Glauben abtreten; denn alle unsere Hoffnung, Trost und Glaube beruht allein auf dem ewigen Gott und seinem Sohne Jesus Christus, welcher vom hl. Geiste empfangen und die völlig reine Jungfrau Maria auf dieses Erdreich geboren, welcher auch allein durch sein Leiden und Sterben uns und alle, die an ihn als den Sohn Gottes glauben, von unseren Sünden erledigt und erworben hat, daß wir Kinder Gottes werden. Wir sind bisher von keinem Artikel der 12 Stücke des christlichen Glaubens gewichen“, vgl. Marthaler, a. a. O. S. 25.

Hier ist also das Vertrauen auf die sündenvergebende Gnade Gottes in Christus mit dem Fürwahrhalten der zwölf einzelnen „Stücke“ des Apostolikums nach mittelalterlichem Vorgange kombiniert. Nicht minder hat auch Zwingli selbst in seiner Berner Predigt von 1528 die zwölf Artikel des christlichen Glaubens nicht nur ausgelegt, sondern sich auch mit allen Rechtgläubigen und Verständigen zu denselben bekannt. Von einer Ablehnung dieser Zwölfteilung, wie sie Luther im Gr. Katechismus ausgesprochen hat, findet sich bei ihm nichts. Ausdrücklich bekennt er sich in dieser Predigt, wie zur Zweinaturenlehre (II, 1, 210), auch zur Trinitätslehre: „Ich bekenne einen Gott, ein Wesen, der aber Vater, Sohn und hl. Geist, drei Personen ist, nicht daß 3 Götter, sondern daß ein Gott ist, nicht daß eine Person, wie nur ein Wesen, sondern 3 Namen und 3 Genannte sind, — — wie die 3 Kräfte der Seele oder Wirkungen der Seele, Verständnis, Gedächtnis und Wille, eine Seele sind. Also erkennen alle Theologen, die 3 Personen ein Gott seien, nicht gleich, sondern gleichsamlich“, II, 1, 203 ff. Tritt in diesen Worten seine eigene Trinitätslehre im Anschlusse an Augustin deutlich als eine modalistisch abgeschwächte zutage, wie er denn auch II, 1, 209 die Trinität als die Einheit von Allmacht, Weisheit und Liebe auffaßt, so nimmt er dann in Rücksicht auf die Einfältigen noch weitere Abschwächungen an dieser Lehre vor. Wer das eben von ihm Ausgeführte nicht versteht, der soll sich einen dreieckigen Brunnen ausgehauen denken. Keine Ecke ist die andere, und doch sind alle drei ein Brunnen voll erquickender und tränkender Kraft. Nicht als ob die Gottheit nicht das natürliche Bild überträfe, aber dieses Beispiel will den Einfältigen doch etwas Vorbilden und, wie man Kindern pflegt, in die Hände geben, II, 1, 206. Also auch von Zwingli werden ebenso, wie von den Scholastikern, ungenaue Vorstellungen bei der Trinitätslehre für die Einfältigen zugelassen. Damit ist ihnen aber auch die Berechtigung zugestanden, die scharf ausgeprägte, aber dem Verstande unfassbare Lehre nur implicite zu glauben.

Die gleiche Erklärung, daß er die zwölf Stücke des christlichen Glaubens „ungezweifelt glaube“, findet sich in Zwinglis Schrift über Luthers Bekenntnis, II, 2, 221. Es darf des weiteren daran erinnert werden, daß die Marburger Artikel, denen Zwingli seine Zustimmung gab, auch

für ihn als Artikel des christlichen Glaubens in Betracht kommen, wie denn auch jeder von ihnen mit einem „credimus“ eingeleitet wird. Dabei wird in Art. 6—8 sogar der richtige Glaubensbegriff selbst als Glaubensartikel aufgestellt, vgl. oben S. 59. Wir verweisen ferner auf seine Schrift *Fidei ratio* von 1530, in der er sich mit einem „et credo et scio“ zur Trinitätslehre nach dem Nicänum und Athanasianum, und mit einem „credo et intelligo“ zur Zweinaturenlehre bekennt, IV, 3ff., sowie auf seine *Fidei christianae expositio*, IV, 45ff. Es ist nach dem allen geradezu unbegreiflich, wie Spörri in seinen „Zwinglistudien“ 1866, S. 42, die Behauptung wagen konnte, für Zwingli habe es noch keine Dogmen gegeben.

Aber Marthaler, a. a. O. S. 28f., wendet sich auch gegen das Urteil Sigwarts (U. Zw., Stuttg. u. Hamb. 1855, S. 71f.), daß Zwingli wohl nie daran gedacht habe, die Kirchenlehre der ersten christlichen Jahrhunderte anzutasten, daß er sie aber nur als Fragmente eines anderen Gebäudes seinem Bau angefügt, nicht eingefügt habe. Marthaler will ein Zwingli mit zwei so verschiedenen Seelen in einer Brust, ohne daß die eine Seele von ihrem Konflikte mit der anderen auch nur etwas merkte, als ein psychologisches Rätsel erscheinen. Zwingli denke doch sonst so klar und ziehe so scharf seine Konsequenzen, und nun solle er mit einem Male wieder so befangen in der Lehre gewesen sein und von der Tragweite seiner Gedanken keinen Begriff gehabt haben. Dem gegenüber sei nochmals darauf hingewiesen, daß derselbe Zwingli in jener Berner Predigt von 1528 wohl erklärte, daß das Wort „glauben“ im Apostolikum im Sinne von „vertrauen“ zu verstehen sei, nichtsdestoweniger aber in die dort gegebene Auslegung dieses Glaubensbekenntnisses die Trinitäts- und die Zweinaturenlehre, wenn auch mit ermäßigten Ansprüchen an die Fassungskraft der Einfältigen, mit aufgenommen hat. Wie wir es Luther gegenüber getan, so haben wir auch Zwingli gegenüber festzustellen, daß der Glaube an diese beiden Lehren sich von dem Glauben an Gott als unsern barmherzigen Vater in Christus ebenso unterscheidet, wie die verstandesmäßige Zustimmung zu einer theoretischen Wahrheit von dem Vertrauen auf eine lebendige und wirksame Person. Noch mehr: derselbe Zwingli, der das Wort „glauben“ im Apostolikum im Sinne von „vertrauen“ verstanden wissen will, erklärt, vgl. oben S. 88, daß in etlichen Stücken

desselben Bekenntnisses „glauben“ für „Glauben geben“, d. h. für „fürwahrhalten“ zu nehmen sei. Als solche nennt er die Artikel von der einen, heiligen, allgemeinen, christlichen Kirche und von der Auferstehung des Fleisches („oder aber wir müßten auch auf die Urständ des Fleisches vertrauen, was nicht der Fall ist, sondern wir glauben, daß die Urständ des Fleisches sein werde“, II, 1, 224). Damit wird unserm Denken beim Bekennen des dritten Artikels folgendes Balancier-Kunststück zugemutet: „Ich vertraue auf den hl. Geist, ich halte für wahr eine heilige, allgemeine, christliche Kirche, ich vertraue auf die Vergebung der Sünden, ich halte für wahr die Auferstehung des Fleisches, und ich vertraue auf das ewige Leben.“ Deutlicher kann der bei Zwingli tatsächlich vorhandene Dualismus im Glaubensbegriffe gar nicht zutage treten. Die Zumutung an den Bekenner des Apostolikums, beide Glaubensbegriffe fortwährend alternieren zu lassen, verrät nicht, daß Zwingli hier klar und konsequent gedacht habe. Wieviel mehr gebührt Luther dieses Lob, wenn er im Gr. Katechismus die „Stücke“, welche dem Bekenntnisse des Vertrauens zu Christus, als unserem Herrn, und zum hl. Geiste folgen, als die Bezeichnungen der Mittel verstanden wissen will, durch welche sich Christus zu unserm Herrn gemacht hat, und durch welche der hl. Geist sein Werk treibt, vgl. oben S. 26 f. Ebensowenig klar und konsequent gedacht ist es, wenn Zwingli in der schon erwähnten (vgl. oben S. 90) Stelle des Jakobus-Kommentars, VI, 2, 272 f., sagt: „Fides efficax et salutaris duo complectitur, scientiam aut cognitionem dei et fiduciam aut amorem in cognitum deum.“ Denn, wenn er sofort hinzufügt, daß diese Erkenntnis Gottes bei den Dämonen und Unfrommen wohl zuweilen Glaube genannt werde, wie man etwa das Bild eines Menschen auch Mensch nenne, wiewohl das nur ein gewisses kaltes Bekenntnis sei, ja daß die Unfrommen Gott nicht als Vater lieben, sondern als Tyrannen fürchten, so kann doch diese Art von „scientia“ oder „cognitio dei“ von der „fides efficax et salutaris“ überhaupt nicht mitumfaßt werden, sondern ihr höchstens vorangehen; wie denn Zwingli in diesem Zusammenhange auch darauf verweist, daß die Erkenntnis naturgemäß der Liebe vorangehe. Aber das Erkenntnisurteil, in welchem die Unfrommen feststellen, daß Gott ein zu fürchtender Tyrann sei, hat mit der christlichen cognitio dei überhaupt nichts gemein,

und es ist durchaus nicht naturgemäß, daß ein derartiges Urteil der Liebe zu Gott, welche Zwingli mit dem Vertrauen auf ihn identisch setzt, vorangehen müsse. Die hier gegebene Definition der „fides efficax et salutaris“ steht also auf der gleichen Linie, wie die Lehre der katholischen Kirche von der „fides caritate formata“.

Und wie reimt sich die Behauptung, daß eine den Gläubigen wie den Dämonen und Unfrommen gemeinsame „scientia aut cognitio dei“ dem Vertrauen auf ihn vorangehen müsse, damit, daß Zwingli, wie Marthaler, a. a. O. S. 34, ausführt, das *νοεῖν*, das Verstehen, doch wieder nicht zu den Prämissen, sondern zu den Früchten des Glaubens zählt? „Nicht aus dem Wissen hat der Mensch den Glauben, sondern aus dem Glauben hat er das Wissen. Dem Wissen z. B. um die Welterschöpfung muß durchaus vorangehen der Glaube an den Gott, der Geist ist; wer auf diesen Gott seine Zuversicht setzt, der wird ihn immer auch so erkennen, daß er sieht, Gott sei es, der die Welt geschaffen habe, erhalte und ernähre. Und so ist es auch mit dem Glauben an Christus. Wer an Christus glaubt als an den eingeborenen Sohn Gottes, unsern Herrn und Gott, II, 2, 192, für den werde dann auch die weitere Erkenntnis keine Schwierigkeit haben, daß er empfangen sei vom hl. Geiste, geboren u. s. w., II, 2, 192.“ Wie wenig auch Marthaler sich über die ganze Frage klar ist, beweist, daß er einmal die genaue Unterscheidung von credulitas und fiducia als von ungemeiner Wichtigkeit, als die Hauptwaffe Zwinglis im Kampfe gegen die römische Kirchenlehre und auch gegen Luther bezeichnet, andererseits unter ausdrücklicher Billigung berichtet, daß Zwingli alles in der Schrift als Heilstatsache Bezeugte als Glaubenswahrheit betrachte, der man „ohne allen Hinderstall“ Glauben schenken müsse, — daß dieser Glaubensinhalt mit den 12 „Stücken“ des Symbolums identisch, auch in seinen wesentlichsten Teilen in den Marburger Artikeln ausgesprochen sei, — daß selbstverständlich auch für Zwingli alle „Stücke des Glaubens“ in Gottes wahrhaftigem, untrüglichen Worte begründet sein müßten, wenn anders sie „Stücke des Glaubens“ sein sollten, II, 1, 148 u. 2, 8, — daß der Gläubige an diese objektive Norm des Glaubens gewiesen sei, wie auch der Reformator selbst sich in diesem „Glauben“ als ein „Bundesmann“, als ein Glied der „allgemeinen Kirche“ gewußt und mit diesem

„Glauben“ den ausschreitenden Subjektivismus der Wiedertäufer bekämpft habe, a. a. O. S. 17 u. 25—30. Nun liegt uns natürlich nichts ferner, als die Gedankenklarheit und Konsequenz Zwinglis überhaupt in Zweifel ziehen oder gar bestreiten zu wollen. Allein auch bei ihm sehen wir, wie bei Luther, daß die neue Erkenntnis vom Wesen des Glaubens, die er mit Luther teilt -- um das Bild Harnacks zu wiederholen -- wie alles, was wächst, in Rinden gewachsen ist; ja wir müssen sagen, daß das Wachstum dieser neuen Erkenntnis bei Zwingli noch mehr in der Rinde stecken geblieben ist, als bei Luther; denn von der Kraft religiöser Genialität, mit welcher Luther im Gr. Katechismus mit der Zwölfzählung der Artikel gebrochen hat, und mit der er die alten Dogmen religiös zu verwerten und zu Zeugnissen des lebendigen Vertrauens auf den in Christus offenbaren Gott umzudeuten wußte, findet sich bei Zwingli nichts.

Es erübrigt noch, die vorgetragene Anschauung Zwinglis vom Glauben mit seinem Kirchenbegriffe in Verbindung zu setzen; vgl. zu dem letzteren: Gottschick „Hus', Luthers und Zwinglis Lehre v. d. Kirche“ III, in Ztsch. f. K.-Gesch. VIII (1886), S. 574—616. Sofern Zwingli, und zwar in vollkommener Übereinstimmung mit Luther, unter Kirche die Gemeinde aller frommen Christen versteht, gehören zu ihr alle, die das Petrusbekenntnis Mt. 16, 16 zu dem ihrigen gemacht haben, alle, die dem Worte glauben, daß Christus sich für uns gegeben hat, und alle ihre Zuversicht und Sicherung des Heils auf Christus gebaut haben, III, 126. Die Glieder dieser nicht äußerlich in die Erscheinung tretenden Kirche haben also den Glauben im genuin reformatorischen Sinne, das lebendige Vertrauen zu der sündenvergebenden Gnade Gottes in Christo. Und wiederum, wer alle seine Zuversicht, Hoffnung und Trost zu Gott durch Jesum Christum hat, I, 204, der ist in dieser Kirche, der darf davon überzeugt sein, daß er ein Glied dieser Gemeinde der Heiligen ist. Im Lichte des göttlichen Geistes und des Glaubens ist diese Kirche, zu der die Gläubigen aller Zeiten und Orte, also auch die vorchristlichen gehören, I, 469, allewege unsichtbar zusammen, I, 198. Sie, deren einiges Haupt Christus ist, ist aus dem Wort Gottes geboren; in demselben bleibt sie und hört nicht die Stimme eines Fremden (1. These der Berner Disputation von 1528; II, 67. 68.) Dieses Wort Gottes, d. h. das Evangelium von seiner sünden-

vergebenden Gnade, ist also ebenso der konstituierende, wie der erhaltende Faktor dieser Kirche. Daher verwirft Zwingli, wie Luther, das Augustinische: „ego evangelio non crederem, nisi ecclesia approbasset evangelium“, oder „nisi crederem ecclesiae“, II, 11. 13; III, 53 ff. Wo man am Worte Gottes hängt, da ist die Kirche. Die Einzelgemeinde, „Kilchhöre“, ist die Menge derer, die zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören und zu lernen, I, 199. Sie urteilt über den Prediger und die Lehre, I, 199. 469; II, 13; I, 131. Diese Kilchhören sind also, worauf Gottschick mit Recht aufmerksam macht, Teile der allgemeinen Kirche, I, 199; da diese hier niemals sichtbar zusammentritt, urteilt sie durch ihre Teile und Glieder, I, 131. Der Maßstab für ihr Urteil ist natürlich das Wort Gottes, I, 470. Daß nicht alle Glieder der Kilchhören wirkliche Gläubige, und also auch nicht Glieder der allgemeinen Kirche sind, ist Zwingli selbstverständlich nicht entgangen; aber in seiner Bekämpfung des römischen Kirchenbegriffs hat ihn das nicht gehemmt. Er war, wie wir sahen, vgl. oben S. 97, der Zuversicht, daß in der versammelten Gemeinde Gott selbst zugegen sei, und diese durch das Wort des Glaubens, welches der hl. Geist in den Herzen der wahrhaft Gläubigen lehrt, das richtige Urteil fälle. In *Antib. adv. Ems.*, III, 126, zählt Zwingli dann noch eine dritte Bedeutung des Wortes „Kirche“ auf, wonach sie als die Gesamtheit derer erscheint, die sich zu Christus bekennen. Diese sichtbare Größe, auf welche die Gleichnisse vom Unkraut, vom Netze und von den 10 Jungfrauen hinweisen, umfaßt auch Böse und Ungläubige, die wir nur an ihren Früchten erkennen. Zwinglis idealer Kirchenbegriff läßt ihn die Bedeutung dieser disparaten Elemente möglichst gering anschlagen. Obwohl auch schon im A. T. diese Kirche die Mischung von Gläubigen und Heuchlern aufwies, so ist doch der Name „Kirche“ in dieser Fassung in Anwendung geblieben, III, 126. Freilich ist das nicht die Kirche ohne Runzeln und Flecken, nicht die Braut Christi, welche das Symbolum erwähnt, III, 134. Aber die Kirche als die Gemeinschaft derer, die in der Taufe „Chonomen dederunt“, erweist doch ihre Bedeutung als erziehende Gemeinschaft: „Das Erste ist, daß wir alle in einer christlichen Lehre erzogen werden“, II, 300. — In der *Fidei ratio* unterscheidet Zwingli die Kirche 1. als Gemeinschaft der Erwählten, zu der als ein engerer Kreis diejenigen gehören,

welche im Vertrauen auf die sündenvergebende Gnade Gottes sich ihrer Erwählung bewußt sind, 2. als Einzelgemeinde, 3. als aus Gläubigen und Heuchlern zusammengesetzte *ecclesia visibilis*. Daß Zwingli diese Erörterungen mit den Worten einleitet: „*de ecclesia fidei nostram exponemus*“, daß er also die Kirche in diesem dreifachen Sinne als Objekt des Glaubens bezeichnet, möchte ich nicht so gering anschlagen, wie Gottschick, der in jenen Worten nur einen Ausdruck dafür finden will, daß bei Zwingli die formale Autorität der Schrift für diese dreifache Unterscheidung maßgebend war. Haben wir doch schon gesehen, daß die eine, heilige, allgemeine christliche Kirche des Symbolums für Zwingli ein „Stück des Glaubens“, ein Objekt des Fürwahrhaltens war. Und zweifellos tritt in den letzten Schriften des Reformators der dogmatische Glaubensbegriff stärker hervor. Wohl wird auch hier zum Ausdruck gebracht, daß die Erwählten, „*qui vere credunt*“, eben an diesem Glauben, daß sie freie Gotteskinder sind, das Zeichen ihrer Erwählung haben. Gleichzeitig aber wird hervorgehoben, daß diese Gemeinde der Erwählten, welche durch den Geist Gottes gewiß gemacht werden, daß sie wahre Kinder Gottes sind, auch „*in primis istis fidei fundamentis, in quibus cardo versatur*“, nicht irren kann. Welches diese Kardinalpunkte des Glaubens sind, wird nicht gesagt¹. Wenn es aber auf derselben Seite (IV, 9) weiter heißt, daß auch die *ecclesia sensibilis*, d. h. die Gemeinschaft derer, die sich zu Christus bekennen und an den Sakramenten teilnehmen, obwohl sich hierunter „*reprobi*“ und innerlich Ungläubige befinden, eine sei, „*dum veram confessionem, de qua jam dictum est, tenet*“, so ist diese „*vera confessio*“ jedenfalls mit jenen Fundamentalsätzen des Glaubens, welche Zwingli auch die „Wahrheit“ nennt, identisch. Da das Demonstrativpronomen „*iste*“ aber auf eine vorliegende Materie hinweist, so können unter „*prima ista fidei fundamenta*“ nur die 12 Artikel (Dreieinigkeit und Inkarnation, Freiheit Gottes, Vollkommenheit des Opfers Christi, Sünde und Erbsünde, Nichtverdammlichkeit und Taufe der Kinder, Kirche, Sakramente, Abendmahl, Zeremonien, Predigtamt, Obrigkeit, Fegefeuer) gemeint sein, welche eben die „*fidei ratio*“ umfaßt. Man beachte hierzu, daß Zwingli auch das von ihm

¹) Nach VI, 1, 204 gehört dazu die Geburt Christi aus der Jungfrau vgl. oben S. 98f.

über Nichtverdammlichkeit und Taufe der Kinder Gelehrte als „ista fundamenta“ bezeichnet (IV, 9), daß er in der Vorrede an Kaiser Karl den Inhalt der Schrift als „fidei meae summam“ charakterisiert (IV, 3) und zum ersten Artikel ausdrücklich bemerkt: „ad hunc modum non solus sentio, sed sic senserunt tam de ipso numine quam de personis deque assumpta natura orthodoxi omnes, sive prisci sive neoterici; sic sentiunt, qui veritatem etiam nunc agnoscunt“ IV, 4. Dabei bleibt vorbehalten, daß es auch Kirchengemeinschaften gibt, welche aus der ecclesia sensibilis herausfallen, wie die päpstliche Kirche, welche die vera confessio nicht hat, und wie die Wiedertäufer, welche sich nicht „juxta verbi dei praescriptum et promissionem“ in sie einzeichnen lassen. Endlich erklärt Zwingli, daß die ecclesia sensibilis grade „propter sensibilem confessionem“ auch die „electa“ heißt, IV, 9. So werden also von ihm sowohl für die Gemeinde der ausgewählten wahrhaft Gläubigen wie für die „ecclesia universalis sensibilis“ eine Reihe Lehrsätze als Fundamentalartikel des Glaubens angesetzt, welche zusammen „die Wahrheit“ ausmachen, in welcher die beiden Kirchen nicht irren. Der Glaube, d. h. die verstandesmäßige Zustimmung zu diesen Sätzen, wird bei den wahrhaft gläubigen electi, deren Gemeinschaft ja nie sichtbar in die Erscheinung tritt, vorausgesetzt, von den Gliedern der ecclesia sensibilis gefordert, wobei, wie wir sahen, für die Einfältigen ungenauere Vorstellungen bezüglich der Trinitätslehre, also in gewissem Sinne auch eine fides implicita, zugelassen wurden. Wenn freilich Melanchthon nach der Marburger Disputation an den Braunschweiger Pastor Gorolicius schreibt (C. R. II, 25): „Nulla est mentio fidei justificantis in omnium Zwinglianorum libris. Cum nominant fidem, non intelligunt illam, quae credit remissionem peccatorum, quae credit, nos recipi in gratiam, exaudiri et defendi a deo, sed intelligunt historicam“, so ist das eine unbegründete Beschuldigung, die übrigens auch Vilmar, U. Zw., ed. Piderit, 1869, S. 111, wiederholt hat. Zwingli hat in unverkennbarer Übereinstimmung mit Luther den echt evangelischen Glaubensbegriff zur Dominante erhoben; aber nebenher hat auch er die verstandesmäßige Zustimmung zu dem Inhalt der inspirierten Schrift, zu den 12 Stücken des Symbolums, und zu den daraus entnommenen Glaubenslehren nur unter den überkommenen Begriff fides, wenn

auch „absolute capta“, zu rubrizieren vermocht, ohne sich der Gegensätzlichkeit beider Begriffe fortdauernd bewußt zu bleiben.

Zusatz.

Die in Zwinglischem Geiste gehaltenen Bekenntnisschriften ergeben für unsere Frage eine nur geringe Ausbeute.

Die Confessio Tetrapolitana von 1530 läßt, wie Loofs, a. a. O. § 69, 5, richtig bemerkt, die evangelische Lehre vor allem als ein auf Grund des Schriftprinzips revidiertes Dogma erscheinen. In diesem Bekenntnisse, in welchem sie „ihres Glaubens und Fürhabens der Religion halb“ Rechenschaft ablegen wollen, erklären die vier Reichsstädte, daß in den Artikeln, welche die christliche Gemeinde bisher von der Dreifaltigkeit und dem Gottmenschen geglaubt hat, „der Unseren Lehre nicht anders ist, denn was die hl. Väter und gemeiner Verstand der Christen hält“ (Müller, Bektnsschft. d. ref. K., S. 66, cp. 1). Dagegen sind die Prediger in den „Stücken“, wie wir der Erlösung Christi teilhaftig werden, auch was einem Christenmenschen zu tun gebührt, von dem bisher Gelehrten „etwas abgewichen“, S. 56, cp. 2. Nachdem also in diesen Sätzen unter „Glaube“ die Zustimmung zu den von den Predigern vorgetragenen schriftgemäßen Lehren verstanden worden war, wird nun unter ausdrücklicher Ablehnung einer *fides informis* gelehrt, daß die Rechtfertigung allein dem Glauben gegeben werde, den Gott selbst gibt, durch den wir das Evangelium annehmen und dann aus dem Evangelium vergewissert werden, daß uns Gott zu seinen Kindern angenommen hat und uns väterliche Güte ewiglich beweisen will. Solchen Glauben nennt Augustin einen evangelischen Glauben, S. 58, cp. 4. Und es ist das erste, an dem alles andere hängt, daß uns Gott seine Erkenntnis und Vertrauen auf solche Güte gegen uns, d. i. den Glauben verleiht, aus dem dann ganze Frömmigkeit und Seligkeit folgen muß, S. 59, cp. 5. Die, welche um ihres rechtschaffenen Glaubens wahrlich und vor Gott unter die Kinder Gottes gezählt sind, bilden im eigentlichen Sinne die Gemeinde Christi, die als seine Braut u. s. w. gepriesen wird. Sie sind die Gemeinde der Heiligen, wie im Apostolikum das Wörtlein „Kirche“ ausgelegt ist. Diese Kirche und Ge-

meinde regiert der hl. Geist, bei ihr bleibt Christus, um sie zu heiligen und einst fleckenlos darzustellen. Sie soll jedermann hören, wenn er nicht für einen Zöllner oder Heiden gehalten werden soll, S. 70, cp. 15. Sofern nun aber diese Gemeinde hier noch im Fleische lebt, wird sie auch mit dem äußerlichen Worte gelehrt, wie denn der Herr auch den Seinen, die sich in eine äußerliche Gemeinschaft begeben, die Sakramente eingesetzt hat, S. 71, cp. 16. Aber sofern die Gesellschaft derer, die sich an Christum ergeben und seinem Schirm sich ganz vertraut haben, als eine äußerliche Gemeinschaft auftritt, sind ihr bis zum Ende der Welt viele beigemischt, die sich wohl christlichen Glaubens annehmen, ihn aber in Wahrheit nicht haben. Wohl sind die Sakramente auch gleichsam ein Bekenntnis des Glaubens, eine Huldigung an Christus; allein auch sofern die wahrhaft Gläubigen eine äußerliche Gemeinschaft eingehen, bleibt doch der Glaube unsichtbar. Nur seine Frucht kann man erkennen und davon eine christliche Mutmaßung nehmen. Wo aber Evangelium und Sakramente solche Frucht wirken, nämlich tapferes Bekenntnis der Wahrheit, wahre Liebe und männliche Verachtung aller Dinge, da mag man wohl wissen, wo und wer die christliche Kirche ist, S. 70, cp. 15 f. — Man sieht, auch in dem Vierstädtebekenntnis liegen zwei Gedankenkreise nebeneinander, welche beide den Begriff *fides*, aber jeder in einem anderen Sinne, zum Mittelpunkt haben, der erste im Sinne verstandesmäßiger Zustimmung zur christlichen Lehre, der zweite im Sinne eines lebendigen, persönlichen Vertrauens zu Christus. Beide Kreise brauchten sich an und für sich in keinem Punkte zu schneiden, wenn es nicht die „Glaubenslehre“ der Reformation wäre, daß der Glaubensbegriff nicht als *fides informis*, also nicht als Zustimmung zu einer Glaubenslehre, sondern als Vertrauen auf den gütigen Vater, der uns in Christus zu seinen Kindern angenommen hat, zu verstehen ist! Der Gedanke, sich mit diesen divergenten Glaubensbegriffen irgendwie auseinandersetzen zu müssen, ist den Verfassern der Konfession nicht gekommen. Da sie ferner auch bezüglich der Artikel von der Trinität und den zwei Naturen auf den „gemeinen Verstand der Christen“ verweisen, kommt für sie natürlich auch eine Unterscheidung zwischen *explicitem* und *implicitem* Glauben nicht in Betracht.

Geradezu musterhaft im reformatorischen Geiste gehalten

sind die Ausführungen Capitos im Berner Synodus von 1532. Gleich das zweite Kapitel stellt fest, daß die ganze Lehre, um die es sich für die Prediger des Evangeliums handle, der einige Christus sei: „Alle heilsame Lehre ist nichts anders, denn das einige, ewige Wort Gottes, die väterliche Güte und Herzlichkeit, so er uns durch Christus hat mitgeteilt. — Was dieser Lehre zuwider, das ist unserm Heile zuwider; was solchen Verstand und diesen Inhalt nicht mit sich bringt, mag nimmer eine christliche Lehre genannt werden; denn alle christlichen Prediger sind Boten Christi und Zeugen seines Leidens, — gleichwie Christus vom Vater gesandt ist, daß er seine väterliche Ehre und Namen, und sonst nichts anders, den Menschen offenbar machte, welches er getreulich durch sein ganzes Leben ausgerichtet hat, sintemal er ohne Unterlaß in seines himmlischen Vaters Handel und Geschäften gewesen ist“, Müller, S. 34, cp. 2. Daher soll Gott dem Volke allein in Christo angezeigt werden, der im hl. Geiste in unsern Herzen wohnt, durch den Gott uns ihm selber versöhnt, und in welchem wir die Werke Gottes und sein väterliches Herz gegen uns erkennen. In solchem Verständnisse und in solcher Erfahrung Christi nimmt der gläubige Mensch täglich zu. Das geschieht aber nicht, wo die Prediger Gott nicht im Angesichte Christi anzeigen, sondern auf heidnische Art von ihm reden. Gegenüber solchem Geschwätze von einem „natürlichen Gotte“, S. 34, cp. 3, wird Christus das rechte Fundament des Heils genannt, cp. 5, durch den allein ohne alle Mittel der gnadenreiche Gott erkannt wird, cp. 6. Der ganze Christus, und damit der ganze Handel Gottes oder Glaubenshandel ist nun aus dem Apostelglauben (Apostolikum) nebst Vaterunser und den Zehn Geboten zu verstehen. Der Glaube (Apostolikum) lehrt Gott und Christum und zeigt an, wie die Gnade und das Leben ankommt, aufwächst und vollendet wird. Damit ist der rein religiöse Charakter dieses Glaubensbekenntnisses deutlich zum Ausdruck gebracht. „Also ist der Laien und Kinder Bibel der Glaube, das Vaterunser und die Zehn Gebote, darinnen begriffen ist das ganze Christentum.“ Taufe und Nachtmahl aber samt dem Wort der Ermahnung tun nichts anders, als daß sie den Seelen der Gläubigen das Geheimnis Gottes im Menschen vortragen und sie daran erinnern. Sofern sie nicht zum Verständnis des einigen Christus dienen, sollen

die Kinder und Einfältigen nicht damit beladen werden: „Man macht sonst den Handel Gottes zu schwer und beladet ihn mit zuviel Worten, daß der fromme Laie daran verzweifelt und achtet ihm den zu verstehen und zu lehren unmöglich sein.“ Man soll vielmehr des herrlichen Bekenntnisses des Sohnes gedenken, daß solche unbegreifliche Gnade Gottes der Weisheit der Welt verborgen und dem Verstande der Geringen und Kleinen eröffnet ist. „Darum sollen wir uns den Einfältigen gemäß und verständlich machen, sofern es immer möglich ist, und nicht neue Artikel aus eines jeden Erkenntnis machen“, S. 53f., cp. 35. Dagegen „soll das Volk gelehrt werden, bei sich zu prüfen und zu erfahren, ob solche Wahl und gnädiger Wille Gottes durch Christum bei ihnen angelegt und ins Werk gekommen sei oder nicht, das ist, daß jedermann wisse, was er von Christus wahrhaftig empfangen, und was ihm mangle an Verstand und Erkenntnis Christi, welches nichts anderes ist, denn Erneuerung des Herzens. — Denn der Glaube ist eine wissenhaftige Versicherung des Herzens; hier gilt es nicht Überredens, wie geschieht in menschlichen Händeln“, S. 43, cp. 18. Mit Recht nennt Müller, a. a. O., S. XXI, den Berner Synodus eine geistgesalbte Schrift. Mit meisterhafter Klarheit und unbeugsamer Konsequenz wird hier nicht irgendwelche Lehre über Gott oder Christus, sondern dieser selbst, der Handel Gottes durch ihn mit uns, als das Objekt des Glaubens, „der wissenhaftigen Versicherung des Herzens“, hingestellt. Dem entspricht es nun auch, daß die Artikelmacherei gründlich abgelehnt wird. Diese Artikel werden nicht als objektive göttliche Offenbarungen, sondern als Produkte subjektiver Erkenntnis bezeichnet. Und es ist eine durchaus zutreffende Bemerkung, daß die Vielzahl solcher Artikel auf die Einfältigen verwirrend wirken muß und für sie nur ein Hindernis des wahren Glaubens bildet. Indem dabei nachdrücklich auf das Herrenwort Mt. 11, 25 ff. verwiesen wird (vgl. F. i. I, S. 8), nimmt der Berner Synodus gegenüber der katholischen Lehre von *fides explicita* und *implicita* und der Gefahr ihrer Repristination auf dem Gebiete der Reformationskirche einen echt evangelischen Standpunkt ein.

Die wohl auf Mykonius zurückzuführende Basileensis prior von 1534, „das Bekenntnis unseres hl. christlichen

Glaubens, wie es die Gemeinde von Basel hält“, wirft die verschiedenen Glaubensbegriffe bunt durcheinander. Schon in cp. 1 wird ohne jede Unterscheidung aneinander gereiht: Wir glauben in Gott Vater, Sohn und Geist. Wir glauben, daß Gott alle Dinge durch seinen eingeborenen Sohn, das ewige Wort, erschaffen habe. Daran schließt sich das Bekenntnis, daß Gott vor der Welt die erwählt habe, die er mit dem Erbe der ewigen Seligkeit begaben will; Müller, a. a. O. S. 95. Die Zweinaturenlehre ist ebenso Objekt des Glaubens und Bekenkens, wie wir die einzelnen Daten des Lebens Jesu glauben; dabei findet sich wieder die Bemerkung, daß wir in den von Jesu gesendeten Geist ebenso, wie in den Vater und den Sohn glauben, cp. 2, S. 95. Mitglieder der hl. christlichen Kirche sind alle, die da wahrlich bejahen, daß Jesus sei Christus, das Lämmlein Gottes, so da hinnimmt die Sünde der Welt, S. 96 f, cp. 5. Doch kommt der reformatorische Glaubensbegriff in cp. 9, S. 98, noch einmal deutlich zur Ausprägung, indem der Glaube in den Ge- kreuzigten als das wahre Vertrauen und Glauben in das vergossene Blut des Lämmleins Gottes, das unsere Gerechtigkeit, Heiligkeit, Erlösung, Weg, Wahrheit, Weisheit und Leben ist, definiert wird.

Die *Confessio Helvetica prior* von 1536 betont gleich am Eingange, daß die vom hl. Geiste eingegebene Schrift die älteste, höchste und vollkommenste Lehre sei, die alles in sich begreift, was zu vollkommener Erkenntnis, Liebe und Ehre Gottes, zu echter, wahrer Frömmigkeit und Anrichtung eines frommen, ehrbaren und gottseligen Lebens dient; Müller, S. 101, cp. 1. 2. Indessen wird es doch als ihr alleiniger Zweck namhaft gemacht, das Menschengeschlecht zu dem Verständnis zu führen, daß Gott ihm günstig sei und wohlwolle, und daß er diese seine Gutwilligkeit durch Christum, seinen Sohn, dem Menschengeschlecht öffentlich dargestellt und bewiesen habe, die aber allein durch den Glauben zu uns komme und empfangen werde, S. 102, cp. 5. Dieser Christus ist unser Vorgänger, Führer und Haupt, unser Mittler, Fürsprech, Opfer, Hoherpriester, Herr und König. Wir glauben von ganzem Herzen, daß er allein unsre Versöhnung, Erlösung, Heiligmachung, Bezahlung, Weisheit, Schirm und Rettung sei, S. 103, cp. 11. Der Glaube aber ist eine lautere Gabe und Geschenk Gottes, er ist ein gewisser, fester und

steifer, ja ungezweifelter Grund und Begriffung ¹ aller Dinge, die man von Gott verhofft. Das Wort „Vertrauen“ wird zwar in diesem Zusammenhange nicht zur Erklärung herangezogen; allein es wird doch ausgesprochen, daß dieser rechtfertigende Glaube sich auf die Barmherzigkeit Gottes tröstet, S. 104, cp. 13. Die Trinitätslehre, S. 102, cp. 6, wie die Zweinaturenlehre, S. 103, cp. 11, werden dabei festgehalten. Wenn aber E. W. Mayer, „Das christl. Gottvertrauen“, S. 62, angibt, daß von der Bekenntnisschrift ganz besonders die Bedeutung der Auferstehung Christi für das Zustandekommen einer freudigen, religiösen Stimmung hervorgehoben werde, so ist das nicht richtig; denn das 11. Kapitel, welches „von dem Herrn Christo und was wir durch ihn haben“ handelt, hebt in gleicher Weise hervor, was die Annahme der menschlichen Natur, der Tod und die Himmelfahrt für den Gläubigen bedeute.

¹) Damit sollen zweifellos die Worte *ἐπιστάσις* und *ἐλεγχος* in Hebr. 11,1 verdeutscht sein.

III. Teil : Melanchthon.

Den Ansichten Melanchthons über Glaube und Kirche hat Ritschl in seiner *Fides implicita*, S. 84—95, unter Verwendung seiner einschlägigen Vorarbeit: „Die Entstehung der lutherischen Kirche“ — *Ztsch. f. K.-Gesch.* I (1877); vergl. auch Nachtrag hierzu, Bd. II (1878) — eine eingehende Untersuchung gewidmet. Indem er nämlich zeigen will, wie es von Luthers in den katechetischen Schriften eingenommenem Standpunkte aus zu dem von Calvin und Joh. Gerhard vertretenen Grundsatz gekommen sei, daß der Glaube, welcher jedem Mitgliede der Kirche zugemutet werden darf, in einer bestimmten, also deutlichen Erkenntnis der Glaubensartikel bestehe, will er diese Wandlung gerade an der Veränderung, welche sich in dem Gedankenkreise Melanchthons nachweisen läßt, illustrieren. Und gewiß eröffnet sich ja, wie Ritschl, a. a. O. S. 84, weiter ausführt, ein großer Abstand zwischen dieser Ansicht der Späteren und dem bei Luther beobachteten Zugeständnisse, daß die Mitglieder der Kirche, welche die zahlreichsten sind, bei einem undeutlichen Verständnisse der Glaubensartikel, namentlich derer von der Trinität und der Person Christi stehen bleiben dürfen, — einem Zugeständnisse, welches eben in der Linie der von Thomas den Laien eingeräumten *fides implicita* liegt. Ritschl gibt ferner der Vermutung Raum, daß die Späteren vielleicht vorsichtiger geurteilt haben würden, wenn ihnen neben der groben Auffassung der *fides implicita*, welcher sie direkt widersprechen wollen, die maßvollere Ansicht der mittelalterlichen Scholtheologen bekannt gewesen wäre. Aber diese Möglichkeit lasse sich nicht weiter verfolgen, ja sie trete in die Ferne, da jene beiden Zeugen des religiösen Doktrinarismus, Calvin und Joh. Gerhard, unter dem Banne stehen, welcher die lebendigsten reformatorischen Anregungen Luthers zum Stillstande gebracht hat. Wir haben indessen bei Luther selbst

Zeugnisse genug gefunden, daß auch er von solchem religiösen Doktrinarismus nicht frei geblieben ist, sondern ihn besonders in seinen letzten Schriften in gesteigertem Maße zum Ausdruck gebracht hat. Es wäre also nicht gerecht, die Schuld an der Sistierung der lebendigsten reformatorischen Anregungen Luthers etwa nur bei Melanchthon zu suchen. So hat denn auch Harnack, Dog.-Gesch. III^{1/2}, S. 761, zwar die oben erwähnte Abhandlung Ritschls über die Entstehung der lutherischen Kirche in ihrer grundlegenden Bedeutung anerkannt, aber mit Recht auch darauf hingewiesen, daß in derselben Luther und Melanchthon in eine zu große Spannung gesetzt sind.

In der ersten Auflage der *Loci theologici* von 1521 hat Melanchthon ganz im Sinne Luthers den Glauben, der nach seinem Zeugnisse in der „Kurzen Form“ von 1520 allein einen Christenmenschen macht, in musterhafter Weise zur Darstellung gebracht. Über die Lehrartikel, welche für ihn in Betracht kommen, äußert er sich dabei folgendermaßen: „In his ut quidam prorsus incomprehensibiles sunt, ita rursus sunt quidam, quos universo vulgo Christianorum compertissimos esse Chus voluit¹. *Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus. Immo sine magno periculo tentari non possunt . . . Et carne filium deus O. M. induit, ut nos a contemplatione majestatis suae ad carnis adeoque fragilitatis nostrae contemplationem invitaret. Proinde non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis, de deo, de unitate, de trinitate, de mysterio creationis, de modo incarnationis. Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam, qui ignorarit, non video, quomodo Christianum vocem. Nam ex his proprie Christus cognoscitur, siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non quod isti (die Scholastiker) docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri. Ni scias, in quem usum carnem induerit et cruci affixus sit Christus, quid proderit ejus historiam novisse?*“ Habe denn Paulus in seinem Römerbriefe, diesem Compendium der christlichen Lehre, über die Mysterien der Trinität, über die Art der Inkarnation, oder über aktive und passive Schöpfung philosophiert? „At quid agit? Certe de lege, peccato, gratia,

¹) Das „noluit“ bei Ritschl, F. i. S. 85, ist ein Druckfehler.

e quibus locis solis Christi cognitio pendet.“ Deshalb wünschte er den Gläubigen so oft eine reiche Erkenntnis Christi, weil er voraussah, „fore ut relictis salutaribus locis animos converteremus ad frigidas et alienas a Christo disputationes“ (C. R. XXI, 84. 85).

Es ist interessant, zu beobachten, wie wenig Gewicht ein Buch, wie Herrlingers Theologie Melanchthons, diesen Äußerungen des Reformators beilegt, wie es sie geflissentlich möglichst schnell übergeht. Auch heute noch sehen viele in ihnen nur etwa Jugendtorheiten, die man dem Manne um seiner später prästierten Rechtgläubigkeit willen nachsichtig verzeihen kann. Oder man betont, daß sich Melanchthon gegen die Lehren von der Dreieinigkeit, der Fleischwerdung, der Wertschöpfung ja durchaus nicht gleichgültig verhalte, er sehe sie nicht etwa als offene, unentschiedene Fragen an, sondern er wolle sich diesen Geheimnissen gegenüber anbetend verhalten. Dem gegenüber ist darauf hinzuweisen, daß für Melanchthon die Geheimnisse der Gottheit keineswegs mit den theologischen Lehren darüber identisch sind, daß er sich zwar jenen, aber nicht diesen gegenüber anbetend verhalten will, daß die „loci supremi“ für ihn nicht die „loci salutare“ sind, daß er die Beschäftigung mit den Geheimnissen der Gottheit für ebenso gefährvoll und die theologischen Disputationen hierüber für ebenso kalt und von Christus fernliegend ansieht, wie er unter den Artikeln von Sünde, Gesetz und Gnade — u. zw. unter diesen allein — die wahre und eigentliche Erkenntnis Christi aus seinen Wohltaten zur Darstellung bringen will. Es soll und darf nicht vergessen oder verschwiegen werden, daß in den Hochtagen der deutschen Reformation im Vollbewußtsein der neuen Glaubenserkenntnis, im erkannten Gegensatze gegen die überwundene Scholastik eine solche Sprache, wie hier von Melanchthon, geführt worden ist und geführt werden konnte, ohne daß sich gegen dieselbe etwa von seiten der eigenen Glaubensgenossen der Vorwurf der Ketzerei erhob. Dilthey („Die Glaubenslehre der Reformatoren“ in Preuß. Jahrb. 1894, S. 56 f.; 64 ff.) hat auf die Verhältnisse in dem weltlichen Geistesleben hingewiesen, welche den Nährboden für die neue Religiosität bildeten. Nach der Auflösung des intellektualistischen Gedankenbaues des Realismus trat das Bild und das Denken dem Willen und der Kraft gegenüber

in der ganzen philosophischen und praktischen Literatur in den Hintergrund. Der theologische Philosoph des Mittelalters hatte, in seiner Kontemplation den Spuren der griechischen Weltweisen folgend, die physische Weltkonstruktion durch einen intelligiblen und transzendenten Kosmos ergänzt, dem Reiche der physischen Substanzen ein Reich der geistigen Substanzen gegenübergestellt. Jetzt versenkt sich der Sohn des grübelnden Nordens in die Unsichtbarkeit des religiös-moralischen Prozesses. Alles Sinnliche, Bildliche eines universalen Weltzusammenhangs, alle intellektuellen Züge des Kosmos läßt er auf diesem seinem einsamen Wege hinter sich zurück. Der germanische Geist löst sich los von der Bildlichkeit des religiösen Vorstellens, welches als das Erbe Griechenlands die theologische Metaphysik der abendländischen Völker beherrscht hatte. Den Ausdruck dieser Richtung hat man in den ursprünglichen wissenschaftlichen Äußerungen der Reformation zu suchen. Und auch Dilthey findet ihn weitaus am klarsten und entschiedensten in den eben zitierten Sätzen der ersten Auflage der *Loci* niedergelegt: „Christus erkennen heißt, seine Wohltaten erkennen, nicht aber seine beiden Naturen und seine Menschwerdung.“ Dementsprechend wird nunmehr die sichere Position der Welt gegenüber auf das Gottvertrauen, dieses aber auf die spezifisch-christliche Heilserfahrung gegründet, und damit ist, wie Dilthey richtig hervorhebt, der Gegensatz dieser religiösen Auffassung des kosmischen Zusammenhangs zur natürlichen Theologie aufs schärfste bezeichnet.

Es ist eine totale Verkennung der Bedeutung der vorliegenden Gedankenreihen Melanchthons, wenn Herrlinger, a. a. O. S. 415 f., unter Berufung auf Gaß, *Gesch. d. prot. Dogmatik* I, 33, als den besonderen Vorzug der *Loci* von 1521 nur das zu rühmen weiß, daß sie entgegen der scholastischen Sonderung des Materiellen und des Dynamischen im Christentum die Richtigkeit des vorgefundenen Dogmas nach dem Maß der beseligenden Kraft oder der heilbringenden Fruchtbarkeit gemessen haben. Freilich habe die Lehrbildung des Protestantismus in dieser Zurückziehung auf den mittleren Raum der anthropologischen und soteriologischen Gedanken nicht verharren können. Es handelt sich aber für Melanchthon gar nicht darum, unter der Rubrik „*loci salutare*s“ nur anthropologische und soteriologische Gedanken zu entwickeln,

vielmehr will er im Gegensatz zu der kalten und unfruchtbaren Spekulation über Trinität und Inkarnation unter den Titeln „de peccato“, „de lege“, „de gratia“ aus der Erkenntnis der Wohltaten Christi die eigentliche und wahre Erkenntnis Christi und damit auch Gottes, also die richtigen theologischen Gedanken — das Wort im engeren Sinne verstanden — gewinnen.

Wird aber Christus wirklich *proprie* aus seinen Wohltaten erkannt, dann hat die katholische Art des Glaubens, welche in dem Fürwahrhalten von Tatsachen und Lehrsätzen besteht, kein Recht mehr. Hatte Luther in der „Kurzen Form“ von 1520 sie noch nebenher bestehen lassen, so lehnt sie Melanchthon hier prinzipiell ab: „*Proinde illa sophistica fides, quam vocant tum informem, tum acquisitam, qua sic assentiuntur historiae evangelicae impii, ut solemus vulgo Livianae aut Sallustianae, non fides sed opinio est, hoc est incerta, inconstans et fluxa animi cogitatio de verbo dei. Habes, quid de scholastica fide sentiendum sit, habes nihil docere sophistas nisi mendacium, vanitatem et hypocrisin*“, C. R. XXI, 161. „*Plane non est fides illa de credendis seu de divina historia opinio, quam sine spiritu sancto conceptam habent hypocritae. Non assentitur verbo dei natura adeoque non movetur. Solebam quondam historicam fidem docendi gratia vocare illam acquisitam, informem, nunc prorsus non fidem, sed opinionem appello.*“ „*Est itaque fides non aliud nisi fiducia misericordiae divinae promissae in Christo*“, a. a. O. S. 162 f.

Nun ist aber nicht zu übersehen, daß Melanchthon schon in den Loci von 1521 noch eine andere Definition des Glaubensbegriffes vorgetragen hat, die er bis in seine spätesten Schriften hinein immer wiederholt und festhält. Ritschl hat auf diese Definition, die ebenso gut katholisch klingt, wie sie hier von Melanchthon in echt reformatorischem Sinne angewendet und später eben wegen ihres schillernden Charakters von ihm zu gewissen Umbiegungen des reformatorischen Glaubensbegriffes benutzt wird, leider nicht geachtet. Auf derselben, eben zitierten Seite 162 heißt es nämlich: „*Quid igitur fides? constanter adsentiri omni verbo dei, id quod non fit nisi renovante et illuminante corda nostra spiritu dei*“; vgl oben: „*Non adsentitur verbo dei natura.*“ Das „Wort Gottes“ ist nun sowohl Gesetz als auch Evangelium. An das Gesetz

schließen sich die Drohungen, an das Evangelium die Verheißungen Gottes. Und zwar zerfällt die ganze Schrift, die in diesem Sinne, weil sie die Drohungen und Verheißungen Gottes enthält, eben „das Wort Gottes“ ist, in diese beiden Teile. Evangelium ist auch im A. T. Durch alle seine Bücher sind ebenso Verheißungen verstreut, wie sich Gesetze in allen Bänden des N. T. finden, C. R. XXI, 139. Unter „*adsentiri omni verbo dei*“ ist also das Zutrauen zu verstehen, daß Gott sowohl jene Drohungen, als diese Verheißungen an mir erfüllen wird; jenes nennt die Schrift Furcht, dieses Glaube. „*Timorem scriptura vocat, quo minis illis creditur, fidem, qua evangelio seu promissionibus divinis fidentur*“, XXI, 162. Aber die Furcht rechtfertigt nicht ohne Glauben, denn sonst würden doch auch die Verzweifelnden, die Verdammten gerechtfertigt werden. Allein diese glauben ja nicht „*omni verbo dei*“, denn sie glauben seinen Verheißungen nicht (l. c.). Nun nennt Melancthon gewiß vor allem dieses Vertrauen auf Gottes Gnadenzusage Glauben: „*Habes in quam partem fidei nomen usurpet scriptura, nempe pro eo, quod est fidere gratuita dei misericordia sine ullo operum nostrorum sive bonorum, sive malorum respectu*.“ Er erklärt sogar, daß die, welche so glauben (*fidunt*), dem ganzen Worte Gottes, den Drohungen und Verheißungen der hl. Geschichte wahrhaft zustimmen, ohne daß es klar würde, wieso diejenigen, welche den Verheißungen Gottes trauen, damit zugleich auch das Zutrauen zu der Erfüllung seiner Drohungen haben, denn in diesem Falle müßten sie doch mit dem Vertrauen auf Gottes Gnade zugleich auch dieselbe Furcht wie die Verzweifelnden und Verdammten in sich tragen. Und wieder lehnt er den scholastischen Glauben als ein totes Fürwahrhalten (*opinio*) ab; denn wie können die jedem Worte Gottes glauben, welche die verheißene Sündenvergebung nicht glauben? Er will auch jenen sophistischen Einwand nicht gelten lassen, die Gottlosen glaubten zwar nicht, daß ihnen selbst, aber doch daß anderen die Sündenvergebung zuteil werde, XXI, 164. Aber es bleibt doch eben das Mißliche, unklar Wirkende, daß der Glaube einmal nur als Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes, auf die Verheißung des Evangeliums, und dann doch wieder als das Zutrauen nicht bloß zur Erfüllung der Verheißungen, sondern auch der Drohungen Gottes gedeutet und unter dem gemeinsamen Titel „*adsentiri omni verbo dei*“ dem Gläubigen doch

ein doppeltes Verhalten diesem „Worte Gottes“ gegenüber, teils Furcht, teils Vertrauen, zugemutet wird. Dazu kommt endlich, daß man bei dem Worte „*adsentiri*“ zunächst immer an verstandesmäßige Zustimmung zu denken pflegt. Wie nahe demnach die Gefahr liegt, doch wieder das geschichtliche Fürwahrhalten mit in den Glaubensbegriff aufzunehmen, dafür bieten die Loci von 1521 ein deutliches Beispiel. Indem Melanchthon alle Gottesverheißungen auf das der Eva gegebene Protevangelium zurückführen will, sieht er, daß das Evangelium in wunderbarer Weise in die ganze Schrift eingestreut ist, „*quod est simpliciter condonatio peccati per Chum, seu praedicatio gratiae*“, XXI, 176 f. Allein nun fährt er fort: „*Nondum credit omni verbo dei, qui minas audit, qui historiam profitetur, sed qui praeter minas, praeter historiam etiam promissionibus credit.*“ Damit ist doch wieder ausgesprochen, daß man außer dem Glauben an die Drohungen, außer dem Fürwahrhalten der Geschichte auch noch den Glauben an die Verheißungen leisten muß, wenn man „*omni verbo dei credere*“ will. Die *fides historica*, welche vorher so schroff perhorresziert wurde, ist also wieder in den Glaubensbegriff mit aufgenommen. Der „reine und unzweideutige Ansatz evangelischer Glaubenslehre“, vgl. Ritschl, F. i. S. 85, ist in diesem Satze zweifellos wieder fallen gelassen. Freilich wird er sofort aufs neue aufgenommen: „*Neque vero historiae de Cho credere, i. e. quod putant impii, sed credere, cur carnem induerit, cur crucifixus sit, cur post mortem in vitam redierit, nempe ut justificaret, quotquot credituri essent — haec tu si crederes tuo bono, tui servandi gratia gesta esse, feliciter credis. Praeter ejusmodi fidem fucus, mendacium, falsae insaniae sunt quidquid vocant fidem*“ (l. c.).

Ritschl hat in seiner *Fides implicita* ferner unbeachtet gelassen, daß der wie eine Offenbarung wirkende Gedanke: Christum erkennen, und zwar „*proprie*“ erkennen, das heißt seine Wohltaten erkennen, nicht erst in der Apologie, sondern auch schon in der Augsburger Konfession selbst wieder zum Ausdruck kommt: „*Jam qui seit se per Chum habere propitium patrem, is vere novit deum*“, art. 20¹. Die durch Christus erfahrenen Wohltaten erschließen mit der

¹) Vgl. art. 24: *id est meminisse Chi, beneficia meminisse.*

rechten Erkenntnis Christi auch die wahre Erkenntnis Gottes. Ebenso hat Ritschl unbeachtet gelassen, daß auch schon in der Konfession Melancthon der von Luther gebrauchten Formel, der Glaube sei nicht bloß Zustimmung zu den Glaubensartikeln, sondern auch vertrauende Wertschätzung Gottes und Christi, sich angenähert hat. Die Konfession sagt in demselben 20. Artikel: „Admonetur etiam homines, quod hic nomen fidei non significet tantum historiae notitiam, qualis est impiis et diabolo, sed significet fidem, quae credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiae, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum, quod videlicet per Chum habeamus gratiam, justitiam et remissionem peccatorum. — — Nam diaboli et impii non possunt hunc articulum credere, remissionem peccatorum.“ Man beachte auch hier das Schwankende in der Ausdrucksweise Melancthons. Man sollte einen rein disjunktiven Satz erwarten: „nomen fidei non significat tantum historiae notitiam, sed fiduciam remissionis peccatorum.“ Damit wäre die notitia historiae als etwas Minderwertiges von dem rechten Glaubensbegriffe ausgeschlossen worden. Statt dessen weist die adversative Partikel „sed“ auf einen Glauben mit zwei in eine kopulative Korrespondenz gestellten Objekten hin, von denen das erste doch eben wieder jene kurz vorher abgelehnte historia ist. Dabei kommt zunächst in keiner Weise zum Ausdruck, daß die „fides, quae effectum historiae credit“, doch nach reformatorischer Anschauung eine durchaus anders geartete ist, als jene, „quae historiam credit“. Im deutschen Texte der Konfession, der weder das „tantum“ noch das „etiam“ wiedergibt, sind dagegen beide Arten des Glaubens in klaren Gegensatz zu einander gestellt und als falscher und wahrer Glaube unterschieden: „Es geschieht auch Unterricht, daß man hier nicht von solchem Glauben redet, den auch die Teufel und Gottlosen haben, die auch die Historien glauben, daß Christus gelitten habe und auferstanden sei, sondern man redet vom wahren Glauben, der da glaubt, daß wir durch Christum Gnade und Vergebung der Sünde erlangen.“ Unter Berufung auf Augustin konstatiert dann freilich auch der lateinische Text wieder, daß der Historien-glaube den Namen fides nicht verdiene, sondern daß nach der Schrift Glaube im Sinne von Vertrauen zu fassen sei: „Augustinus etiam de fidei nomine hoc modo admonet

lectorem et docet in scripturis nomen fidei accipi non pro notitia, qualis est in impiis, sed pro fiducia, quae consolatur et erigit perterrefactas mentes.“ Zwar tritt im deutschen Texte hier wieder das „nicht allein — sondern“, aber nicht das „nicht allein — sondern auch“ ein: „Und also, wie jetzt angezeigt ist (vgl. das deutsche Zitat oben), redet die Schrift vom Glauben und heißt nicht Glauben ein solches Wissen, das Teufel und gottlose Menschen haben. Denn also wird vom Glauben gelehrt zu den Hebr. am 11., daß glauben sei nicht allein die Historien wissen, sondern Zuversicht haben zu Gott, seine Zusage zu empfangen. Und Augustinus erinnert uns auch, daß wir das Wort (Glaube) in der Schrift verstehen sollen, daß es heiße Zuversicht zu Gott, daß er uns gnädig sei, und heiße nicht allein solche Historien wissen, wie auch die Teufel wissen.“ Der erste der zitierten Sätze dokumentiert es ganz deutlich, daß auch im folgenden mit der Wendung „nicht allein — sondern“ das Historienwissen als etwas Minderwertiges, den Namen fides nicht Verdienendes ausgeschlossen werden soll.

Dies wird uns durch die Apologie bestätigt. Hier heißt es gleichfalls: „Fides, quae justificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni dei, in qua gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et justificatio. Et ne quis suspicetur, tantum notitiam esse, addemus amplius, est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et justificationis“, II, 48. Auch hier ist also nicht „non tantum — sed etiam“, sondern „non tantum — sed“ gesetzt. Es handelt sich somit nicht, wie Ritschl, F. i. S. 85, meint, um die Addition von zwei gleichnamigen, aber verschiedenartigen Akten, sondern die „notitia historiae“ soll als etwas Minderwertiges aus dem Glaubensbegriffe ausgeschieden werden. Das „addemus amplius“ addiert nicht etwa die fiducia zur notitia hinzu, um damit erst den vollen Glaubensbegriff zu gewinnen, sondern es fügt dem „assentiri promissioni dei“ eine weitere Erklärung bei, die also besagen soll, was wirklich Glaube ist. Denn die Gegner wissen das gar nicht, II, 43. „De hac fide nulla syllaba extat in doctrina adversariorum nostrorum“, II, 47. „Adversarii tantum fingunt, fidem esse notitiam historiae, ideoque docent eam cum peccato mortali posse existere. Nihil igitur loquuntur de fide, qua Paulus toties dicit homines justificari“, II, 48. „Quod autem

fides significet non tantum historiae notitiam, sed illam fidem, quae assentitur promissioni, aperte testatur Paulus, qui ait (Rom. 4, 16): justitiam ideo ex fide esse, ut sit firma promissio. Sentit enim promissionem non posse accipi nisi ex fide“, II, 51. Vgl. im deutschen Texte: Die Widersacher wollen wähnen, der Glaube sei dieses, daß ich wisse oder gehört habe die Historien von Christo; darum lehren sie, ich könne wohl glauben, ob ich gleich in Todsünden sei. Darum von dem rechten christlichen Glauben, davon Paulus an allen Orten so oft redet, daß wir durch den Glauben vor Gott fromm werden, da wissen oder reden sie gar nichts von. — — Darum der Glaube, welcher vor Gott fromm und gerecht macht, ist nicht allein dieses, daß ich wisse die Historien, wie Christus geboren, gelitten usw. (das wissen die Teufel auch), sondern ist die Gewißheit oder das gewisse, starke Vertrauen im Herzen, da ich mit ganzem Herzen die Zusage Gottes für gewiß und wahr halte, durch welche mir angeboten wird ohne mein Verdienst Vergebung der Sünde, Gnade und alles Heil durch den Mittler Christum. Und damit, daß niemand wähne, es sei allein ein bloßes Wissen der Historien, so setze ich das dazu, der Glaube ist, daß sich mein ganzes Herz desselbigen Schatzes annimmt, und ist nicht mein Tun, nicht mein Schenken noch Geben, nicht mein Werk oder Bereiten, sondern daß ein Herz sich des tröstet und ganz darauf verläßt, daß Gott uns schenkt, uns gibt, und wir ihm nicht, daß er uns mit allem Schatz der Gnaden in Christo überschüttet.“ Es ist nach diesen Ausführungen völlig ausgeschlossen, daß das Historienwissen als ein selbständiger Bestandteil in den richtigen Glaubensbegriff mitaufgenommen gedacht wäre. Nicht „historia“ und „credere“, sondern „promissio“ und „credere“ sind Korrelativa, II, 50. Und noch leichter sollen wir erkennen, „quid sit fides, si symbolum consideremus, ubi certe ponitur hic articulus: remissionem peccatorum. Itaque non satis est credere, quod Chus natus, passus, resuscitatus sit, nisi addimus et hunc articulum, qui est causa finalis historiae: remissionem peccatorum. Ad hunc articulum referri caetera oportet, quod videlicet propter Chum, non propter nostra merita donetur nobis remissio peccatorum“ II, 51. Hier ist ja nun allerdings, worauf auch Ritschl, F. i. S. 86, hinweist, die Additions-

formel angewendet. Aber nachdem Melanchthon soeben den Glauben nur dann für genügend erklärt hat, wenn wir zu den historischen Sätzen des Symbols den Artikel von der Sündenvergebung hinzufügen, hebt er ja die in dieser Aussage enthaltene Koordination sofort wieder auf, indem er die Subordination der historischen Aussagen unter den Hauptartikel von der Sündenvergebung fordert, da jene nur die Mittel nennen, durch welche die Sündenvergebung nach göttlicher Absicht zur Wirklichkeit geworden ist. „Die Zustimmung zu den Elementen der Geschichte Christi ist also in dem Vertrauen auf die von ihm erworbene Sündenvergebung eingeschlossen und kommt nicht vor diesem Vertrauen als etwas in seiner Art Selbständiges in Betracht“, Ritschl, F. i. S. 86. Damit nimmt Melanchthon sowohl den schon in den Loci von 1521 ausgesprochenen Gedanken: „nicht der Geschichte von Christo glauben, sondern glauben, warum er Fleisch angenommen hat, warum er gekreuzigt worden und wieder ins Leben zurückgekehrt ist, nämlich um alle, die an ihn glauben würden, zu rechtfertigen“ — als auch die Aussage der Augustana: „fides non tantum historiam, sed etiam effectum historiae, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum, credit“, u. zw. diese letztere in einer besseren, die Addition zweier ungleichartigen Größen ausschließenden Formulierung wieder auf. Zugleich aber stellt er sich damit in seiner Auffassung des Apostolikums auf dieselbe Höhe, auf welcher die Ausführungen Luthers im Gr. Katechismus und in der zweiten Torgauer Predigt stehen, wenn er sagt, daß die Stücke, die im zweiten Artikel auf einander folgen, nur solche Erlösung erklären und ausdrücken, wodurch sie geschehen sei, und in fast wörtlicher Übereinstimmung mit der Apologie bemerkt: „Im dritten Artikel, da wir sagen: ich glaube die Vergebung der Sünden, glossiert er sich selbst, da er die Ursache und den Nutzen dieses Stückes (causa finalis historiae) setzt, warum er geboren, gelitten und alles getan hat“, vgl. oben S. 26f. u. 37.

Es muß auch an dieser Stelle mit allem Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß mit dieser beiden Reformatoren gemeinsamen, bewußten Unterordnung der historischen Aussagen des Apostolikums unter den Fundamentalartikel von der Vergebung der Sünden eine Auffassung dieses Bekenntnisses gewonnen ist, welche allein dem neu gefundenen

Glaubensbegriffe entspricht. Hat nach Melanchthon Paulus recht, indem er „inter se correlative comparat et connectit promissionem et fidem“, II, 50, dann kann dieser Glaube gar kein anderes Objekt haben als die in Christus geoffenbarte gnädige Gesinnung Gottes. Man muß Herrmann, „Verkehr des Christen mit Gott“¹, S. 54, beipflichten, wenn er grade zu unserer Apologie-Stelle ausführt, daß die verschiedenen Punkte des Glaubensbekenntnisses somit nur insofern Gegenstände des Glaubens bezeichnen, als sie dazu mitwirken, den „finis historiae“, nämlich die „remissio peccatorum“ hervorzubringen, d. h. sie müssen Ausdrucksmittel des gnädigen Willens Gottes sein, welcher das befreiende Vertrauen in dem Herzen des Sünders wecken will. Wer also das Erlösungsbedürfnis der Reformatoren noch teile, könne sich den wichtigsten Gegenstand des Glaubens, die Gegenwart Gottes in Christo, nicht dahin auslegen, daß die göttliche Substanz mit menschlichem Wesen verbunden war, denn auf eine Substanz könne man wohl rechnen — das passe zu dem katholischen Erlösungsbedürfnis, welches wohl Sicherheit, aber nicht Gewißheit suche, — aber Vertrauen in sie zu setzen, sei dagegen nicht möglich. In der Tat, je mehr man damit Ernst macht, die historischen Daten des Glaubensbekenntnisses als Mittel der von Gott in Christus verliehenen Sündenvergebung zu deuten, desto mehr wird man es verstehen, wie Melanchthon dazu gekommen ist, in den Loci von 1521 die scholastischen Spekulationen über die Naturen Christi und die Modi seiner Inkarnation als kalte und von Christus fernliegende Disputationen zu bezeichnen.

Ritschl, F. i. S. 86, macht nun darauf aufmerksam, daß freilich auch Melanchthon, indem er den Glauben als Vertrauen auf die sündenvergebende Gnade Christi definierte, der Verdächtigung durch urteilslose Leute nicht entgangen ist, er leugne die Anerkennung der geschichtlichen Daten über Christus als Bestandteil des Glaubens. Melanchthon hat sich hierüber in den Loci von 1535 folgendermaßen ausgesprochen: „Nec excludimus notitiam historiae de Cho, ut quidam calumniantur. Cum enim dicimus fiduciam misericordiae promissae propter Chum, certe omnes articulos fidei complectimur, et historiam de Cho referimus ad illum articulum, qui beneficium Chi commemorat, remissionem peccatorum. Complectitur ergo fiducia illa et notitiam de Cho, filio dei, et

voluntatis seu habitum seu actionem, qua vult et accipit promissionem Chi atque ita acquiescit in Cho. Sed has *τεχνολογίας* omitto," C. R. XXI, 422. Auch hier ist deutlich, daß sich der wahre Glaubensbegriff nicht etwa aus den beiden Summanden *notitia historiae* und *fiducia* zusammensetzt, sondern daß der Glaube, der „*fiducia*“ ist, auch die Kenntnis der Geschichte von Christo umschließt und zu dem Artikel von der Sündenvergebung in Beziehung setzt.

Noch bedeutungsvoller aber erscheint es, daß Melanchthon auch hier die Sündenvergebung als das „*beneficium Chi*“ bezeichnet; und das erinnert uns wieder an den Satz der Loci von 1521, daß die eigentliche Erkenntnis Christi in der Erkenntnis seiner Wohltaten erreicht werde, wie an den Satz der Augustana, daß der, welcher weiß, daß er durch Christum einen gnädigen Vater hat, Gott wahrhaft kenne. Dieser Gedanke ist aber auch in der Apologie zum präzisen Ausdruck gelangt: „*Quid est notitia Chi, nisi nosse beneficia Chi, promissiones, quas per evangelium sparsit in mundum? Et haec beneficia nosse, proprie et vere est credere in Chum, credere quod, quae promisit deus propter Chum, certo praestet.*“ Welches Gewicht Melanchthon gerade auf diesen Gedanken legt, bezeugt er V, 2. 3: „*Haec est propria vox evangelii, quod fide in Chum consequamur remissionem peccatorum. — — Quid est aliud negare, quod fide consequamur remissionem peccatorum, quam contumelia afficere sanguinem et mortem Chi? Rogamus igitur te, Carole, — — ut nos de hac re maxima, quae praecipuum evangelii locum, quae veram Chi cognitionem, quae verum cultum dei continet, patienter ac diligenter audias et cognoscas!*“ Es ist unangängig, an diesen klaren Aussprüchen mit geschlossenen Augen vorüberzugehen. Wer so schreibt, wie hier Melanchthon, der kann nicht der Überzeugung sein, daß die „*propria et vera cognitio Chi*“ in der Lehre von den zwei Naturen längst in erschöpfender und befriedigender Weise festgelegt ist. Die hier vorliegenden Äußerungen Melanchthons sind nur von dem Standpunkte aus möglich und verständlich, von welchem

¹⁾ Vgl. noch II, 46: „*fides, quae gratis accipit remissionem peccatorum — — est vera cognitio Chi*“ und III, 33: „*hoc erat vere Messiam agnoscere, quaerere apud eum remissionem peccatorum. — Sic de Cho sentire, sic colere, sic complecti Chum est vere credere.*“

aus er in den Loci von 1521 die Zweinaturenlehre beurteilt hat. Und es ist wiederum zweckmäßig darauf hinzuweisen, daß sich diese Beurteilung auch in die Schriften hinein erstreckt, welche zu symbolischen Schriften der lutherischen Kirche erhoben worden sind, und daß man sich also innerhalb der in diesen Schriften gezogenen Richtlinien bewegt, wenn man als evangelischer Theologe die von Melanchthon vorgetragene Auffassung von der „*propria et vera cognitio Chi*“ teilt und zur Geltung zu bringen bestrebt ist.

Ritschl, F. i. S. 86f., weist ferner darauf hin, daß derselbe Melanchthon gleichfalls in der Apologie, IX, 23, die Anrufung der Heiligen nur damit bestreitet, daß sie kein Verdienst um uns haben, wie Christus, aber nicht damit, daß er den Vorzug der göttlichen Natur in ihm jenen gegenüber geltend machte. „*Applicant (adversarii) merita sanctorum aliis, sicut merita Chi, jubent confidere meritis sanctorum, quasi reputemur justi propter merita sanctorum, sicut justi reputamur meritis Chi.* — *Prorsus aequantur Cho, si confidere debemus, quod meritis eorum salvemur.*“ Ist das für die Apologie also zweifellos richtig, so muß doch hinzugefügt werden, daß sich nur 3 Jahre später Melanchthon ganz anders geäußert hat. In den Loci von 1533 sagt er: „*Tota scriptura magno consensu praecipit Chum adorare, invocare, jubet in eum confidere, ergo tribuit ei potentiam infinitam et divinam, quod ubique adsit, corda justificet, exaudiat, salvet; necesse est igitur in Cho esse divinam naturam*“, C. R. XXI, 260. Vgl. auch Explic. symb. Nic.: „*Cum igitur invocatio fit ad Messiam, fateri necesse est, quod sit deus omnipotens*“, C. R. XXIII, 365.

Allein darin hat Ritschl sicher recht, daß durch die fortgesetzte Hervorhebung der „*propria et vera cognitio Chi*“, welche mit der Erkenntnis seiner Wohltaten zusammenfällt, der dritte Artikel der Augustana, welcher die Lehre von den zwei Naturen in der Person Christi darbietet, eine eigentümliche Beleuchtung erfährt, F. i. S. 87. Daß Melanchthon „an diesem Lehrpunkte offenbar kein religiöses Interesse gehabt“ hat, beweist die Kürze, mit der dieser wie auch der erste Artikel der Augustana, welcher die Lehre von der Trinität enthält, in der Apologie behandelt werden. Es wird nur gesagt, daß die Gegner beide Artikel billigen, daß der erste Artikel in der Schrift begründet, der dritte dem Apostolikum

und Nicänum gemäß ist, ohne daß nur ein Wort über den religiösen Inhalt und Wert beider Lehren hinzugefügt würde. Hält man sich gegenwärtig, daß die Augustana den neu entstandenen evangelischen Landeskirchen das Existenzrecht in der katholischen Kirche wahren (vgl. Loofs, a. a. O. S. 69, 1) und zu diesem Zwecke mit möglichster Nachgiebigkeit (vgl. den deutschen Text der Vorrede zu „ut, quantum honeste fieri potest, conveniamus“) einen Konsensus in der Lehre feststellen will, der keinerlei Diskrepanz von der Schrift, von der katholischen oder von der römischen Kirche aufweist und die Bezeichnung der Evangelischen als Ketzer unmöglich machen soll (vgl. die Schlußbemerkung hinter dem 21. Art.), dann wird es verständlich, daß Melancthon „gemäß dem apologetischen Zwecke der Konfession den dritten Artikel (wie den ersten) wegen seiner kirchenpolitischen Bedeutung für die Stellung der reformatorischen Partei gegenüber der papistischen aufgenommen hat“, Ritschl, F. i. S. 87. Indem er also in diesem dritten Artikel nicht geltend gemacht hat, daß die eigentliche und wahre Erkenntnis Christi in der Erkenntnis seiner Wohltaten besteht, sehen wir auch an diesem Punkte zur Anwendung gebracht, was er selbst in der Vorrede zur Apologie über das von ihm bisher — also auch in der Augustana —, wie auch in der Apologie beobachtete Verfahren im Gebrauche der herkömmlichen theologischen Technologie schreibt: „Semper hic meus mos fuit in his controversiis, ut, quantum omnino facere possem, retinerem formam usitatae doctrinae, ut facilius aliquando coire concordia posset. Neque multo secus nunc facio; etsi recte possem longius abducere hujus aetatis homines ab adversariorum opinionibus,“ Praef. 11. Und wenn er im direkten Anschlusse an diese Worte, die ganz besonders der Beachtung zu empfehlen sind, bemerkt, daß es den Gegnern weder um Wahrheit, noch um Eintracht, sondern nur darum zu tun sei, das Blut der Evangelischen zu schlürfen, so erinnert uns auch das an die gefährvolle rechtliche und politische Lage, in welche eine Ablehnung der trinitarischen und christologischen Formeln die Anhänger der Reformation gebracht hätte. Verhängte doch seit Justinian das bürgerliche Gesetzbuch über die Leugner des Dogmas die härtesten Strafen, vgl. Kattenbusch, „Luthers Stellung zu den ökum. Symb.“, S. 1 ff. Nach dieser Seite hin ist gerade auch für die uns

beschäftigende Frage die Erzählung von Interesse, die Kawerau in seinem „Joh. Agrikola“, 1881, S. 19f., aus einer Predigt desselben mittheilt. Die Protestanten hätten auf dem Augsburger Reichstage die persönliche Gesinnung Karls V. gegen sie durch Vermittelung der Königin Maria in Erfahrung bringen wollen. Bei einem Gartenbankett am Johannistage habe der Kaiser auf die Frage der Königin, was er mit den Leuten und der überantworteten Konfession zu tun gedächte, geantwortet, zuerst seien ihm die Leute, die diese Lehre bekennen, ärger als der Teufel geschildert worden. Der Bischof von Sevilla habe ihm jedoch den Rat gegeben, zunächst nicht Tyrannei zu üben, sondern fleißig zu erkunden, ob die Lehre strittig wäre mit den Artikeln des christlichen Glaubens, und diesem Rate sei er gefolgt. „So befinde ich, daß die Leute nicht so teuflisch sind, wie vorgebracht ist, es betrifft auch nicht die 12 Artikel, sondern äußerlich Ding; darum habe ich's auch den Gelehrten übergeben. Wenn aber ihre Lehre streitig wäre mit den 12 Artikeln unseres christlichen Glaubens, so habe ich mit der Schärfe des Schwertes dazu tun wollen.“ Damit stimmt es zusammen, daß der dritte Artikel der Konfession betont, daß die Lehre der evangelischen Kirchen vom Sohne Gottes dem Apostolikum gemäß sei, obwohl, wie wir gesehen haben, der Glaube für Melanchthon nichts weniger als das Fürwahrhalten der 12 einzelnen Stücke dieses Bekenntnisses ist.

Es soll schließlich nicht verschwiegen werden, daß sich in der Apologie auch eine von Ritschl nicht beachtete Stelle findet, welche mit der Wendung: „nicht nur — sondern auch“ die fiducia zur notitia addiert, um mit der Summe beider den richtigen Glaubensbegriff zu gewinnen, *De dil. et impl. leg.* 182—184. Nachdem Melanchthon auch hier konstatiert hat, daß der Glaube, von dem er redet, sich weder bei den Gottlosen noch bei den Teufeln finde, will er dem sophistischen Einwurfe begegnen: „*justitiam in voluntate esse, quare non possit tribui fidei, quae in intellectu est*“. Er nennt die Widerlegung leicht, weil ja jene sophistischen Scholastiker auch erklärten, daß der Wille dem Intellekt befehle, dem Worte Gottes zuzustimmen. Um aber das Verhältnis von Intellekt und Wille im Glaubensakte noch klarer auszudrücken, fährt er fort: „Wie die Schrecken über Sünde und Tod nicht nur Gedanken des Intellekts, sondern auch schauervolle (*horribiles*)

motus des Willens sind, der vor dem Gerichte Gottes flieht, „ita fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, hoc est, est velle et accipere hoc, quod in promissione offertur, videlicet reconciliationem et remissionem. Sic utitur nomine fidei scriptura (Röm. 5, 1)“. Die Definition ist aber doch nicht so klar, wie Melanchthon meint. Zunächst legitimiert das angeführte Schriftzitat die fides, nicht sofern sie „notitia in intellectu“, sondern sofern sie „fiducia“ ist. Sodann ist nicht genügend klar, ob als Objekt der „notitia“ wirklich auch die „promissio“ gedacht ist, welche die Sündenvergebung darbietet, wie dies im zweiten Teile der Definition ausgesprochen ist. Ist dem wirklich so, so ist ja allerdings klar, daß der Mensch diese promissio kennen lernen muß, um auf sie sein Vertrauen zu setzen. Aber Kenntnis von dieser Zusage haben doch auch die Teufel und die Gottlosen. Danach wäre also diese Kenntnis nach Melanchthons vorausgehender Äußerung kein integrierender Bestandteil dessen, was er fides nennt. Daß aber Melanchthon die scholastische Definition, der Intellekt gehorche dem Befehle des Willens, indem er dem Worte Gottes zustimme, nicht verwirft, sondern nur durch eine klarere ersetzen will, sowie die sonst von ihm bei der Feststellung des Glaubensbegriffes so oft beliebte Verwendung der Termini „notitia“ und „fiducia“ läßt die Vermutung nicht ausgeschlossen erscheinen, daß er auch hier als Objekt der notitia die historischen Daten über das Leben Jesu gedacht hat. Und zwar ist diese Vermutung um so weniger ausgeschlossen, als mit jener „notitia in intellectu“ doch keinesfalls das Werturteil gemeint sein kann, welches den Inhalt der promissio in seiner Bedeutung für uns feststellt, „nos a deo respici, nobis ignosci, nos exaudiri“; denn eben dieses Werturteil, nach welchem sich der Wille als Vertrauen auf die promissio richtet, bezeichnet Melanchthon immer mit „assentiri promissioni gratiae“. Dieses: „vere et ex corde assentiri promissioni gratiae“ ist es, was den Gottlosen und den Teufeln unmöglich ist. Dieser Glaube kommt auch in den Menschenherzen nicht ohne großen Kampf zustande; ja weil der menschliche Geist an und für sich nichts derartiges über Gott festzustellen vermag, ist dieser Glaube eine „res supra naturam“, a. a. O., 182. Demzufolge bleibt nichts anderes übrig, als in der Definition „fides est non solum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate“

eine Trübung des echt reformatorischen Glaubensbegriffes festzustellen. Herrlinger, a. a. O. S. 103, mischt in der Erläuterung, die er zu unserer Stelle gibt, Richtiges und Falsches durcheinander. Er sagt, das Evangelium finde Zustimmung im Intellekt durch den Eindruck des unmittelbar Göttlichen, den es mache. Denn nach C. R. XIII, 151 seien als „*causae certitudinis*“, durch welche die „*notitia*“ zum „*assensus*“ werde, allgemeine Erfahrung, angeborene Ideen, syllogistische Evidenz und göttliche Offenbarung zu nennen. In der Stimme des Evangeliums erleuchte der hl. Geist den Menscheng Geist und lenke ihn zur Zustimmung. Schon das sei Glaube, aber „*fides generalis*“. Er werde zur „*fides salvifica*“, indem der Wille die als Wahrheit erkannte Verheißung des Evangeliums, statt sie in Zweifel und Hochmut von sich zu weisen, vielmehr in der *fiducia* als ihm persönlich zugehörig und heilsam ergreife. — Das Entscheidende im Glauben sei also ein Willensakt, in welchem der Mensch das ihm persönlich Heilsame als gewiß und wahr ergreife und damit Gott gehorche. Hieran ist zunächst richtig, daß als Objekt des Glaubens das Evangelium oder die Verheißung des Evangeliums anerkannt wird, ebenso daß das Entscheidende im Glauben der Willensakt ist, der im Vertrauen die Verheißung als ihm persönlich zugehörig und heilsam ergreift. Es ist aber falsch und durchaus nicht im Sinne der von uns festgestellten Ausführungen Melanchthons in der ersten Ausgabe der Loci wie in der Apologie, wenn Herrlinger die uninteressierte Zustimmung zum Evangelium als *fides*, wenn auch als *fides generalis* bezeichnet. Diese, „*quae in genere credit deum esse, poenas praepositas esse impiis*“, meinen vielmehr die Gegner mit dem Worte „Glaube“. „*Nos praeter illam fidem requirimus, ut credat sibi quisque remitti peccata*“, V, 60. Läßt auch hier die Wendung „*praeter illam fidem*“ wieder die Deutung zu, daß sowohl die *fides generalis* wie die *specialis* erforderlich sei — (vgl. indessen den deutschen Text: „Wir reden aber darüber von einem Glauben, da ich für mich gewiß glaube, daß mir die Sünden vergeben seien um Christus willen“) —, so sind doch die Objekte, die Melanchthon hier für die *fides generalis* ansetzt, das Dasein Gottes und die Höllenstrafen der Gottlosen, keineswegs der Inhalt der *promissio* des Evangeliums, der den Eindruck des unmittelbar Göttlichen hervorrufen

und den Intellekt zur Zustimmung bewegen sollte. Das Dasein Gottes glauben nach Jak. 2, 19 auch die Teufel, und von den Höllenstrafen der Gottlosen dürften gerade sie nicht minder überzeugt sein. Kommt die *fides generalis* wirklich durch Erleuchtung des hl. Geistes zustande, wie Herrlinger sagt, so müßte das also auch bei den Teufeln und Gottlosen der Fall sein. Nun aber sagt Melanchthon ausdrücklich: „*Decipiuntur adversarii in vocabulo fidei*“. Wenn dieses Wort für uns jene geschichtliche Kenntnis bezeichnete, die sich auch bei Gottlosen und Teufeln findet, dann würden die Gegner mit Recht den Schluß ziehen, wenn sie — indem sie Lk. 17, 10 zugunsten ihrer Werkgerechtigkeitslehre verdrehen — sagen: Wenn ihr alles geglaubt habt, so sprecht, wir sind unnütze Knechte. „*Sed nos non de notitia historiae, sed de fiducia promissionis et misericordiae dei loquimur*“, De dil. et impl. leg. 216; vgl. V, 45: Dem Evangelium glauben „*non est illa generalis fides, quam habent et diaboli, sed proprie est credere remissionem peccatorum propter Chum donatam. Haec enim revelatur in evangelio*“. Herrlinger hat also Melanchthon gründlich mißverstanden. Dieser rechnet das interessierte „*assentiri promissioni evangelii*“ zur *fiducia* und sieht darin den eigentlichen Glauben. Herrlinger rechnet das uninteressierte *assentiri*, das nach ihm gleichwohl vom hl. Geiste gewirkt ist, zur „*notitia in intellectu*“, welche dadurch zur „*fides generalis*“ wird.

Auch an der Lehre von der Kirche, die Melanchthon in der Augustana und in der Apologie niedergelegt hat, weist Ritschl nach, daß für den Reformator damals der Glaube an die einzelnen Glaubensartikel im katholischen Sinne nicht mehr in Betracht kam. Es könnte ja nun als ausreichend erscheinen, an dieser Stelle einfach auf die diesbezüglichen Ausführungen Ritschls in seiner *Fides implicita* (S. 87—95) und in den schon erwähnten früheren Abhandlungen über die Entstehung der lutherischen Kirche (*Ztschr. f. K.-Gesch.* I u. II) zu verweisen. Indessen ist es einmal wertvoll, das ganze auf die uns beschäftigende Frage bezügliche Material hier zusammengestellt zu finden, sodann verdienen es die diesbezüglichen Ausführungen Ritschls wegen ihrer grundlegenden Bedeutung immer wieder ans Licht gestellt zu werden, und endlich wird uns so die Möglichkeit geboten, weitere Erörterungen und einzelne Richtigstellungen anzuschließen.

Nach dem 7. Artikel der Augustana ist die eine, heilige Kirche, welche beständig bleiben wird, die „congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta“. Der deutsche Text gibt das Wort „sanctorum“ mit „Gläubige“ wieder, das im 8. Artikel auch im lateinischen Texte erscheint: „congregatio sanctorum et vere credentium“. Diese wahrhaft Gläubigen sind aber nach Art. 4 und 5 diejenigen, „qui credunt se propter Christum in gratiam recipi“. Die eine, heilige Kirche ist also für das Urteil des Glaubens die Gemeinschaft aller derer, die im Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo Gott angehörig sind, in welcher das Evangelium richtig gepredigt und die Sakramente richtig verwaltet werden; denn durch diese Mittel (instrumenta) wird nach Art. 5 der Glaube gewirkt. Der zweite Absatz des 7. Artikels weist darauf hin, daß die eben angeführten Merkmale zur Feststellung des richtigen Kirchenbegriffes ausreichend seien. Nähme man insbesondere als weiteres Merkmal noch die Gleichheit menschlicher Überlieferungen oder von Menschen eingesetzter Zeremonien in den Kirchenbegriff auf, so würde derselbe eben durch Beifügung dieses menschlichen Beiwerkes korrumpiert werden. Die ersten Worte des zweiten Absatzes: „Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum“ nehmen also nur das im ersten Absatze Ausgesprochene wiederholend wieder auf. Trotzdem hat Thomasius die Formel „doctrina evangelii“ von der theologisch-technischen, einen und reinen Lehre, Kliefoth von dem Lehrinhalte der Augustana und der andern symbolischen Schriften — als ob Melanchthon den der letzteren schon 1530 vorausgeahnt hätte — und Franck¹ ebenfalls von der Augsburger Konfession verstanden. Herrlinger, a. a. O., S. 259, stellt gar die Ansicht auf, daß die doctrina evangelii in Art. 7, wie später, ebenso die gottesdienstliche Verkündigung wie das „irgendwie formulierte“ Bekenntnis des Evangeliums befasse. Beides sei eben noch nicht (!) unterschieden. — Daß der Akzent nicht auf „doctrina“, sondern auf „evangelii“ zu legen ist, daß doctrina also nicht

¹⁾ Vgl. Thomasius, „Das Bek. d. ev.-luth. Kirche“ u. s. w., 1848; — Kliefoth, „Der Lehrinhalt der Conf. Aug.“ u. s. w., Konferenzrede, 1868; — Franck, „Aus der neueren Dogmatik II“ in Erl. Ztschr. 1876, Bd. 72, S. 76–86.

von einem Lehrinhalt, sondern von der Tätigkeit des Lehrens zu verstehen ist, darauf weist schon, was Ritschl nicht beachtet hat, die Zusammenstellung von „doctrina“ mit „administratio sacramentorum“ hin, welches doch zweifellos eine Tätigkeit ausdrückt. Zur Genüge aber bezeugt es der deutsche Text der Konfession: „Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden“. „Docere evangelium“ ist — wie die Konfession, vgl. Art. 28, 8, ausdrücklich angibt: „docendo seu praedicando verbum“ — identisch mit „praedicare verbum“. Deshalb ist auch der Hinweis Herrlingers auf Art. 14: „de ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere“ etc. in keiner Weise zugkräftig, um zu beweisen, daß unter doctrina evangelii auch das formulierte Lehrbekenntnis zu verstehen sei¹. Der Inhalt des verbum oder evangelium, welche beiden Termini in Art. 5 promiscue gebraucht werden, ist zudem in diesem selben Artikel deutlich festgestellt: „qui audiunt evangelium, scilicet quod deus non propter merita, sed propter Chum justificet hos, qui credunt se propter Chum in gratiam recipi“. „Das Evangelium, welches gepredigt oder gelehrt werden soll, ist also vorzustellen als die Erklärung des gnädigen Willens Gottes und nicht als die Reihe der Dogmen als menschlicher Erkenntnisse.“ Wort Gottes und Sakramente, mit denen sich das Predigtamt zu beschäftigen hat, könnten sonst auch gar nicht als die Mittel gelten, durch welche der heilige Geist gegeben wird, der den Glauben wirkt, vgl. Ritschl, „Entst. d. luth. K.“ in „Ges. Aufsätze“, S. 177.

Nun hat man den Einwurf erhoben, in dem deutschen Texte des 7. Artikels werde doch zu wahrer Einigkeit der Kirche die einträchtigliche Predigt des Evangeliums nach reinem Verstand gefordert, dieser „reine Verstand“ sei aber eben in den Artikeln der Augustana gegeben. Ritschl hat dem gegenüber auf jenen Aufsatz Luthers (in den Brückschen Aktenstücken im Weimarer Archive unter F) unter den Torgauer Artikeln hingewiesen, welche als Vorlage für die

¹) Wenn Herrlinger namentlich aber den Epilog der Augustana für seine Auffassung von doctrina evangelii ins Feld führt, so vergleiche dagegen die Ausführungen Ritschls in seinem „Nachtrag zur Entstehung d. luth. K.“ („Ges. Aufsätze“, S. 220 ff.)

Augustana dienen, worin sich dieselbe Formel findet, aber auch zugleich der „reine Verstand“ derselben geboten wird, nämlich daß die im Evangelium von Christus dargebotene Gnade Gottes weder um menschlicher Verdienste willen gegeben, noch durch solche angeeignet wird, vgl. oben S. 59ff.

Ritschl erwidert mit Recht, daß, wenn Melanchthon als Merkmal der Kirche ein formuliertes Lehrgesetz geltend machen wollte, er sich ja nur an den Satz des 12. der ihm gleichfalls als Vorlage dienenden Schwabacher Artikel zu halten brauchte: „Solche Kirche ist nichts anderes, denn die Gläubigen an Christo, welche obgenannte Artikel und Stücke halten, glauben und lehren“. Herrlinger, a. a. O., S. 416 ff., kennt allerdings nur die Vorgeschichte, welche die Augustana in diesem Satze der Marburger Artikel und in den Schwabacher Artikeln hat, und schließt daraus, daß die darin in Artikeln formulierten, bereits auch die objektiven Dogmen mitbefassenden Bekenntnisse auch dem Verfasser der Augustana für den zur „*unitas ecclesiae*“ notwendigen „*consensus de doctrina evangelii*“ nicht gleichgültig gewesen sein können. Mit dem gleichen Rechte dürfen wir behaupten, daß die von Melanchthon in der ersten Ausgabe der Loci niedergelegten Erkenntnisse in ihm auch bei Abfassung der Augustana als maßgebend fortgewirkt haben, ja wir haben es bewiesen, vgl. S. 120f. Beruft sich Herrlinger zur Stützung seiner Ansicht auf den 1. Artikel der C. A., so haben wir schon S. 128f. auf die Gründe hingewiesen, welche für die Aufnahme der Trinitätslehre in das Bekenntnis maßgebend gewesen sind, wie für die Aufnahme des alten christologischen Dogmas in den von Herrlinger unberücksichtigt gelassenen 3. Artikel. Wenn derselbe aber ferner darauf hinweist, daß das „*damnant secus docentes*“ im 1. und 10. Artikel doch mindestens den Sinn haben werde, daß bei den in der Trinitäts- resp. Abendmahlslehre Abweichenden dieser Konsensus, also die Zugehörigkeit zur „*unitas ecclesiae*“, nicht mehr stattfinde, so hätte er sich überlegen sollen, daß gerade der 10. Artikel die reine evangelische Lehre nicht klar zum Ausdrucke bringt, sondern sogar die transsubstantiationale Auffassung nicht ausschließt, vgl. Apologie X, 55. Im übrigen hat schon Ritschl darauf aufmerksam gemacht, daß, selbst wenn unter „*doctrina evangelii*“ die Glaubensartikel der C. A. zu verstehen wären, der Inhalt des 10. Artikels nicht in diese *doctrina* einzu-

schließen sein würde, da er sich ja nicht auf den reinen Verstand des Evangeliums bezieht. Art. 5 aber redet nicht vom reinen Verstand der Sakramente, sondern fordert zur Einheit der Kirche nur ihren rechten Gebrauch. Über diesen aber lehrt Art. 13 der C. A., daß man die Sakramente nicht bloß als äußerliche Zeichen der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde, sondern mehr noch als Zeichen und Zeugnisse des göttlichen Gnadenwillens zur Erweckung und Stärkung des Glaubens werten soll. Gewiß ist in Art. 10 die Zwinglische Abendmahlslehre verworfen; allein nirgends werden die Anhänger einer anderen Abendmahlslehre ausdrücklich vom Abendmahle ausgeschlossen.

Die ganze Schwäche der Herrlingerschen Argumentation zeigt sich jedoch darin, daß er einmal behauptet, die „doctrina evangelii“ in Art. 7 beschränke sich nicht allein auf die Mittel (?) der Aneignung der göttlichen Gnade, sondern befasse die vorausgesetzten Vorstellungen von Gott, von der Sünde, d. h. die sog. objektiven Dogmen, mit, andererseits es sofort wieder in Abrede stellt, daß die 21 ersten Artikel der C. A. „in quali et quanto“ mit der „doctrina evangelii“ identisch seien. Was ist dann überhaupt der Inhalt dieser doctrina? Warum legt Herrlinger dann so großen Wert auf die Vorgeschichte der Konfession in den Marburger und Schwabacher Artikeln wie auf ihren Epilog, der für ihn doch eine Erläuterung des 7. Artikels bedeutet und besagt, daß in die doctrina evangelii, wie eben die Konfession beweise, keine „nova et impia dogmata“ von den Evangelischen eingeführt worden seien? Freilich will er das Unentwickelte — wir würden sagen: das Unklare — in dem Begriffe „doctrina evangelii“ nicht leugnen, indem Melanchthon weder zwischen praktischer Heilslehre und Dogma, noch zwischen kirchlichem Bekenntnisse und Dogmatik zu unterscheiden wisse. Aber beide Vorwürfe gegen den Verfasser des 5. Artikels fallen auf Herrlinger zurück, der erste darum, weil Herrlinger kein Verständnis dafür hat, daß Melanchthon in der Erkenntnis der Wohltaten Christi die eigentliche Erkenntnis Christi — um mit Herrlinger zu reden, das objektive Dogma von Christus — findet. Und wenn Herrlinger sich für den zweiten Vorwurf darauf beruft, daß Melanchthon selbst Änderungen an der Augustana vorgenommen hat, so hat er übersehen, daß Melanchthon dies tun konnte, weil

man den buchstäblichen Wortlaut der Augustana so wenig als verpflichtend ansah, daß man sie sogar von den oberdeutschen Städten unterschreiben ließ, vgl. Loofs, a. a. O. § 70, 2. 3.

Die Ausführungen der Apologie bestätigen nur, daß „*doctrina evangelii*“ keineswegs als Inbegriff einer Reihe von Glaubensartikeln, denen die Gläubigen, um in der einen Kirche zu bleiben, zustimmen müßten, zu verstehen ist. Hier wird erklärt, daß die Evangelischen, wenn sie von „Kirche“ reden, nicht etwa bloß von einem Platonischen Staate träumen; sondern diese Kirche existiert wirklich: „*Et addimus notas: puram doctrinam evangelii et sacramenta. Et haec ecclesia proprie est columna veritatis* (1 Tim. 3, 15). *Retinet enim purum evangelium et, ut Paulus inquit* (1. Cor. 3, 12), *fundamentum, hoc est veram Chi cognitionem et fidem*“, IV, 20. Die Existenz der Gemeinde Christi wird also sowohl an der Verkündigung des Evangeliums und an der Ausübung der Sakramente erkannt (*notae*) als auch durch diese Mittel der göttlichen Gnade fortdauernd begründet und erhalten (*fundamentum*); vgl. C. A. Art. 4. Daß tatsächlich unter „*pura doctrina evangelii*“ nichts anderes zu verstehen ist, wie in Art. 5 der Konfession, bezeugt auch der von Ritschl unerwähnt gelassene deutsche Text, der diese Worte mit: „das Predigtamt oder Evangelium“ wiedergibt. Man beachte ferner, daß in diesem deutschen Texte das „*et*“ hinter „*purum evangelium*“ nicht im Sinne einer Addition, sondern einer Explikation verstanden wird: „Sie behält das reine Evangelium, den rechten Grund.“ Des weiteren wird hier „Christus und der Glaube“ als der rechte Grund bezeichnet, während der lateinische Text die wahre Erkenntnis Christi und den Glauben als Fundament nennt. Auch dieses „*et*“ ist im explikativen Sinne aufzufassen, denn, wie in Art. II, 101 in deutlicher Erinnerung an jene berühmte Stelle der Loci von 1521 bezeugt wurde, sieht Melanchthon den wahren und eigentlichen Glauben in der richtigen Erkenntnis Christi, d. h. in der Erkenntnis seiner Wohltaten. Es könnte ja nun freilich wie ein Widerspruch erscheinen, daß bald das Evangelium (Christus), also eine objektive Größe, bald die richtige Erkenntnis Christi, d. h. der Glaube, also eine subjektive Größe, als das Fundament der Kirche hingestellt wird. Aber dieser Wechsel ist doch verständlich, indem es sich uns als

klarer Sinn dieser Stelle ergibt: „Das Evangelium von Christus ist das Fundament der Kirche, insofern es die wahre Erkenntnis Christi, d. h. den Glauben hervorruft, in welchem die Glieder der Kirche verbunden sind.“

Auf diesem Fundamente haben nun schwache Menschen einen Bau von vergänglichen Stoppeln aufgerichtet. Aber diese menschlichen Gedanken, „inutiles opiniones“, wie sie sich auch in den Schriften der hl. Väter finden, sind durchaus nicht immer für das Fundament vernichtend gewesen. „Sie werden verziehen und korrigiert. Dagegen ist das meiste, was die Gegner verteidigen, glaubenstürzend, wie z. B. daß sie den Artikel von der Sündenvergebung verdammen, in welchem wir sagen, daß diese Vergebung durch den Glauben empfangen werde. Ein gleich offenkundiger und gefährlicher Irrtum ist die Lehre der Gegner, daß die Menschen die Vergebung der Sünden durch die Liebe zu Gott vor der Gnade verdienen,“ IV, 20. 21. Indem die Gegner so die an Christus geknüpfte Sündenvergebung von menschlichen Verdiensten abhängig machen, verwerfen sie, wie der deutsche Text ausführt¹, „den hohen, größten Artikel“, sie stoßen nämlich den rechten Grund nieder: die Erkenntnis Christi und den Glauben. Die „pura doctrina evangelii“ besteht also auch nach der Apologie darin, daß Christus als der Träger der Sündenvergebung unter Ausschluß menschlichen Verdienstes verkündigt wird. Zutreffend bemerkt Ritschl (in „Ges. Aufsätze“, S. 180), daß auch zu dieser Erklärung der Apologie jener Satz der Loci von 1521 den Schlüssel bilde: „Hoc est Chum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non, quod isti docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri.“ Auch sie setzt sich mithin über die Formel von den zwei Naturen hinweg, vgl. Ritschl, F. I., S. 88. Hierbei will Ritschl kein Gewicht darauf legen, daß VIII, 43 die Zweinaturenlehre nicht unter den Themen genannt wird, welche in den evangelischen Predigten behandelt werden, denn sie werde ja auch nicht als Thema der papistischen Predigten angeführt, denen dort die evangelischen entgegengesetzt werden. Es ist ihm indessen entgangen, daß

¹) Um jedes Mißverständnis auszuschließen, sei hier bemerkt, daß wir den deutschen Text des Justus Jonas hier, wie schon wiederholt, zur Erklärung des lateinischen verwenden, weil Melanchthon selbst bei seiner Abfassung mitgewirkt hat.

zu dem Thema vom „Glauben an Christus“, das die Gegner gar nicht, wohl aber die Evangelischen in ihren Predigten behandeln, im deutschen Texte beidemal wieder die Worte „Erkenntnis Christi“ als Apposition hinzugefügt werden: „Von dem Erkenntnis Christi aber, vom Glauben, vom Trost der Gewissen können sie nichts predigen, sondern dieselbe selige Lehre, das liebe, heilige Evangelium, nennen sie Lutherisch. In unsern Kirchen aber werden — gelehret: — von dem Glauben, was der sei, von dem Erkenntnis Christi.“ Das ist also genau im Sinne der vorher behandelten Stellen. Bezöge sich die evangelische Predigt „von dem Erkenntnis Christi“ auf die Zweinaturenlehre, so hätten die Gegner keine Veranlassung, sie Lutherisch zu nennen. Ganz übereinstimmend hiermit hat denn auch Melanchthon die Definition Lyras: „Ecclesia consistit in illis personis, in quibus est notitia vera et confessio fidei et veritatis“ zu seinen Gunsten in Anspruch genommen, indem er annahm, Lyra verstehe die „vera Christi cognitio“ in demselben Sinne, wie er, IV, 22, und sich darüber beklagt, daß die Evangelischen um ihres Kirchenbegriffs willen büßen müßten, „quia praedicamus beneficium Chi, quod fide in Chum consequamur remissionem peccatorum, non cultibus excogitatis a pontifice“, IV, 25; Ritschl, F. i., S. 88.

Endlich wirft Ritschl, F. i. S. 88 f., noch die Frage auf, wer denn unter den Heuchlern zu verstehen sei, welche als das Gegenteil der „vere credentes“ der „congregatio sanctorum“ beigemischt sind, C. A. Art. 8. Sie gehören nicht zur eigentlichen Kirche, sie haben nur Gemeinschaft mit den äußeren Zeichen derselben, auch wenn sie Predigtamt und Sakramentsspendung ausüben, Apol. IV, 28. Es wird nun nicht geleugnet, daß die Kirche auch eine „societas externarum rerum ac rituum“ ist, wie andere Staatesgebilde. Aber das ist nicht wesentlich für sie; principaliter ist sie „societas fidei et spiritus sancti in cordibus“, IV, 5. Eine solche rechtliche Institution, wie sie andere Staatesgebilde aufweisen, ist nun auch das Predigtamt, welches die Ordnung in der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums und in der Sakramentsspendung aufrecht erhalten soll, C. A. Art. 5 und 14. Nur sofern demnach Predigt des Evangeliums und Verwaltung der Sakramente, diese religiösen Merkmale der Kirche, zugleich auch Rechtsinstitute derselben sein können,

Ist es möglich, daß auch ein „hypocrita“ mit der Amtsführung in der Kirche betraut werden kann, vgl. Ritschl, F. i., S. 89. — Für die Frage selbst, was für Leute unter diesen Heuchlern zu verstehen seien, werden wir auch hier die Erklärung Melanchthons in den Loci von 1521 als entscheidend ansehen dürfen: „Plane non est fides illa de credendis seu de divina historia opinio, quam sine spiritu sancto conceptam habent hypocritae“¹, C. R. XXI, 162; vgl. oben S. 118. Demnach sind mit den Heuchlern die gemeint, welche die verstandesmäßige Zustimmung zu den Glaubensartikeln (credenda) und zu den Daten der biblischen Geschichte erklären, aber jenes Vertrauen nicht besitzen, welches sich auf Grund der erkannten Wohltaten Christi auf ihn als den Träger der Sündenvergebung und damit auf Gott, als unsern gnädigen Vater, richtet und den Christen erst zum Christen macht (vgl. Loci 1521: „Peccati vim, legem, gratiam qui ignorarit, non video, quomodo Christianum vocem“, C. R. XXI, 85). Damit stimmt es auch, daß Apol. IV, 27 (deutscher Text) der Glaube an Christus, der die Vergebung der Sünden erlangt, zur Heuchelei in Gegensatz gestellt wird.

Auf Grund seiner Erörterungen darf Ritschl, F. i., S. 89, konstatieren, daß es Melanchthon in der Apologie gelungen ist, den Glauben im evangelischen Sinne, als das von allen menschlichen Autoritäten unabhängige Vertrauen auf die im Evangelium dargebotene Gnade Gottes um Christi willen, und die Kirche, als Gemeinschaft der Gläubigen, zu welcher die Hypokriten nicht gerechnet werden, als Korrelatbegriffe festzustellen. „Wenn man sich nach den öffentlichen Urkunden der Reformation richten soll, so ist diese Darstellung des Kirchenbegriffs — die sich in keiner andern symbolischen Schrift in gleicher Ausführlichkeit findet — für die kirchliche Haltung der evangelischen Christen maßgebend und nichts anderes.“

¹) Vgl. Luther in der „Kurzen Form“: „Darum scheiden und sondern diese Artikel des Glaubens uns Christen von allen andern Leuten auf Erden. Denn was außer der Christenheit ist, es seien Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler, ob sie gleich nur Einen, wahrhaftigen Gott glauben und anbeten, so wissen sie doch nicht, was er gegen ihnen gesinnet ist, können sich auch keiner Liebe noch Guts zu ihm versehen Denn sie den Herrn Christum nicht haben.“

Allein Melanchthon hat sich auf der von ihm 1530 eingenommenen Höhe einer rein religiösen Anschauung von der Kirche nicht erhalten. Die Augustana rechnete noch mit der Möglichkeit, sich mit der Gegenpartei verständigen zu können; man will mit dieser, wie die Vorrede besagt, „in una ecclesia christiana in unitate et concordia vivere“. Der Lehrsatz, „quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit“ (Art. 7), ist nicht das Errichtungsdekret einer solchen Kirche. Die des weiteren angegebenen Merkmale sollen demnach nur dazu dienen, den hergebrachten Kirchenbegriff zu reinigen, nicht einen neuen in einer lückenlosen Vollständigkeit aufzustellen. Erst die Ablehnung, das Konzil von Mantua zu beschicken, führte auch dazu, offiziell eine schärfere Tonart gegen die römische Kirche anzuschlagen, vgl. Luther in den Schmalk. Art. III, 12: „Nequaquam largimur ipsis, quod sint ecclesia, quia vera non sunt ecclesia. Non etiam audiemus ea, quae nomine ecclesiae vel mandant vel vetant“. In den Erklärungen der Schmalkaldischen Bundesgenossen an den kaiserlichen und den päpstlichen Gesandten, worin die Ablehnung des Konzils begründet wird, C. R. III, 301 ff., 313 ff., behauptet dann ihr Verfasser, Melanchthon, nicht nur, daß die römische Kirche nicht die allgemeine Kirche sei, weil sie die reine Lehre feindlich verfolge, sondern in praktischer Konsequenz, daß die Protestanten diese allgemeine Kirche seien, weil sie die reine Lehre des Evangeliums, die ohne Zweifel der Ausdruck des Konsensus der allgemeinen Kirche Christi sei, in der Augsburger Konfession besitze. Für Herrlinger, a. a. O., S. 418, enthalten natürlich diese Erklärungen nichts Neues. Und doch, schon ein oberflächlicher Blick zeigt uns den seit 1537 öffentlich bekundeten Umschwung in den Anschauungen Melanchthons. Der Gegenpart, mit dem die Augustana noch unter dem einen Christus streiten und in der einen christlichen Kirche in Eintracht leben wollte, gehört jetzt gar nicht mehr zur allgemeinen Kirche Christi: „Illa ecclesia — — non est catholica ecclesia Chi“, C. R. III, 322. Allein noch mehr: sind jetzt die Protestanten die catholica ecclesia, so ist diese damit eine empirische Größe geworden. Und endlich das für uns Wichtigste: ihre notae externae sind nicht mehr das Wort Gottes (Evangelium), sondern die Augustana als „pura evangelii doctrina“ und die Sakramente, wobei ja allerdings vorbehalten wird, daß die reine Lehre zur immer

weiteren Verbreitung des Evangeliums und der wahren Erkenntnis Christi dienen soll, C. R. III, 307. Aber in der Formel „*pura evangelii doctrina*“ liegt der Akzent nun nicht mehr auf „*evangelii*“, sondern auf „*doctrina*“.

Melanchthon selbst hat sich das Verhältnis, in welchem seine nunmehrigen Anschauungen zu den entsprechenden Sätzen der Augustana und der Apologie stehen, nie zum Bewußtsein gebracht, nämlich „daß in Art. 7 der C. A. der reine Verstand des Evangeliums nur als das Mittel für den innern Zweck der Kirche in Betracht gezogen wird, damit durch das Evangelium Gottes die Gemeinde der Heiligen hervorgebracht werde, während jetzt die reine Lehre des Evangeliums als das genügende Unterscheidungszeichen der empirischen Kirche gegen eine falsche Kirche, also zu einem äußern Zwecke zur Geltung kommt“ („*Ges. Aufsätze*“, S. 188; F. i. S. 90). Statt dessen hat Melanchthon die „*pura doctrina evangelii*“, welche die Kirche nach außen hin von falschen Kirchengebilden abgrenzt, zur Garantie für die innere Einheit der Kirche gemacht, während die Augustana und die Apologie die „*evangelii doctrina*“, die Verkündigung der Gnade Gottes in Christo, als das den inneren Bestand der Kirche garantierende Merkmal angesetzt hatten.

Ritschl, F. i., S. 91, schließt aus diesen Abweichungen Melanchthons von der in der Augustana und in der Apologie innegehaltenen Linie auf einen Mangel an theologischem Geschick. Er weist aber auch darauf hin, daß Melanchthon, als der theologische Vertreter der Reformation nach außen, ständig zur Polemik gegen die Lehre der andern Kirche gezwungen gewesen und dadurch zur stärkeren Betonung der „*doctrina evangelii*“ gekommen sei, sowie darauf, daß ihm in seinem Leben die Ruhe zu einem erfolgreichen Betriebe der systematischen Theologie gefehlt habe („*Ges. Aufsätze*“, S. 189 ff.). In letzterer Beziehung klagt Melanchthon selbst, worauf Herrlinger aufmerksam macht, daß er in der Systembildung nicht weiter gekommen sei, „weil es immer auf beiden Seiten gebrannt habe“, C. R. VII, 1126. Es soll auch nicht vergessen werden, daß Melanchthon zuweilen noch in trefflichster Weise zwischen jener himmlischen Lehre, welche dem frommen Sinne den Willen Gottes und die Wohltaten Christi enthüllt, und der bestimmten Form der christlichen Lehre zu scheiden weiß, Ep. nuncup. praem. comment. in ep. Pauli ad Rom. 1532, C. R. II, 612 ff.

Aber wir haben die Ursachen dieses Wechsels in der Auffassung der Formel „*pura evangelii doctrina*“ nicht bloß in Melanchthon selbst, sondern auch in den äußeren, zeitgeschichtlichen Umständen zu suchen. Die Verhältnisse erweisen sich eben oftmals mächtiger als die Menschen, und kirchenpolitische Rücksichten vermögen auch den besten Ansatz zu einer echt evangelischen Glaubenslehre in seiner Fortentwicklung aufzuhalten. Sah man sich zur Loslösung der evangelischen Kirche von der römischen genötigt, weil man weder vom Papste noch von einem Konzile eine gerechte Beurteilung der evangelischen Position erwarten durfte, so konnte man den Dissens im Verständnis des Wortes Gottes, in der Definition der Kirche, in der Auffassung der einzelnen Ordnungen des Lebens auch gar nicht anders als in solchen Lehrsätzen ausdrücken, wie sie sich in der Augustana und der Apologie zusammengestellt finden („Ges. Aufsätze“, S. 189). Andererseits ruft Ritschl, F. i., S. 91, die ganze Kirchengeschichte zur Zeugin dafür an, „daß das Christentum immer der Fassungskraft oder den Vorurteilen derer anbequemt worden ist, auf deren Gewinnung es ankam.“ Und diese Akkommodationsfähigkeit habe es auch in dem vorliegenden Falle bewiesen. Wollten die Reformatoren wirklich Reformatoren der Kirche sein, so konnten sie nun und nimmer sich und ihre Gefolgschaft in die Afterposition einer Sekte drängen lassen. War es unmöglich mit dem Widerpart in einer Kirche zu bleiben, sahen die Reformatoren sich somit veranlaßt, eine eigene Kirche zu bilden, dann mußten sie, indem sie erklärten, daß der Widerpart nicht die allgemeine Kirche sei, konsequenter Weise, wie wir es bei Melanchthon sahen, den Anspruch erheben, daß ihre Kirche die „*ecclesia catholica*“ sei. Wollten sie aber für die Anerkennung dieser Prätension *τοὺς πλείονας κερδῆσαι*, so mußten auch sie *τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον γενέσθαι* (1. Cor. 9, 19f.), d. h. sie mußten sich mit der Tatsache abfinden, daß die Christenheit gewohnt war, die Zugehörigkeit zur *catholica ecclesia* nach dem Assens zu deren Glaubenslehren zu bestimmen. Die Reformatoren mußten hierauf eingehen, obwohl die Verkündigung eines Satzes, wie jenes klassischen: „*Hoc est Chum cognoscere, beneficia ejus cognoscere*“, tatsächlich eine Veränderung der überlieferten Lehre involvierte und forderte, und zugleich bekundete, daß die Vertreter dieses Satzes selbst

in thesi nicht mehr *ὑπὸ νόμον* waren. Hatte Melanchthon in der Vorrede zur ersten Ausgabe der Augustana und der Apologie nur negativ erklärt: „Nullum dogma contra auctoritatem scripturae sanctae et catholicae ecclesiae profitemur“, C. R. II, 446, so erklärt er jetzt 1537: „Nec nos ullum novum dogma inveximus in ecclesiam, sed ecclesiae catholicae doctrinam renovamus et illustramus“, C. R. II, 322. Die Augustana ist also jetzt die erneuerte und ans Licht gestellte Lehre der allgemeinen Kirche. An der Zustimmung zu diesem Lehrbekenntnis hängt nach den nunmehrigen Ausführungen Melanchthons die Zugehörigkeit der einzelnen nicht etwa zu einer Partikularkirche, sondern zur „catholica ecclesia“, während die Augustana selbst als eine Lehrnorm für die Prediger in den Ländern der unterzeichneten Reichsstände gelten wollte und sollte, wie die Vorrede deutlich besagt: „Offerimus in hac religionis causa nostrorum concionatorum et nostram confessionem, cujusmodi doctrinam ex scripturis sanctis et puro verbo dei hactenus illi (d. h. die Prediger) in nostris terris, ducatibus, ditionibus et urbibus tradiderint ac in ecclesiis tractaverint“, Praef. 8. — Herrlinger, a. a. O., S. 431 f., will trotz dieser klaren Worte weder in der Konfession noch in der Apologie eine Lehrordnung, sondern ein Zeugnis des in den evangelischen Gemeinden und Territorien lebenden Glaubens sehen. Warum sind dann in diesem Satze die Prediger und nicht die Gläubigen als die Bekenner namhaft gemacht? Der Satz könnte gar nicht ungeschickter gefaßt sein, wenn er wirklich das besagen sollte, was Herrlinger aus ihm herauslesen will. Und dieser könnte seine eigene Deutung gar nicht kräftiger widerlegen, als indem er sich für dieselbe auf die Schmalkaldener Deklaration der protestantischen Stände von 1537 beruft: „Relegimus articulos confessionis exhibitae imperatori in conventu Augustano, et dei beneficio omnes concionatores profitentur, se juxta articulos confessionis et apologiae sentire et docere in suis ecclesiis.“ Für das Verständnis der Augustana sind unzweifelhaft theologische, insonderheit dogmenhistorische und dogmatische Kenntnisse erforderlich, deren Erwerb und Besitz man allerdings bei dem Prediger voraussetzen muß. Aber wie steht es damit, wenn diese Schrift als das Bekenntnis der Kirche gelten soll, dem alle Kirchenglieder, welches Standes und Alters sie auch seien, ihre Zustimmung

zu geben haben? Kann man wirklich auch vom einfachsten Knechte oder der niedrigsten Magd annehmen, daß sie bei diesem Bekenntnisse ihres Glaubens bewußt ihre Zustimmung zu dem Satze geben, daß unter dem Wort *persona* „nicht ein Stück, nicht eine Eigenschaft in einem andern, sondern das selbst bestehet“, zu verstehen sei, daß sie aus eigenster Überzeugung „Valentinianer, Arianer, Eunomianer, Mahometisten, auch Samosatener, alt und neu, verwerfen“ (Art. 1)? Wir wollen derartige Fragen nicht durch alle Artikel der Augustana hindurch fortsetzen. Schon die gemachten Andeutungen werden genügen, um die ernste Gefahr erkennen zu lassen, welche in diesem Falle der Wahrfähigkeit eines solchen Bekenntnisses droht. Die unausbleibliche Folge ist, daß die *fides implicita* auch auf evangelischem Gebiete zur Ausübung und Geltung gelangt. Ja, es dürfte nicht zu bestreiten sein, wenn Ritschl, F. i., S. 92, die Schwierigkeiten, welche sich ergeben, wenn man die Zugehörigkeit der einzelnen Gläubigen zur „*ecclesia catholica*“ an ihren Assens zur Augustana knüpft, für noch größer erachtet als die, welche sich im Mittelalter aus der Forderung der Zustimmung zu den Artikeln des Apostolikums bei den *minores* oder *simplices* herausstellten.

Die Evangelischen hatten sich, wie wir sahen, zu Schmalzkalden für die „*ecclesia catholica*“ erklärt, indem sie behaupteten, daß die Augsburger Konfession die Lehre der allgemeinen Kirche nur erneuere und illustriere. Zum Beweise hierfür durften sie sich darauf berufen, daß sie an den Beschlüssen der alten ökumenischen Konzile, an den Dogmen über die Trinität und die Person Christi, unentwegt festhielten. Wie wertvoll dies auch für ihre politische, reichsbürgerliche Stellung war, haben wir schon auf S. 128 f. angedeutet. Das Edikt des Gratian, Valentinian und Theodosius von 380, welches das Trinitätsdogma in seiner nicänischen Fassung zum Reichsbekenntnis erhoben hatte (vgl. F. i. I, S. 33) und im Codex Justinianus an erster Stelle reproduziert war, bestand auch im hl. römischen Reiche deutscher Nation zu Recht. Blieben die Evangelischen auf diesem Rechtsboden, so waren auch die Landesherren und Obrigkeiten in der Lage, ihnen Duldung, Schutz und Hilfe angedeihen zu lassen, und sie selbst fanden dadurch ihre Stellung innerhalb der *ecclesia catholica* auch trotz ihres Widerspruchs gegen den

Papst gewährleistet, vgl. Ritschl, R. u. V. I², S. 145 ff. Wenn Ritschl aber hier (S. 146) behauptet, daß die Übergehung der Trinitätslehre in den Loci von 1521 nicht den Sinn habe, daß jene Lehre geleugnet werde, sondern vielmehr die Bedeutung, daß die als feststehendes Geheimnis für den christlichen Glauben geheiligte Lehre durch die Neubildung der praktischen Heilslehre weder berührt noch angetastet werden solle, so muß der Versuch, hiermit den Standpunkt Melanchthons im Jahre 1521 dem von ihm im Jahre 1537 eingenommenen näherzulegen, abgewiesen werden. Der Satz: „Hoc est Chum cognoscere, beneficia ejus cognoscere“ ist in jener religiösen Hochstimmung geschrieben: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde,“ d. h. weder nach angeblich in den Himmel eindringenden Spekulationen noch nach meiner kirchenrechtlichen Stellung. Gewiß leugnet Melanchthon damit weder das Geheimnis der Gottheit noch das Geheimnis der Person Christi; aber das leugnet er, daß die in den scholastischen Definitionen sich bewegende Lehre von der Trinität und den zwei Naturen der adäquate Ausdruck für den Inhalt jenes Geheimnisses sei¹. Hätte Ritschl mit seiner Behauptung recht, dann hätte Melanchthon nie sagen dürfen, daß man sich, indem man über Trinität und Inkarnation spekuliert, in „alienae a Cho disputationes“ verliere, und daß der Glaube an derartige credenda eine ohne den heiligen Geist gefaßte Meinung sei. Es handelt sich auch, wie wir nochmals hervorheben, in jenen Sätzen der Loci für Melanchthon gar nicht bloß um die „praktische Heilslehre“, sondern um die wahre und eigentliche Erkenntnis Christi. Die Ansätze hierzu, welche eine Änderung der überlieferten Lehre notwendig hätten zur Folge haben müssen, sind aber durch die Zeitumstände in ihrer Weiterentwicklung aufgehalten worden. Indem Melanchthon nun die Zugehörigkeit zur allgemeinen Kirche an die 21 Artikel der Augustana band, kam der Glaube, als verstandesmäßige Zustimmung zu diesen Lehrsätzen, damit auch wieder in bezug auf die alten Bekenntnisse der Kirche, Apostolikum, Nicänum und Athanasianum, zur Geltung, auf welche ja die Augustana verwies und in welchen die Lehren

¹) Man beachte wohl: „Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus.“

von der Trinität und den zwei Naturen in Christus fixiert waren.

Wir haben bei der Verfolgung des uns beschäftigenden Problems innerhalb der katholischen Kirche festgestellt, daß auch in der Scholastik die Schrift als alleroberste Autorität des Glaubens galt. Thomas von Aquino erklärt: Unser Glaube stützt sich auf die Offenbarung, welche den Aposteln und Propheten, den Verfassern der kanonischen Bücher, gemacht ist, und: In der Lehre Christi und der Apostel ist die Wahrheit des Glaubens ausreichend expliziert. Die Abfassung eines Summariums, wie es im Apostolikum mit seinen 14 Artikeln vorliegt, war aber notwendig, da die Glaubenswahrheit in der Schrift „diffuse et variis modis“, ja auch „in quibusdam obscure“ enthalten ist. Und weil verkehrte Menschen die apostolische Lehre verkehrten, darum wurde im Laufe der Zeiten eine Explikation des Glaubens gegen die Irrlehren notwendig, wie sie in den anderen Bekenntnissen der Kirche erfolgt ist, vgl. F. i. I, S. 123. In gleicher Weise hat sich auch Gabriel Biel geäußert, vgl. F. i. I, S. 200. Damit ist nun aber auch ausgesprochen, daß die alten Bekenntnisse der Kirche, die Beschlüsse ihrer Konzilien als mit den Aussagen der Schrift übereinstimmend angesehen wurden. Nur unter dieser Voraussetzung konnte Thomas, wie schon vor ihm Albert d. Gr., auch dem Papste die Befugnis zuschreiben, eine neue Ausgabe des Symbolums zu veranstalten (nicht, wie Ritschl, F. i., S. 92, schreibt, ein neues Glaubensbekenntnis aufzustellen), vgl. F. i. I, S. 125. Und nur unter derselben Voraussetzung haben auch die Reformatoren jene alten Glaubensbekenntnisse anerkannt, vgl. Ritschl, F. i., S. 92. Im Widerspruche hierzu behauptet Ritschl, R. u. V. I², S. 149 f., daß die Trinitätslehre ohne allen Zweifel ursprünglich nur in Kraft der kirchlichen Überlieferung und nicht der spezifischen Autorität der hl. Schrift für dieselben Geltung besessen habe; erst die fortgeschrittene Loslösung von der römischen Kirche habe sie genötigt, auch diese Lehre aus der hl. Schrift zu begründen. Ursprünglich, d. h. in der Zeit, in der die neue Erkenntnis vom Wesen des Glaubens in den Reformatoren zum Durchbruch gelangt war, haben sie sich in der souveränen Kraft dieses Glaubens auch als Herren der dogmatischen Bekenntnisse der Kirche gewußt. Das beweist schon der Umstand, daß Melanchthon in den Loci von 1521 die Lehren von

Trinität, Inkarnation und Weltschöpfung aus der Reihe der wissensnötigen loci salutare ausgeschlossen, und Luther im gleichen Jahre in seiner *Confutatio rationis Latomianae*, vgl. oben S. 16, das abfällige Urteil über das *δυσούσιος* gefällt hat. Die Anläufe, die in ihrer Konsequenz zu einer völligen Umgestaltung der christlichen Lehrentwicklung hätten führen müssen, sind aber, wie schon gesagt, abgebrochen worden. Wenn die Reformatoren die Fragmente des alten Dogmas beibehielten, so ist es geschehen, weil sie sie in der Schrift bezeugt fanden, und weil sie in den alten Bekenntnissen, die sie religiös umdeuteten — man denke nur an Luthers Erklärung zum Apostolikum im Kl. und Gr. Katechismus — den Ausdruck einer reineren Gotteserkenntnis sehen durften, als in den Lehren der mittelalterlichen Kirche von Heiligen-Heilsmittlerschaft und Werkgerechtigkeit, vgl. Harnack, *Dog.-Gesch.* III ^{1/2}, S. 697 ff. 734. So hat auch Melanchthon die Trinitätslehre in die 2. Ausgabe der Loci von 1535 wieder eingefügt; man beachte indessen wohl, nur im ökonomischen Sinne und mit ganz bestimmten Restriktionen, die deutlich an die Ausführungen in der 1. Ausgabe erinnern: „*Tres personae praedicantur pater, filius et spiritus sanctus, siquidem officiis clare discerni possunt. Oportet enim Chum mediatorem et redemptorem discernere a patre, et oportet hunc eundem Chum esse natura filium dei. Oportet et hoc scire, quod Chus spiritu sancto consoletur, gubernet ac vivificet credentes. Et in his officiis agnoscere et apprehendere trinitas debet. Ita firmam quandam (!) notitiam concipiemus et utilem ad invocationem et ad exercendam fidem. Aliae otiosae speculationes neque firmam notitiam pariunt neque juvant fidem aut invocationem, cum disputant magis, quid inter sese agant personae, quam quid nobiscum agant. Nos autem apprehendamus eas, quemadmodum scriptura eas nobis proponit. Proponit autem scriptura nobis officia. In haec intueri nos jubet*“, C. R. XXI, 269. Wie in der ersten Ausgabe der Loci die Erkenntnis Christi in der Erkenntnis seiner Wohltaten gefunden wurde, so hier die Erkenntnis der drei trinitarischen Personen in der Erkenntnis ihrer „officia“, dessen, was sie mit uns handeln. Waren dort die Lehren über die Trinität, Schöpfung und Inkarnation als kalte, Christo fernliegende Disputationen bezeichnet, so werden

hier die Erörterungen über das innertrinitarische Wesen und Verhalten der drei Personen ebenfalls müßige Spekulationen genannt, welche weder eine feste Erkenntnis schaffen noch den Glauben fördern. Zugleich wird hervorgehoben, daß die Schrift uns nur auf das auf uns gerichtete Handeln der 3 Personen verweise. So stark war also noch damals die Nachwirkung jener Grundgedanken, welche Melanchthon bei der Abfassung der ersten Ausgabe erfüllten und leiteten.

Waren nun die Reformatoren bei der Anerkennung der alten Konziliendekrete über die Trinität und die Christologie von der Voraussetzung ausgegangen, daß dieselben in der Schrift begründet und den Aussagen der Schrift nicht minder konform seien, wie ihre eigene spezielle Heilslehre, so wurde diese Präsumtion durch den spanischen Arzt, Philosophen und Theologen Michael Servetus (1511–53) auf das schärfste angegriffen. In seinem 1531 erschienenen Werke „De trinitatis erroribus libri VII“ sowie in den 1532 herausgegebenen „Dialogorum de trinitate libri II“, worin er sich zu formellen Zugeständnissen verstand, behauptete er, daß weder die Bekenntnisse der alten Kirche noch die Reformatoren mit der Schrift im Einklange stünden. Der Begriff Hypostase (Person), welcher in den Bekenntnissen angewendet wird, sei aus der Bibel nicht zu belegen. Niemand werde auf dem Wege grammatischer und logischer Exegese zu dem Resultate kommen, daß im Prologe des Johannes-evangeliums unter *λόγος* die zweite Hypostase der Trinität gemeint sei; vielmehr bedeute *λόγος* auch hier das „verbum vocale“. Unter Berufung auf die alleinige Autorität der Schrift konstruierte Servetus demzufolge eine Trinitätslehre, nach welcher sich Gott einerseits durch das Licht des Wortes, andererseits durch die Kraft des Geistes offenbart. Wie sehr durch diese Entdeckung Servetus Melanchthon seine Zirkel gestört sah, wie schwer ihm eine Widerlegung des Gegners wurde, beweist seine Äußerung in den Loci von 1535, welche Ritschl unberücksichtigt gelassen hat: „Haec est Samosatani interpretatio, quam hoc tempore renovat et defendit Servetus ille Hispanus editis libellis, sed confusissime Transfert appellationem verbi ad vocale verbum auditum Abrahae et aliis. Porro sonus ille non est persona. Denique multa habet haec imaginatio, quae blandiuntur humanis ingeniis, quare oportet firma testimonia

quaerere, quae ostendant λόγον personam esse et vere significare tale quoddam verbum, in quo dei imago relucens persona seu hypostasis est Facilius est refutare Arrhianos“, C. R. XXI, 262. Auf dieser Suche nach Zeugnissen, nicht nach Beweisen, kam Melanchthon in seiner Schrift „De ecclesia et auctoritate verbi dei“ (1539) dazu, die Autorität der Kirche als Garantiemacht für die Interpretation des Wortes λόγος im Prologe des 4. Evangeliums geltend zu machen. Er gibt zu, wenn Demosthenes die Worte „in principio erat verbum“ lesen würde, so würde er vielleicht nicht an eine Person denken, C. R. XXIII, 603. Aber nach Matth. 18, 17 fordere das Evangelium selbst, daß die Kirche gehört werde. Diese Forderung eignet sich Melanchthon um so mehr an, „als wir ja auch befehlen, die Pastoren zu hören“. Er sah sich damit in die Notwendigkeit versetzt, sich mit der von ihm bisher vertretenen Ansicht von der Kirche des weiteren auseinanderzusetzen. Daß die Reformationskirche, als die wahre katholische, ihr Merkmal an der in der Augustana enthaltenen „pura evangelii doctrina“ habe, wie Melanchthon in seinen Schmalkaldener Erklärungen von 1537 erklärt hatte, wurde, wie oben bemerkt, von Servede bestritten. Melanchthon mußte daher auf den Kirchenbegriff der Augustana selbst zurückgehen. Somit nennt er auch jetzt die Kirche zunächst die Versammlung der wahrhaft Gläubigen, welche das Evangelium und die Sakramente besitzen und durch den hl. Geist geheiligt werden. Als fleischliche Meinung wird abgewiesen, daß sie mit dem Staatswesen der Päpste identisch und an die ordnungsmäßige Sukzession der Bischöfe gebunden sei. Gebunden sei sie allein an das Wort Gottes. Aber obwohl diese Kirche — wie gleichfalls bereits die Augustana bemerkt hatte — immer fort dauert, so steht sie doch nicht immer in gleicher Blüte, sondern ist oft sehr klein und muß infolgedessen von Gott aus wiederhergestellt werden, C. R. XXIII, 597f. Es ist jedoch, fährt er fort, hinzuzufügen, „hanc veram ecclesiam, quae est exigua ac tantum sanctorum, retinere veram doctrinam evangelii seu articulos fidei“. Aber auch sie, die wahre Kirche, besitzt die Lehre bald mehr, bald minder rein und durchsichtig, da ihre Glieder zu einem großen Teile schwach sind. „Manet igitur aliqua vera ecclesia, quae retinet articulos fidei, sed interdum

minus puros et obscuratos aliquibus incommodis opinionibus et habentibus aliquid erroris“, C. R. XXIII, 599. Ausdrücklich wird betont, daß diese Trübungen der reinen Lehre sich in dieser wahren Kirche, welche die Glaubensartikel festhält, an ihren wahren und heiligen Gliedern zeigen. Er denkt also nicht an die, welche, nachdem sie mit dem Lichte des Wortes auch den hl. Geist verloren haben, als eine gottlose Menge in der Kirche dominieren und im Namen der Kirche viele falsche und gottlose Lehren, wie Totenmessen, Gelübde und Heiligenverehrung, eingeführt haben, a. a. O. S. 599 und 602. Vielmehr auch durch wahrhaft Gläubige ist die reine Lehre des Evangeliums von Anfang an getrübt worden, insbesondere durch Einrichtung von Zeremonien, welche falsche Meinungen, die etwas von Irrtum an sich hatten, mit sich brachten. Als Beispiele werden angeführt die Quadragesimalfasten bei Ambrosius, das Mönchsleben bei Basilius, die kanonischen Strafen bei Cyprian und die vulgäre Bezeichnung des Abendmahls als oblatio u. s. w., a. a. O., S. 600f. Und so gilt es auch für die Gegenwart von den „aliquibus piis, qui retinent articulos fidei“: „tamen hi quoque moti exemplis assentiuntur quibusdam erroribus. Ita fit, ut articulos fidei minus puros retineant“. Während nun nützliche Lehre und Auslegung und wahre geistige Gottesverehrung das Gold sind, mit dem nach 1. Kor. 3, 12 ein unzerstörbarer Bau auf dem einen Fundamente der Kirche aufgeführt wird, stellen jene unangemessenen, irrtumhaften Meinungen der wahren, aber schwachen Kirchenglieder einen Bau aus Stoppeln dar, vermögen aber das Fundament der Kirche nicht umzustürzen. Das erinnert an die Ausführungen Melancthons in der Apologie¹, vgl. oben S. 138. Aber während dort in striktem Anschlusse an Paulus Christus selbst, resp. die durch ihn vermittelte Sündenvergebung, welche von der Gemeinde im Glauben angeeignet wird, als das Fundament der Kirche bezeichnet wird (Apol. IV, 21: „Fundamentum hoc est Chrus“; vgl. oben S. 137), erfährt jetzt das Wort des Paulus eine andere Interpretation: „Fundamentum intelligit articulos fidei, hoc est summam doctrinae christianae et doctrinam de beneficiis Christi“, a. a. O. S. 600. Wie inkonzinn und wechselnd die Definitionen

¹) Vgl. auch Luther, „Von Konziliis und Kirchen“, E. A.² 25, 319.

Melanchthons sind, geht aus der von Ritschl nicht beachteten Tatsache hervor, daß nur eine Seite vorher außer Evangelium und Sakramenten die „vera doctrina evangelii seu articuli fidei“ als Merkmal der wahren Kirche genannt war. Während damit die „summa doctrinae christianae“ mit den „articuli fidei“ identisch gesetzt war, ordnet er nun dem Gattungsbegriffe „articuli fidei“ die beiden Arten: „summa doctrinae christianae“ und „doctrina de beneficiis Chi“ unter und stellt sogar die „summa doctrinae christianae“, die er zuvor nur als ein zusätzliches Merkmal der wahren Kirche bezeichnet hatte, der „doctrina de beneficiis Chi“ voran. Jetzt ist also nicht mehr das Evangelium von Jesus Christus das Fundament der Kirche, sondern die articuli fidei. Unter diesen aber begreift er zwei verschiedenartige Gedankenkreise, die „summa doctrinae christianae“ und die „doctrina de beneficiis Chi“. Aber erscheint nicht die Unterscheidung dieser beiden Gedankenkreise völlig unlogisch? Möchte man nicht fragen: Gehört denn die „doctrina de beneficiis Chi“ nicht wieder als eine Unterabteilung unter die „summa doctrinae christianae“? Die von Melanchthon gegebene Definition des „fundamentum ecclesiae“ wird nur verständlich, wenn man unter „summa doctrinae christianae“ „den alten in der Kirche unverfälscht erhaltenen Lehrbestand der allgemeinen Synoden“ und unter „doctrina de beneficiis Chi“ „den neuen dogmatischen Ertrag der Reformation“ versteht, vgl. Ritschl in „Ges. Aufs.“, S. 194. Es ist charakteristisch, daß auch das Evangelium von den Wohltaten Christi hier nur als eine Lehre gewertet wird, die unter die articuli fidei fällt. Aber selbst wenn man das Wort nicht pressen will, ergibt sich nur eine neue Inkongruenz. Denn wenn man die beiden Glieder, „summa doctrinae christianae“ und „doctrina de beneficiis Chi“, unter der Kollektivbezeichnung Glaubensartikel zusammenfassen will, so muß doch der Begriff „fides“ hier wieder in einem zwiefachen Sinne verstanden werden, hinsichtlich des ersten Gliedes als verstandesmäßige Zustimmung, hinsichtlich des zweiten als religiöses Vertrauen, vgl. Ritschl, F. i., S. 93. Die Verwirrung wird aber noch größer, indem Melanchthon die „summa doctrinae christianae“ und die „doctrina de beneficiis Chi“ mit dem Evangelium identifiziert, während er zuerst die „vera doctrina evangelii seu articuli fidei“ als ein weiteres Merkmal zu dem Evangeliums- und Sakramentsbesitz der

Kirche addiert hatte. Nunmehr erklärt er in Beziehung auf die beiden Lehrgruppen mit Paulus (Gal. 1, 8): „Wenn jemand ein anderes Evangelium lehrt, der sei verflucht!“ Nicht auf die Autorität der Menge kommt es an. Die erste Autorität ist das von Gott her überlieferte Wort, die zweite jene Kirche, die mit diesem Worte übereinstimmt, a. a. O. S. 603. Daß er damit die evangelische Kirche meint, bekundet er deutlich am Schlusse der Schrift, wo er im Hinblick auf die wahre Kirche sagt: „*Tales esse sentio dei beneficio nostras ecclesias, quae profitentur puram evangelii doctrinam, quae est sine ulla dubitatione consentiens sententia catholicae ecclesiae Chi*“, a. a. O., S. 641. Wir sahen, wie Melanchthon am Eingange seiner Schrift die richtige Definition der Kirche im Anschluß an die Augustana vorausschickte. Danach sind Evangelium und Sakramente die Mittel, durch welche Gott die Kirche konstituiert und erhält. Dieselbe richtige Definition hat er auch am Ende kurz vor dem eben wiedergegebenen Zitat mehr im Anschluß an die Terminologie der Apologie („*pura evangelii doctrina*“) wiederholt. Allein indem er im Gegensatze zur Apologie unter dem Fundament der Kirche ein zwiefaches verstand, die „*summa doctrinae christianae*“ und die „*doctrina de beneficiis Chi*“, ist es ihm nicht gelungen, diese neue Interpretation mit der richtigen Definition der Kirche in Einklang zu bringen. Der Mangel an Straffheit in dem Gebrauche der einschlägigen Termini beweist vielmehr, daß ein geordnetes Verhältnis zwischen beiden nicht erreicht worden ist, sondern daß zwei verschiedene Betrachtungsweisen alternieren, vgl. Ritschl, F. i., S. 93.

Wenn nun neben dem Worte Gottes, als der ersten Autorität, doch auch der Kirche, die mit diesem Worte übereinstimmt, eine gewisse Autorität zu vindizieren ist, so sah sich Melanchthon dadurch für berechtigt an, dieselbe gegen die Servedische Auslegung des Wortes *λόγος* im Prologe des 4. Evangeliums geltend zu machen. Ritschl, F. i., S. 93, weist treffend darauf hin, daß Melanchthon sich nicht gescheut habe, von dem Grundsätze abzuweichen, den Luther zwei Jahre zuvor in seinen Schmalkaldischen Artikeln festgestellt hatte: „*Ex patrum enim verbis et factis non sunt extruendi articuli fidei Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum dei condant articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem*“ (II, 2). Melanchthon wagt es,

neben diese einzige Autorität doch noch die Kirche als zweite zu setzen, weil Servede auf Grund jener, also von dem eigenen prinzipiellen Standpunkte der Reformatoren aus, die Präsumtion derselben angegriffen hatte, daß die technisch-theologischen Begriffe, mit denen die Trinitätslehre der alten Synoden und Bekenntnisse operierte, von den Aposteln herstammten. Freilich drückt er sich äußerst vorsichtig aus: „Audiamus igitur docentem et admonentem ecclesiam; sed non propter auctoritatem ecclesiae credendum est, nam ecclesia non condit articulos fidei, tantum docet et admonet. Verum propter verbum dei credendum est, cum videlicet admoniti ab ecclesia intelligimus hanc sententiam vere et sine sophistica in verbo dei traditam esse . . . Auditor admonitus ab ecclesia, quod „verbum“ significet personam, sc. filium dei, adjuvatur jam ab ecclesia docente et admonente, et articulum credit non propter ecclesiae auctoritatem, sed quia videt hanc sententiam habere firma testimonia in ipsa scriptura. Item valet prima ecclesia ut testis apostolorum. Loquor autem de dogmatibus, non de humanis traditionibus. Nam dogmata volebant esse firma et perpetua. Ritus humanos non volebant esse perpetuos aut immutabiles. Non errabant apostoli in doctrina. Ideo prodest tenere, ubi allegent vetustissimi scriptores auctoritatem apostolorum. Ut de trinitate citant eos Orig., Tert., Iren., Gregor. Neocaes., Alex., ep. Alexandrinus, et alii multi, qui, cum testentur doctrinam de trinitate ab apostolis acceptam esse, valde confirmant pios. Itaque talia testimonia non sunt aspernanda. Dixi autem audiendos esse scriptores, sicut nunc quoque dicimus, audiendos esse concionatores, quia aliqui manent in ecclesia, qui retinent veritatem alias purius, alias impurius. Sed addendum est, ut auditi judicentur ex verbo dei, quod semper manet regula doctrinae“, a. a. O., S. 603. Man sieht das emsige Bemühen Melanchthons, den Ausdruck „Autorität der Kirche“ um jeden Preis zu vermeiden. Die Kirche lehrt nur, erinnert nur daran, daß Joh. 1, 1 das Wort *λόγος* von der zweiten Person der Trinität zu verstehen sei. Allein das ist doch nichts anderes wie ein Spiel mit Worten. Wer einen andern etwas lehren, ihn an etwas erinnern will, der beansprucht doch eben für sich die Autorität des umfangreicheren, tieferen und konstanteren Wissens. Die von Melanchthon in einer hoch-

peinlichen Situation gemachte Unterscheidung ist eine Verlegenheitsauskunft, die niemanden zu befriedigen imstande ist. Es ist ja verständlich, daß die Autorität der Kirche geltend gemacht wird. Ist die „*summa doctrinae christianae*“, d. h. die trinitarischen und christologischen Lehrbekenntnisse der alten Kirche, wirklich das halbe Fundament der Kirche, so ist die Kirche selbst nicht uninteressiert, indem sie lehrt und erinnert, daß Johannes mit dem „Worte Gottes“ den „Sohn Gottes“ meine, sondern sie setzt dabei in ihrem eigenen Interesse ihre eigene Autorität ein, indem jene Angriffe gegen ihr Fundament auch ihren eigenen Bestand bedrohen. Dann hat aber Melanchthons Verfahren tatsächlich den Sinn, den Ritschl, F. i., S. 94, feststellt, nämlich: „Wenn man die wissenschaftlichen Zusätze zu den Dogmen von der Trinität und der Person Christi eben als solche Zusätze erkennt und dabei diese Zusätze mit den Glaubensartikeln als Fundament, als Grundbestimmungen der Kirche anerkennt, so läßt man irgend ein Maß von Autorität der Kirche zu.“ Oder was will es denn heißen, wenn Melanchthon sagt: „Die Lehre und Erinnerung der Kirche, daß *λόγος* ein persönlicher Begriff ist, unterstützt den Hörer, und er glaubt den Artikel nicht wegen der Autorität der Kirche, sondern weil er sieht, daß diese Ansicht feste Zeugnisse in der Schrift selbst habe“? Doch nichts anders als: Die Kirche beeinflusst den Hörer, das aus Joh. 1, 1 herauszulesen, was nach Lehre der Kirche aus dieser Stelle herausgelesen werden soll. Dann ist aber nicht mehr die Schrift die einzige Norm der Lehre. Soll sie das wirklich sein, dann muß aus ihr allein durch streng methodische und erschöpfende Exegese nachgewiesen werden, daß Joh. 1, 1 unter *λόγος* die zweite Person der Trinität gemeint ist. Aber wie, wenn nun dieses Resultat nicht erreicht wird? Und es ist Melanchthons Meinung, daß die Schriftexegese allein dies Resultat nicht erreicht. Wenn man sich alsdann noch nach der Weisung Melanchthons richtet, tut man dann etwas anderes, „als wenn ein katholischer Theologe gemäß der Erinnerung seiner Kirche findet, daß überall im Neuen Testament das Abendmahl als Opfer, die Justifikation als Gerechtmachung, die Einsetzung von Bischöfen im Sinne der apostolischen Sukzession zu verstehen sei“? Vgl. Ritschl in „Ges. Aufsätze“, S. 196f. Freilich, es lag für die Evangelischen unendlich viel daran, daß sie sich auf dem Boden der altkirchlichen

Bekenntnisse behaupteten, daß sie also auch die Schrift nach der Auslegung derselben deuteten. Ihre ganze Stellung im Reiche hing davon ab, daß sie an dem Trinitätsdogma nicht rührten. „Und so ergab sich notwendig eine Annäherung an den katholischen Kirchenbegriff, welche schon darin liegt, daß die Glaubensartikel das Fundament der Kirche sein sollen, aber noch deutlicher in dem Satze, daß die Auslegung der heiligen Schrift durch die Weisungen der Kirche bedingt ist“, Ritschl, a. a. O.

Ganz den gleichen Standpunkt nimmt Melanchthon auch in der dritten Ausgabe der Loci von 1543 ein: „Non contemnamus docentem ecclesiam et tamen iudicem esse sciamus ipsum verbum dei“, C. R. XXI, 837. Unter ausdrücklicher Beziehung auf Servede, Campanus und die Anabaptisten mahnt er hier: „Docentem ecclesiam amare, vereri et venerari discamus et purioris ecclesiae testimonia inquiramus, sicut in allegoria Samsonis dulcissime significatum est: Nisi arassetis mea vitula, non invenissetis, i. e. nisi audissetis laborantem ecclesiam in ministerio, quae est custos verbi dei, prorsus ignotum esset vobis verbum dei.“ Es ist sonnenklar, daß mit der Forderung, Liebe, Ehrfurcht und Verehrung in Beziehung auf die Kirche zu lernen, dieselbe als eine Autorität hingestellt wird. Die unglückselige Allegorie zu Richter 14, 18 aber — Melanchthon nennt sie freilich „dulcissima“; er hat sie auch schon in der Schrift „De ecclesia et auctoritate verbi dei“ verwendet — läßt völlig unberücksichtigt, daß Simson dieses Wort vielmehr in tadelndem Sinne zu den Philistern spricht, weil sie sich nur durch List mit Hilfe seines Weibes in den Besitz der Lösung seines Rätsels gesetzt haben. Auch sie bezeugt aber, daß man nur, wenn man mit dem Kalbe, d. h. der Kirche pflügt, die richtige Deutung des Schriftwortes Joh. 1, 1 zu treffen vermag, daß dieselbe also ohne die Kirche aus dem Worte Gottes selbst nicht zu ermitteln ist. Unwillkürlich erinnert uns diese Allegorie Melanchthons an die seit Gregor d. Gr. als Schriftbeleg für die Lehre von der fides implicita sich durch die ganze mittelalterliche Theologie hindurchziehende allegorische Auslegung von Hiob 1, 14: „Boves arabant“ etc. Gregor sieht in den pflügenden Ochsen das Bild der um den Erwerb von gelehrtem Schriftverständnis „bene operantes“, der Priester und Mönche, Melanchthon in dem pflügenden Kalbe das Bild

der „laborans in ministerio ecclesia“. Und wie dort die „asinae tardiores prudentibus conjunctae eorum intelligentia pascuntur“, so gewinnen hier die, welche sich von der Kirche belehren lassen, das richtige Verständnis der Johannisstelle, welches sie von sich aus allein aus der Schrift nicht gewinnen würden, vgl. F. i. I, S. 40 f. Daß man aber auf Weisung der Kirche etwas als Sinn einer Schriftstelle annimmt, was man selbst nicht darin zu finden vermag, ist auch *fides implicita*.

Es liegt auf der Hand, welche schwerwiegenden Folgen es hätte haben müssen, wenn diese die alleinige Autorität der Schrift für die Feststellung der Glaubensartikel einschränkenden Gedanken Melanchthons offiziell maßgebend geworden wären. Gegenüber der von hieraus drohenden Gefahr der Rekatholisierung der evangelischen Kirche und Theologie verdient in der Tat die feste Haltung der Konkordienformel alles Lob¹, vgl. Ritschl, F. i., S. 94.

In seiner dritten Ausgabe der Loci hat Melanchthon, wie wir es schon nach den oben wiedergegebenen Ausführungen gar nicht anders erwarten durften, mit dem noch in der zweiten Ausgabe von 1535 festgehaltenen Kirchenbegriffe der Augustana und Apologie gebrochen. In konsequenter Abfolge zu der seit seinen Schmalkaldener Erklärungen von 1537 adoptierten Auffassung der Kirche als einer empirischen Größe, sagt er jetzt: „Quotiescunque de ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum, qui est ecclesia visibilis, nec alibi electos ullos esse somniemus nisi in hoc ipso coetu visibili. — Nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam hominum in hac vita tamen viventium, sed oculi et mens coetum vocatorum i. e. profitentium evangelium dei intueantur, et sciamus oportere inter homines publice sonare evangelii vocem“, C. R. XXI, 825. Ritschl hat (Ges. Aufs., S. 199 f.) die Merkmale der Kirche, welche Melanchthon auf zwei Seiten in buntem Durcheinander je nach Bedarf anführt, zusammengestellt. Da heißt es: „Die sichtbare Kirche ist die Versammlung der Berufenen, d. h. derer, die das Evan-

¹) F. C. I, de compend. reg. 1 u. 7: „Credimus, confitemur et docemus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta cum V. tum N. Ti. — Sola sacra scriptura iudex, norma et regula agnoscitur, ad quam ceu ad Lydium lapidem omnia dogmata exigenda sunt et judicanda, an pia an impia, an vera an vero falsa sint.“

gelium Gottes bekennen.“ „Die Kirche ist, wo die Stimme des Evangeliums tönt und das Amt des Evangeliums erblickt wird, durch welches Gott sich offenbart hat und wirksam ist.“ „Die Kirche ist, wo die Glaubensartikel recht gelehrt und keine Idole verteidigt werden; und an diese Kirche wollen wir uns anschließen und unser Gebet und Bekenntnis mit ihrem Gebete und Bekenntnisse vereinigen.“ „In dieser Kirche sind jedoch viele Unwiedergeborene, welche aber in der wahren Lehre übereinstimmen.“ Wir dürfen noch die weiteren Erklärungen hinzufügen: „Die Kirche ist eine sichtbare Versammlung und ist jedoch nicht das Papstreich.“ „Die Kirche ist zu suchen, wo nur immer die Stimme des Evangeliums unverderbt erschallt, besonders was das Fundament betrifft, wie Paulus sagt, d. h. wo die Glaubensartikel unverseht und unverderbt überliefert und nicht offenbare Kulte von Idolen verteidigt werden.“ „Denn mit diesem Ausspruche von dem „Fundamente, welches Christus ist“, umfaßt Paulus die unverderbte Erkenntnis aller Glaubensartikel und das Verbot der Idole“, a. a. O., S. 837. Die Deutung von 1. Kor. 3, 12 stimmt also auch hier mit der in der Schrift „De ecclesia et auctoritate verbi dei“ 1539 gegebenen überein. Die Papstkirche fällt hiernach wegen ihrer Verteidigung des Kultus von Idolen aus dem Begriffe der empirisch verstandenen Kirche heraus. Dieser umfaßt mithin nur die evangelische Kirche. Ihre Glieder dokumentieren sich sichtbar durch das Bekenntnis des Evangeliums. Dieses Bekenntnis des Evangeliums ist aber besonders die Anerkennung des „Fundaments“, d. h. der Glaubensartikel oder die Übereinstimmung in der wahren Lehre. Innerlich können die Kirchenglieder ganz verschieden geartet sein. Es sind viele „non renati“ darunter. Der Gedanke der Augustana und Apologie, daß Gott Evangelium und Sakrament als Mittel für die glaubenwirkende Kraft seines Geistes benutzt, um die Kirche zu begründen und zu erhalten, wird zwar einmal durch den Ausdruck „Evangelium Gottes“, andererseits durch den Hinweis auf das „Amt des Evangeliums“, durch welches er sich offenbart hat und wirksam ist, wieder aufgenommen; aber daß Gott in dieser Weise auf den einen Teil der Kirchenglieder einwirkt, bleibt doch völlig bedeutungslos, wenn die Kirche als Gemeinschaft des Konsenses in der wahren Lehre definiert wird. Denn an diesem Konsense partizipieren ja ganz ebenso auch die „non

renati“. Ebenso wenig zieht Melanchthon die Kirche als eine durch Gott begründete und erhaltene Gemeinschaft in Betracht, wenn er mahnt, daß wir uns an diese Kirche durch unser Gebet und Bekenntnis anschließen sollen. Wir haben hier auf das für die erschöpfende Definierung des Begriffes Kirche hochbedeutsame Merkmal der gemeinschaftlichen Gottesverehrung nicht näher einzugehen. Jedenfalls legt Melanchthon das Hauptgewicht auf das fundamentale Merkmal der Glaubensartikel, auf den Konsens in der wahren Lehre. Soll nun die Kirche kein geträumter, unsichtbarer Staat und ebenso wenig ein mit Idolkult behaftetes Gemeinwesen, wie das Papstreich, aber doch eine sichtbare Versammlung sein, so sah Melanchthon die auf dem Fundament der wahren Lehre basierte Kirche am treffendsten durch den Begriff einer Schule charakterisiert: „Concedendum est, ecclesiam esse coetum visibilem, neque tamen esse regnum pontificum, sed coetum similem scholastico coetui . . . Erit aliquis visibilis coetus ecclesia dei, sed ut coetus scholasticus; est ordo, est discrimen inter docentes et auditores“, C. R. XXI, 835.

Es ist geradezu unbegreiflich, wie Herrlinger, a. a. O. S. 260, trotz dieser klaren Aussage, auf die man sich nach seiner Ansicht allerdings gar nicht berufen soll, den Nachweis versuchen kann, daß Melanchthon die Kirche nicht als Schule, sondern als Gemeinde, und zwar als Gottesdienstgemeinde wie als sittliche Lebensgemeinschaft darstelle. Auch damit wäre übrigens das Wesen der Kirche durchaus nicht erschöpfend dargestellt, denn es fehlte das Grundmerkmal für die religiöse Wertung der Kirche, daß sie nämlich ein Gebiet göttlicher Wirkungen ist. Herrlinger hat die Kühnheit zu behaupten, nicht zu beweisen, daß an unserer Stelle die Kirche nur im Gegensatze zu dem äußerlich gesetzlichen, mit weltlichen Machtmitteln wirkenden Prinzip der Autorität, wie es in der katholischen Kirche als das eigentlich Kirchenbildende erscheint, als Schule bezeichnet werde. Demgegenüber sei für Melanchthon das Element des freien Gedankenaustausches, der innerlichen Überzeugung das Gemeinsame, die gemeinsame Lebensluft für Kirche und Schule, nicht aber der vorwiegend oder rein theoretische Charakter der Gemeinschaft. Gewiß ist Melanchthon, als er in gewissem Sinne die Autorität der Kirche für die

Auslegung von Joh. 1, 1 geltend machte, bestrebt gewesen, dieselbe anders aufzufassen, als sie in der römischen Kirche zu Recht besteht. Aber wir haben schon gesehen, wie wenig ihm dies doch schließlich gelungen ist. Wenn ferner bei dem Vergleich der Kirche mit einer Schule nach Herrlinger für Melanchthon nur die innerlich wirkende Macht der religiösen Überzeugung, auf der die evangelische Kirche ruhen soll, in Betracht kommt, warum wird dann auf die Sichtbarkeit der Kirche Gewicht gelegt? Wie kann es sich um freien Gedankenaustausch handeln, wo feste „*articuli fidei*“, eine „*vera doctrina*“ als das Fundament der Kirche hingestellt werden? Bilden diese nicht vielmehr ebenso ein äußeres Lehrsatz, wie es die Autorität der römischen Kirche aufrecht erhält? Und ist denn freier Gedankenaustausch das Charakteristikum der Schule? Sagt nicht Melanchthon ganz richtig: „*Est ordo, est discrimen inter docentes et auditores*“? Die ersteren verhalten sich aktiv, die letzteren rezeptiv. Und wenn Melanchthon C. R. XII, 367 sagt: „*Conspicitur ecclesia ut honesta aristocratia seu pius ordo docentium et discentium christianam catechesin, qui dispersus eandem tamen verae doctrinae et piae invocationis vocem sonat*“, wie könnte er die Kirche hier als eine Aristokratie bezeichnen, wenn er nicht auf die Dozentenschaft in dieser Schule das Hauptgewicht legte? Endlich wie kann Melanchthon bei der Bezeichnung der Kirche als Schule das Moment der innerlichen Überzeugung betonen wollen, wenn doch auch die Unwiedergeborenen bei dem Fundamentalmerkmal derselben, dem Konsens über die wahre Lehre, mit in Betracht kommen? Herrlinger will das nur Bildliche des Ausdruckes „*schola*“ an unserer Stelle damit begründen, daß Melanchthon in der Postille (!) z. B. sagt, im alten Bunde seien Simeon, Zacharias, Joachim, Anna, Josef die Kirche Christi gewesen, denn Simeon und Zacharias hatten eine Schule, C. R. XXV, 26, und Maria und Elisabeth hielten eine Synode, C. R. XXV, 165. Wir vermögen darin nur einen weiteren Beleg dafür zu erblicken, für wie zutreffend Melanchthon die von ihm gewählte Bezeichnung der Kirche gehalten hat! Und schließlich gibt Herrlinger, a. a. O., S. 296, selbst zu, daß es die schwache Seite der Theologie Melanchthons gewesen sei, daß sie zu sehr nur Schultheologie war.

Ritschl, „Ges. Aufs.“, S. 201, bemerkt hierzu richtig: „Wenn die schulmäßig ausgeprägte Lehre auch dazu hinreicht, den Wert der rechten Kirche nach außen zu vertreten, so folgt doch daraus nicht, daß die Kirche an und für sich eine Abart von Schule sei. Nun bleibt freilich dieses Ergebnis immer behaftet mit der Nachwirkung des ursprünglichen Begriffs von der Kirche, also begleitet von der Behauptung, daß Gott durch die Predigt seines Wortes in der empirischen Kirche heilsmäßiges Leben wirkt. Aber auch diese Korrektur seines empirischen Kirchenbegriffes macht Melanchthon meistens dadurch unwirksam, daß er den Unterschied zwischen der religiösen Anschauung und der theoretischen Formulierung des Glaubensinhaltes, zwischen dem Evangelium als dem Gnadenwillen Gottes und der rechten Lehre als der menschlichen Erkenntnis desselben nicht festgehalten hat“, vgl. „Wittenberger Reformation“ in C. R. V, 580. Für uns aber kommt noch ganz besonders zur Erwägung, — worauf weder Melanchthon, für den in der Schul-Kirche die lehrenden Aristokraten im Vordergrunde stehen, noch Ritschl in seiner Kritik Melanchthons geachtet hat — daß, wenn die Kirche als eine Art von Schule aufgefaßt wird, nicht bloß ein „discrimen inter docentes et auditores“, sondern auch „inter auditores et auditores“ vorhanden sein wird. Wie nämlich in der Schule ein Teil der Schüler dem Lehrvortrage zu folgen und ihn zu fassen vermag, ein anderer Teil aber, sei es nun wegen mangelnder Begabung oder wegen mangelnden Fleißes und Aufmerkens, ihn nicht in sich aufnimmt, so liegt die Gefahr nahe, daß, wenn die Kirchenmitgliedschaft sich in der Zustimmung zu der in den Symbolen der alten Synoden und der Augustana enthaltenen „vera doctrina“ dokumentiert, unzählig viele diesen Konsens erklären, ohne die technisch-theologische Vorbildung zum Verständnisse dieser Bekenntnisse zu besitzen, also gegenüber diesen articuli fidei eine fides implicita ausüben.

Melanchthon hat die von ihm seit 1537 vertretene Ansicht von der Kirche mit den in der Schrift „De ecclesia et auctoritate verbi dei“ sowie in der dritten Ausgabe der Loci gegebenen Ausführungen, aber ebenso mit der Erinnerung an den Gedanken der Augustana und Apologie, daß Gott in der Kirche durch das Predigtamt heilsmäßig wirkt, auch weiter festgehalten. Ja, hatte Melanchthon in den Loci von

1543 die Kirche als eine Schule bezeichnet, so ist er wenige Jahre später, um ihr Verhältniß zur Schrift zu bestimmen, dazu fortgeschritten, sie mit einem Lehrbuche, einer Grammatik zu vergleichen. In der Vorrede zu Flacius' erster Schrift „De voce ac re fidei“ (1549) erklärt er: „Ecclesia est velut grammatica sermonis divini. Non enim res novas excogitat, sed junioribus ostendit rerum ordinem et sermonis proprietatem“, C. R. VII, 347 f., und noch ausführlicher in der „Enarratio symboli Nicaeni“ (1550): „Non gignit ecclesia novam doctrinam, sed velut grammatica est sermonis divini, docet teneram aetatem, quid vocabula significant, et distribuit et numerat utcunque membra doctrinae et adjungit testimonia perspicua, sumta ex scriptis prophetiis et apostolicis aut etiam ex probatis historiis synodorum aut similibus, et pugnantes opiniones cum hac luce veritatis rejicit“, C. R. VII, 576. In der erstzitierten „Vorrede“ wird dann auch die Anwendung dieser Grammatik an der Exegese von Joh. 1, 1 exemplifiziert. Und da die Grammatik die Gesetze kennen lehrt, nach welchen die Wörter einer Sprache behandelt werden, wenn man sie zur Rede verbindet, ist es ja nur folgerichtig, wenn Melancthon die frommen Lehrer in der Kirche als Handhaber dieser Gesetze auch „judices“ nennt, während er sonst nur die Schrift mit diesem Epitheton bezeichnet. So widerlegt die Antiochenische Kirche den Samosatener, welcher leugnet, daß in dem Satze: „Im Anfang war das Wort“ *λόγος* eine Person bezeichne, indem sie die folgenden Worte, welche deutlich bekräftigen, daß an eine solche gedacht ist, hinzufügt: „Und das Wort ward Fleisch“. Und es ist nicht absurd, daß diese Richter selbst sich durch zustimmende Zeugnisse derer unterstützen lassen, welche anfangs nach den Aposteln treue Wächter der Lehre gewesen sind, so wie wir für die Gottheit des Sohnes Gottes die Zeugnisse eines Gregor von Cäsarea, eines Irenäus oder solcher aufsuchen, welche die Apostel oder die Apostelschüler gehört haben. „Commonefacti ergo imbecilliores diligentius considerant fontes et credunt, ibi *λόγον* significare personam: invocant filium dei non propter horum judicium sententiam, sed quia agnoscunt in sermone divino hanc doctrinam traditam esse. Neque angelorum neque hominum tanta est auctoritas, ut condere talem articulum possint, ab aeterno patre genitum esse filium“, C. R. VII, 348. Man erkennt auch hier unschwer

Melanchthons Beflissenheit, die von ihm inaugurierte Methode der Schriftdeutung, bei welcher die Kirche als Grammatik fungiert, gegen die römische abzugrenzen, bei welcher die vorgeblich unisone Tradition und die dogmatischen Definitionen der Kirche über den dunklen Sinn der hl. Schrift entscheiden. Es ist eine durchaus zutreffende Beobachtung Ritschls, daß Melanchthon die Undeutlichkeit der Schrift mit gutem Rechte so lange ablehnt, als er dessen eingedenk ist, daß die Offenbarung den Gnadenwillen Gottes betrifft und alles hierauf Bezügliche tatsächlich mit aller möglichen Evidenz in der Schrift an den Tag tritt, daß er aber nicht die Folgerung gezogen hat, daß anderes, weniger Deutliches, was zu widersprechender Auffassung Anlaß gibt, zum Verständnis der Offenbarung nichts beitrage („Ges. Aufsätze“, S. 205). Indem er nun sich genötigt sieht, für die dem Verständnisse so große, ja unüberwindliche Schwierigkeiten bereitenden trinitarischen und christologischen Lehrsätze der alten Kirche einzutreten, erklärt er zunächst, daß ein Artikel, wie der von der Zeugung des Sohnes durch den ewigen Vater, so exorbitant sei, daß für seine Aufstellung nicht einmal die Autorität eines Engels, geschweige denn eines Menschen, also auch nicht die der *judices* in der Kirche ausreichend sein würde. Besteht dieser Glaubensartikel in der Kirche zu Recht, so kann er nur durch Gott selbst im „*sermo divinus*“ aufgestellt sein, d. h. „die Athanasianische Deutung des Johanneischen Prologs ist im Texte selbst überliefert“. Zeugen hierfür sind solche treue Lehrwächter der zweiten oder dritten christlichen Generation, welche als Schüler von Aposteln oder Apostelschülern durch ihre Aussagen über die Gottheit Christi die Paradigmen für die grammatisch-richtige, dem Sinne des Apostels gemäße Auffassung der Schriftstelle liefern. Aber die Klippe des römischen Kirchenautoritätsbegriffes ist doch hiermit nur scheinbar umschifft. Schon die Behauptung, daß der Artikel von der ewigen Erzeugung des Sohnes, als in der Kirche zu Recht bestehend, in der Schrift gelehrt sein müsse, ist eine „*petitio principii*“, die ein Servede nie zugestehen würde, und die dem Gange der geschichtlichen Entwicklung des Dogmas nicht gerecht wird. Sodann ist Melanchthons Anweisung zum Verständnisse des Johanneischen Prologs alles andere, nur nicht ein Hinweis auf eine Interpretation der hl. Schrift

aus sich selber. Und darum ist die ausgesprochene Erwartung, daß die „imbecilliores“, also wohl die Laien und Einfältigen, die Quellen — womit, wie das folgende „ibi“ beweist, die Schrift gemeint ist — sorgfältiger betrachten werden, unbegründet. Melanchthon sagt denn auch nicht, daß jene, durch die Weisungen der Kirche erinnert, auf erkenntnis-mäßigem Wege ermitteln, sondern daß sie glauben (credunt), daß *lóγος* in der Quelle als ein persönlicher Begriff gedacht ist. Glaubten sie dies allein auf Grund der „judices“ oder „testes“, so wäre ihr Glaube nichts anderes als Autoritätsglaube. Das soll er nun aber nach Melanchthons Absicht nicht sein („*invocant filium dei non propter horum iudicum sententiam*“). Sie glauben demnach, daß in dem Worte *lóγος*, dessen Sinn sie für sich selbst nicht zu eruieren imstande sind, die zweite Person der Trinität implicite enthalten sei. Die „imbecilliores“ üben also eine *fides implicita* etwa in dem Sinne, in welchem das Wort ursprünglich von den Glaubensobjekten und nicht von der Glaubensfunktion gemeint war, vgl. F. i. I, S. 62. Aber der Einfluß der Kirche auf diesen Glauben ist doch aus der Melanchthonschen Aufstellung nicht wegzuschaffen. Sie steht „in der Sache dem römisch-katholischen Grundsatz zu nahe, als daß die sorgfältig berechnete Form des Ausdrucks zur Befestigung der notwendigen Grenzen zugereicht hätte“, vgl. Ritschl in „Ges. Aufs.“; S. 208. Gegenüber der Abweichung Melanchthons, wonach hier die frommen Lehrer der Kirche als „judices“ bezeichnet werden, wahrt mithin die Konkordienformel wieder den echt-reformatorischen Standpunkt, wenn sie daran festhält: „*Sola sacra scriptura iudex, norma et regula agnoscitur Cetera autem symbola et alia scripta, quorum paulo ante mentionem fecimus, non obtinent auctoritatem iudicis; haec enim dignitas solis sacris literis debetur: sed dumtaxat pro religione nostra testimonium dicunt eamque explicant ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae literae in articulis controversis in ecclesia dei a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint; et quibus rationibus dogmata cum sacra scriptura pugnancia rejecta et condemnata sint*“, Einleitung 8.

Nachdem Melanchthon in der Schrift „*De ecclesia et auctoritate verbi dei*“ die „*summa doctrinae christianae*“ und

die „doctrina de beneficiis Chi“ als das Fundament der Kirche bezeichnet hatte, sollte man annehmen, daß er auch durchgehends das diesem Fundamente entsprechende Verhalten der Kirchenglieder, den Glauben, sowohl als die der summa doctrinae christianae entsprechende verstandesmäßige Zustimmung, als auch als das den beneficiis Chi entsprechende Vertrauen definiert hätte. Aber auch Ritschl, F. i., S. 94f., muß konstatieren, daß er daneben auch die in der Apologie und in der 2. Ausgabe der Loci gemäß der spezifisch reformatorischen Auffassung des Glaubensbegriffes gegebenen Erklärungen reproduziert. Die kurzen Zitate und Bemerkungen, welche Ritschl, a. a. O., zu den diesbezüglichen Ausführungen Melanchthons gibt, lassen nicht die Schwierigkeiten erkennen, die sich auch sonst noch dem Verständnisse derselben entgegenstellen. Nicht erst neben, sondern schon vor jener Belegstelle, welche Ritschl für die auch hier zu statuierende Anwendung jener Additionsformel anführt, setzt Melanchthon mit einer ganz korrekten Definition des reformatorischen Glaubensbegriffes ein: „Significat fides non tantum historiae notitiam, sed fiduciam misericordiae promissae propter filium dei Complectitur autem fiducia misericordiae et notitiam historiae, quia fides intuetur Chum, quem agnosci necesse est esse filium dei aeterni, pro nobis crucifixum, resuscitatum etc. Estque referenda historia ad promissionem seu effectum, qui in hoc articulo proponitur: Credo remissionem peccatorum. Ac rursus hic ipse articulus monet, ut fides intelligatur fiducia“, C. R. XXI, 744.

Auch hier ist der Glaube unter Abweisung des Dankens, daß derselbe nur ein historisches Wissen sei, als das Vertrauen charakterisiert, das sich auf die Sündenvergebung in Christus richtet, und worin die Kenntnis der geschichtlichen Daten des Lebens Christi insofern eingeschlossen ist, als der Inhalt der diesbezüglichen Glaubensartikel als Mittel der Sündenvergebung gedacht wird. Zwar hat es den Anschein, als folge hier die Anerkennung der Gottessohnschaft Christi schon aus der Kenntnis seiner Geschichte: „Complectitur fiducia et notitiam historiae, quia fides intuetur Chum, quem agnosci necesse est esse filium dei“, während die Loci von 1521 diese wahre Erkenntnis Christi mit der Erkenntnis seiner Wohltaten identifiziert hatten. Aber dieser Anschein schwindet doch, wenn wir

überlegen, daß die Kenntniss des historischen Christus selbstverständlich die notwendige Voraussetzung ist, um aus seinen Wohltaten („pro nobis crucifixus, resuscitatus“) das richtige Werturteil über die Bedeutung seiner Person („quem agnoscī necesse est esse filium dei“) zu gewinnen. Und dieser Anschein wird auch durch Melanchthon selbst zerstört, indem er sich sofort gegen diejenigen wendet, welche unter Pistis nichts anderes als die Lehre oder das Bekenntnis eines Symbols verstanden wissen wollen, wie man auch vulgär für die entsprechende Lehre oder Sammlung von Lehrsätzen „Nicänischer Glaube“ sagt, und indem er feststellt, daß Paulus dem alttestamentlichen wie dem griechischen Sprachgebrauche gemäß Glaube = „fiducia“ = „confidere“ fasse. Indem nun Melanchthon das aus Paulus gewonnene Resultat resumiert, trägt er in die Begriffsbestimmung des Wortes „fides“ auch noch den Begriff „assentiri“ ein: „Teneamus ergo vim verbi πιστεύω et sciamus significare utrumque, assentior et confido πίστις in ecclesia significat assensionem firmam et fiduciam, quae etiam πεποθήσις dicitur¹.“ Und nun erst leitet er zu den von Ritschl an erster Stelle mitgetheilten Worten über, die er dann später nochmals wiederholt: „Et vera est haec definitio fidei: Fides est assentiri universo verbo dei nobis proposito adeoque et promissioni gratuita reconciliationis donatae propter Christum mediatorem. Nam fiducia est motus in voluntate necessario respondens assensioni, seu quo voluntas in Christo acquiescit, quod cum fit, accenditur spiritu sancto et nova luce, ut postea dicam.“ In eingehender Erörterung wird dann auf Grund von Röm. 4, 16 festgestellt, daß Paulus gerade deshalb auf die aus Gnaden gemachte Zusage Gewicht lege, „ut possimus assentiri“. Wäre die Bedingung der Gesetzeserfüllung daran geknüpft, so würde sie für den Glaubenden unsicher werden. „Vult ergo nos assentiri promissioni. Id assentiri revera est haec fiducia amplectens promissionem“, C. R. XXI, 745f. Wenn es des „assentiri“ nicht bedürfte, so wäre die Zusage leerer Schall. Und doch ist dieselbe gegeben, damit wir zustimmen, und aus Gnaden gegeben, damit wir zustimmen können. Dasselbe beweist Melanchthon aus 1. Joh. 5, 10 und Röm. 4, 20. „Endlich, warum erschallt in

¹) Vgl. auch a. a. O., S. 745: „Usitatissimum est autem πιστεῖν pro firma assensione dicere, in qua significatione opponitur incertae opinioni.“

der Kirche die Stimme: „Um des Sohnes Gottes willen werden dir die Sünden vergeben“, wenn du sagst, man brauche nicht zuzustimmen? Die Kenntnis der Geschichte bringt nicht Frieden, im Gegenteil sie vermehrt die Angst und Verzweiflung. Denn welches ist ein schrecklicheres Zeichen des Zornes Gottes, als daß Gott durch kein anderes Opfer habe versöhnt werden können, außer durch den Tod seines Sohnes? Es sehen die Teufel, daß sie verworfen sind; sie wissen, daß der Sohn Gottes zum Richter eingesetzt ist, daß sie sich in ewigen Strafen befinden werden“ u. s. w. „*Huius historiae notitia auget pavores, si fides non est fiducia applicans nobis hoc beneficium, si non est statuendum: Ideo passus est filius dei, ut tibi ignoscatur, quamquam male merito*“, a. a. O., S. 746. Man beachte wohl: in allen diesen Sätzen hat das „*assentiri*“ sein Objekt nicht an der Geschichte des Lebens Jesu, nicht an dogmatischen Lehrsätzen, sondern an der „*promissio*“. Und wenn Melancthon auch festhalten wollte, daß das Wort *πιστεύειν* beides bezeichne: „*assentiri et confidere*“, so läßt er doch wieder beides zusammenfallen: „*id assentiri revera est haec fiducia*“. Es kann mithin unter „*assentiri*“ nicht die verstandesmäßige Zustimmung zur Geschichte Jesu oder zu irgend welcher dogmatischen Lehre gemeint sein, sondern das Urteil, mit dem ich den Wert der göttlichen Zusage für mich feststelle, die Sündenvergebung auf mich beziehe. Dieses Werturteil bestimmt aber zugleich meinen Willen, mein Vertrauen auf die mir zugesagte Sündenvergebung zu setzen („*fiducia est motus in voluntate necessario respondens assensioni*“). Völlig in diesem Sinne ist auch die weitere Aussage Melancthons gehalten: „*Cum dicimus de assensu promissionis, complectimur omnium articulorum notitiam, et in symbolo ceteri articuli referuntur ad hunc: „credo remissionem peccatorum, credo vitam aeternam*“. Haec est enim summa promissionum et finis, ad quem ceteri articuli referuntur“, a. a. O., S. 751, d. h. der durch den Wert der göttlichen Zusage bestimmte Wille lenkt den Verstand dahin, in den Daten des geschichtlichen Lebens Jesu, welche die Artikel angeben, die Mittel zu dem Zwecke der Sündenvergebung zu erkennen.

Ganz anders aber steht es mit dem einen Satze: „*Fides est assentiri universo verbo dei nobis proposito adeoque et promissioni gratuita reconciliationis etc.*“ Wir erinnern uns,

daß Melanchthon schon in der ersten Ausgabe der Loci außer der Definition: „Fides est fiducia misericordiae divinae promissae in Cho“ auch die andere vorgetragen hatte: „Fides est constanter assentiri omni verbo dei“, vgl. oben S. 118 ff. Er hatte dabei die ganze Schrift in Betracht gezogen, nicht als ob sie ein Wort für Wort inspirierter, göttlicher Kodex wäre, sondern weil ihr ganzer Inhalt sich aus den Drohungen und Verheißungen Gottes zusammensetzt. Er hatte gefordert, daß man beiden assentiere, d. h. sie auf sich beziehe, also den Drohungen die entsprechende Furcht, den Verheißungen das entsprechende Vertrauen entgegenbringe. Dann aber hatte er doch wieder das „assentiri minis“ noch nicht als Glaube bezeichnet, weil ja dann auch die Verzweifelnden und Verdammten als gerechtfertigt gelten würden, und somit den Begriff Glauben auf das „assentiri promissionibus“ eingeschränkt. Insofern er aber doch wieder den Begriff „fides“ durch „assentiri omni verbo dei“ erläutern wollte, blieb es für uns ein Widerspruch, daß die wahrhaft Gläubigen mit dem Vertrauen auf die Verheißungen zugleich auch die Furcht der Verzweifelnden und Verdammten vor den Drohungen Gottes in sich hegen sollten. Schon hierbei wiesen wir darauf hin, daß die Gefahr naheliegt, dies „assentiri omni verbo dei“ doch wieder von der rein verstandesmäßigen Zustimmung zu dem gesamten Inhalte der Schrift zu verstehen, und wir sahen, daß Melanchthon auch in den Loci von 1521 dieser Gefahr nicht ganz entgangen ist. Er ist ihr aber erlegen, wenn er jetzt sagt: „Fides est assentiri omni verbo dei nobis proposito adeoque et promissioni gratuita reconciliationis“. Denn während es in der ersten Ausgabe der Loci das Ergebnis bildete, daß man, indem man sowohl den Drohungen als auch besonders den Verheißungen Gottes beipflichtete, dem ganzen Worte Gottes zustimmte, bildet jetzt die Zustimmung zu dem ganzen vorgelegten Worte Gottes, d. h. zur Schrift, die Voraussetzung dafür, daß man demnach zugleich („adeoque et“) den darin enthaltenen Verheißungen Gottes zustimmt und auf sie sein Vertrauen richtet. Auf derselben Linie hält sich auch die Definition, welche sich weiterhin in den Loci von 1543 findet: „Fides non tantum historiam, sed hunc articulum etiam intuetur: ‚Credo remissionem peccatorum‘ et amplectitur promissionem. Porro fides, quae assentitur promissioni, est fiducia misericordiae“, C. R. XXI, 890 f.

Die Zustimmung zu allem, was uns in der hl. Schrift vorgelegt wird, ist aber eine Forderung von mittelalterlich-katholischer Herkunft. Vgl. schon den Satz bei Augustin (Ep. 82, al. 19, 3): „Ego — fateor —, solis eis scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero literis, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime intellexisse, non ambigam.“ Thomas von Aquino hatte gelehrt, daß der Mensch alles, was die hl. Schrift enthält, wenn auch nicht explicite, so doch „implicite, vel in praeparatione animi, in quantum paratus est“ glauben muß, vgl. F. i. I, S. 121. Und Biel hatte konstatiert, daß, wer die hl. katholische Kirche glaubt, eben damit auch den ganzen von ihr approbierten Schriftkanon und damit auch alles einzelne in ihm Enthaltene glaubt, vgl. F. i. I, S. 200 f. Es sei daran erinnert, daß Luther diese katholische Betrachtungsweise, daß der gesamte Inhalt des biblischen Kanons Objekt des Glaubens sei, abgewiesen hat, vgl. oben S. 21 f. und F. i. I, S. 213, und in der hl. Schrift allein den Inhalt für wichtig und maßgebend erklärte, welcher direkt und indirekt die Gnade Gottes in Christo, ihre Verheißung und Erfüllung betrifft. „Im Vergleich mit diesem Gebrauche der hl. Schrift durch den, welcher in Luthers Sinne wirklich gläubig ist, d. h. auf Christus vertraut, nimmt Melanchthon hier den umgekehrten Standpunkt ein, der ganzen Bibel zuzustimmen, um gemäß der gesetzlichen Gebundenheit an den inspirierten Kodex auch die Gnadenverheißung in ihr wichtig zu finden und auf sie die Zustimmung als Vertrauen zu richten“, Ritschl, F. i., S. 95. Nun hat ja Melanchthon gewiß bei der Definition: „Fides est assentiri omni (oder auch „universo“) verbo dei“ nicht an einen impliciten Glauben an den Gesamtinhalt der Schrift gedacht. Der Zusatz „nobis proposito“ läßt vielmehr die Vorlage des Schriftinhalts zur Kenntnisnahme im einzelnen vorausgesetzt erscheinen. Und diese Voraussetzung ist verständlich in einer Zeit, wo die Bibel verdeutscht vorlag und überall eifrige Leser fand. Sobald man indessen in Erwägung zieht, daß es damals, wie heute, unzählige gab, welche von dem Inhalte der Schrift nicht vollständige Kenntnis nahmen, geschweige denn daß

derselbe ihnen präsent blieb, so ergibt sich, daß für solche ein „assentiri omni verbo dei“ nur in impliciter Weise möglich ist. Hat nun aber die Formel Melanchthons auch auf evangelischer Seite die Aufstellung der Forderung nach sich gezogen, daß man von vornherein dem Gesamthalt der Schrift zustimmen müsse, ohne dabei zu berücksichtigen, ob auch der Inhalt der Schrift bis ins kleinste Detail jedem einzelnen bekannt ist, so ist damit die Geltung der *fides implicita* auch auf evangelischem Gebiete repristinirt worden. Daher wird denn auch katholischerseits nachdrücklichst betont, daß tatsächlich doch auch im Protestantismus mit seiner „*sola fides*“ und „*sola scriptura*“ der *fides implicita* eine wichtige Bedeutung für die Beseligung zugewiesen werde. So führt Dr. A. K. in seiner sonst sehr freundlich anerkennend gehaltenen Besprechung meiner „Lehre von der *fides implicita* innerhalb der katholischen Kirche“ im „Schlesischen Pastoralblatte“ 1905, Nr. 11, S. 106, gegen mich ins Feld: Wie der gläubige Katholik bereit sei, alles für wahr zu halten, was und weil es Christus als *depositum fidei* seiner Kirche übergeben habe, auch wenn er nicht im einzelnen alle Glaubenslehren durch eingehende Belehrung oder Studium kennen gelernt habe — so wünschenswert und unter Umständen pflichtmäßig die ausgeführte Kenntniss dieser Lehren auch sein möge — so müsse ebenso der von der göttlichen Autorität der Schrift gläubig überzeugte Protestant konsequent die Bereitwilligkeit haben, das, was er im Worte Gottes finden werde, als untrügliche Wahrheit anzunehmen, noch bevor er die Schrift ganz genau kenne und unter den vielen sich widersprechenden Auslegungen derselben der ihm zusagenden sich zuwende¹. Mk. 16, 16^b sei doch zweifellos nicht bloß von der Heilsgewißheit, sondern von der gläubigen Annahme der dort geoffenbarten Lehre ge-

¹) Wir hören aus diesen Worten eine Ironisierung des den Protestanten zugewiesenen Standpunktes sehr wohl heraus. Denn wenn der Protestant sich aus den vielen sich widersprechenden Auslegungen der Schrift eine *à son goût* herausuchen darf, dann ist jede Geltendmachung der Schriftautorität eine Farce. — In der im folgenden zitierten Schriftstelle Mk. 16, 16 aber ist das Objekt des *notebeiv* gemäß dem vorangehenden Verse „zweifellos“ nichts anderes, als das Evangelium, die frohe Botschaft des Heils, welche die Apostel verkündigen sollen.

sprochen. Der Katholik empfangen Glaubenssicherheit vom Lehramt der Kirche, dieser unüberwindlichen Säule der Wahrheit, der Protestant aus der Überzeugung von der Untrüglichkeit der Schrift. — Man sieht: sobald das „*assentiri universo verbo dei*“ als eine dem Heilsglauben voranzuschickende Leistung von allen ohne Ausnahme gefordert wird, werden auch die Evangelischen mit Erfolg auf die Bahn der *fides implicita* hingedrängt. Dem gegenüber muß immer wieder aufs neue darauf hingewiesen werden, daß Luther den Glauben, welchen der Sage nach der sterbende Thomas von Aquino prästierte, als er der teuflischen Versuchung gegenüber auf die Bibel in seinem Arme verwies: „Ich glaube, was in diesem Buche steht,“ als nicht seligmachend abgelehnt hat, vgl. oben S. 43, Anm. 2.

Melanchthon hat die beiden verschiedenen Arten des Glaubens aneinanderzurücken vermocht, indem er zur Definition beider das Wort „*assentiri*“ gebrauchte und darunter bald die verstandesmäßige Zustimmung zu dem Inhalt der Schrift, bald das Werturteil über die Bedeutung der göttlichen Heilserheißung für das eigene Ich verstand. Dieser amphibolische Gebrauch des Wortes kehrt nun auch in seinem „*Examen ordinandorum*“ von 1552 wieder: „*Fides est assentiri omni verbo dei nobis tradito atque ita (vgl. oben „adeoque et“) promissioni gratiae et est fiducia acquiescens in deo propter filium Complectimur ergo appellatione fidei omnes articulos simul et nominatim hunc articulum: ‚Credo remissionem peccatorum et vitam aeternam‘, qui sic intelligendus est in vera conversione: credo remissionem peccatorum non tantum aliis dari, sed mihi quoque. De hac fide, qua sibi unusquisque in conversione et consolatione promissionem applicat, loquitur Paulus Rom. IV: ‚Ideo ex fide gratis, ut sit firma promissio. Promissio autem et caeteros articulos symboli continet,‘ C. R. XXIII, 19. Die Wendung: „*assentiri omni verbo dei nobis tradito*“ klingt weniger lebendig, matter, gesetzmäßiger, als die in den Loci von 1543 gebrauchte: „*assentiri omni verbo dei nobis proposito*.“ Auch hier wird zuerst wieder die Zustimmung zu dem ganzen Schriftkodex oder zu allen Artikeln verlangt, um daraus die Zustimmung zu der Gnadenzusage Gottes, resp. zu dem einzeln namhaft gemachten Artikel von der Sündenvergebung herzuleiten. Ja, der Ausdruck „*nominatim*“ muß wohl dahin gedeutet werden, daß eine Zustimmung zu allen Glaubensartikeln in*

Bausch und Bogen vorausgesetzt ist, auch ohne daß sie einzeln namhaft gemacht wurden (vgl. „omnes articulos simul“), um daraus die namentliche, explicite Zustimmung zu dem einen zu begründen, auf dessen Applikation auf das eigene Heilsleben es bei der wahren Bekehrung ankommt. Im Widerspruche hierzu wird dann wieder der reformatorische Standpunkt hervorgekehrt, daß der Artikel von der Sündenvergebung nicht in der Summe der übrigen enthalten, sondern im Gegenteil diese in ihm enthalten seien, indem sie nämlich, was hier nicht näher ausgeführt wird, als Aussagen über die Mittel der Sündenvergebung auf ihn bezogen werden. Dieser Standpunkt wird aber sofort wieder aufgegeben, indem Melanchthon fortfährt: „Ac discrimen conspici necesse est inter notitiam historiae, qualis est in diabolis et impiis, et hanc fidem, quae simul et historiam novit et est assensus, quo promissionem gratiae amplectimur, et fiducia, qua agnoscentes promissionem acquiescimus et laetamur in deo propter filium.“ Trotzdem der Unterschied zwischen dem Glauben der Teufel und Gottlosen und dem wahren Glauben betont wird, wird doch die jenen eigentümliche „notitia historiae“ als ein wesentlicher Bestandteil des richtigen Glaubensbegriffes aufgezählt, dessen Dreiteilung in notitia, assensus und fiducia hier zum ersten Male deutlich hervortritt. Während aber hier das Wort „assentiri“ für das Werturteil reserviert wird, mit dem der Inhalt der promissio als für das eigene Ich gültig festgestellt wird, wird dasselbe zugleich wieder für die verstandesmäßige Zustimmung zu den Artikeln und der promissio gebraucht, wenn Melanchthon weiterhin definiert: „Haec notitia in diabolis in infinitum discernendum est ab hac fide, de qua dicitur: ‚Justificati fide pacem habemus‘, quae est assentiri omnibus articulis symboli et promissioni et qua credis tibi ipsi remitti peccata.“ Die vertrauensvolle Zustimmung zu der Zusage der Sündenvergebung, welche vorhin als „assensus, quo promissionem gratiae amplectimur,“ bezeichnet war, wird also hier durch ‚credere, tibi ipsi remitti peccata‘ wiedergegeben.

In den aus dem folgenden Jahre 1553 stammenden „Definitiones multarum appellationum, quarum in ecclesia usus est“, begegnen wir derselben amphibolischen Verwendung des Wortes „assentiri“. Zunächst heißt es genau wie im Examen ordinandorum: „Fides est assentiri omni

verbo dei nobis tradito et in hoc (vgl. Loci 1543: „adeoque et“; Examen ordinandorum 1552: „atque ita“) promissioni gratiae propter filium dei promissae, quo assensu apprehenditur promissio remissionis peccatorum et reconciliationis, et est fiducia acquiescens in deo propter mediatorem,“ C. R. XXI, 1079f. Sodann aber fährt Melanchthon fort: „Et comprehendit Paulus simul in potentia cogitante notitiam et assensum et in voluntate fiduciam. Sciendum est autem, notitias esse apprehensivas, fiduciam vero in corde et voluntate esse motum, quo acquiescimus in objecto apprehenso. Ita veteres dixerunt, fidem esse virtutem apprehensivam, quia format imagines intuens objectum. Sed alia est fidei definitio, cum de sola notitia historiae dicitur, qualis est in impiis, quae est nosse historiam et ei assentiri. Haec non est integra fides, sed mutila, quia non assentitur promissioni divinae ad te pertinenti. Credunt diaboli et Judas promissionem reconciliationis aliis offerri, sed non sibi. Non igitur credunt omnes articulos fidei, sed abjiciunt articulum: Credo remissionem peccatorum, sc. mihi quoque promissam esse“, l. c. Was zunächst die beiden letzten Sätze betrifft, so ist es charakteristisch, daß Melanchthon, während er einst in den Loci von 1521 den Gedanken, daß die Gottlosen zwar nicht glaubten, ihnen selbst würden die Sünden vergeben, wohl aber, daß diese anderen vergeben würden, als einen sophistischen Einwand abgewiesen hatte, jetzt dies ohne weiteres zugesteht. Wie aber kann er dann sagen, daß die Gottlosen nicht alle Artikel glauben, sondern den von der Sündenvergebung verwerfen? Freilich fügt er hinzu, daß sie diesen Artikel nicht in dem Sinne glauben, daß ihnen selbst die Sünden vergeben werden. Aber sie glauben doch auch die anderen Artikel nicht so, daß sie für sie als Mittel der ihnen selbst zugesprochenen Sündenvergebung in Betracht kämen. Dieser Gedanke, welcher die anderen Artikel dem von der Sündenvergebung subordiniert, kommt hier überhaupt nicht zum Ausdruck. Während Melanchthon noch in den Loci von 1543 und in dem Exam. ordinand. den Teufeln und den Gottlosen nur eine „notitia historiae“ zugeschrieben hatte, redet er jetzt bei ihnen von „nosse historiam et ei assentiri“. Das würde in gleicher Weise, wie für den Inhalt der Schrift, so auch für die Glaubensartikel gelten. Nun hat ja Melanchthon ganz recht, wenn er die „notitia“ und den „assensus“ der Denkpoteuz, dem Erkenntnisvermögen, und die fiducia.

dem Willen zuweist. Aber trotzdem hat er es nicht vermocht, den Unterschied zwischen „*assentiri historiae*“, resp. „*assentiri articulis symboli*“ und „*assentiri promissioni ad me pertinenti*“ psychologisch zu begründen. Er macht nur den Versuch, von der ersteren Bedeutung des Wortes „*assentiri*“ zur zweiten überzuleiten, indem er erklärt, daß der Glaube als „*notitia*“, indem er sein Objekt ins Auge fasse und Vorstellungen bilde, eine Aneignungskraft, eine „*virtus apprehensiva*“ sei. Aber diese verstandesmäßige Aneignung ist doch etwas ganz anderes als das Werturteil, mit dem ich den Inhalt der *promissio* in seiner beseligenden Wirkung für mich selbst feststelle. Dem Begriffe „*assentiri*“ diese schillernde Färbung zu geben, ist um so bedenklicher, als damit doch auch dem „*nosse et assentiri*“ der Teufel und der Gottlosen eine „*virtus apprehensiva*“ vindiziert würde. Tatsächlich kommt denn auch Melanchthon dahin, den sogenannten Glauben dieser relativ günstiger zu beurteilen, als es im Exam. ordinand. geschah. Hatte er hier noch gesagt, daß der Glaube derselben in *infinitem* von dem Glauben zu unterscheiden sei, der sowohl allen Artikeln als auch der Verheißung zustimmt, als auch glaubt, daß mir selbst die Sünden vergeben werden, so nennt er ihn jetzt nur einen nicht vollständigen, verstümmelten Glauben.

Die Definitionen, welche Melanchthon endlich in der *Explicatio symboli Nicaeni* von 1561 gibt, halten sich im wesentlichen auf der durch die *Loci* von 1543 und das Exam. ordinand. bezeichneten Linie und unterliegen also der gleichen Beurteilung:

1. „*Vocabulum fidei non tantum historiae notitiam significat, ut diaboli etiam norunt historiam seu dogmata, sed significat assentiri omnibus articulis fidei et in his huic articulo: credo remissionem peccatorum et vitam aeternam non tantum aliis dari, sed mihi quoque. Cum hoc assensu, quo tibi credis remitti, cor erigitur fiducia promissae misericordiae, acquiescente in deo propter mediatorem; lucet in mente assensus apprehendens vocem evangelii, et fiducia mediatoris et misericordiae in corde.*“

2. „*Fides est assentiri universo verbo dei nobis tradito atque ita et promissioni gratiae, et est fiducia acquiescens in deo propter mediatorem, accedens ad deum, vere invocans eum et clamans Abba pater Notitia historiae, qualis in diabolis est, non affert pacem, immo auget pavores et desperationem.*“

3. „Fides est assensio, qua accipis omnes articulos fidei et est fiducia acquiescens in deo propter mediatorem. Quare Paulus ad Rom. IV correlative connectit promissionem et fidem. Nominat igitur fidem hanc assensionem, quae promissionem accipit. Nec dubium est, mandatum dei esse, ut assentiamur promissioni.“ C. R. XXIII, 454f.¹

Nur einmal findet sich noch die ganz korrekt reformatorische Erklärung: „Necessario igitur dicimus, fidem et assensionem esse, quae promissionem accipit, et esse fiduciam acquiescentem in deo propter mediatorem“, a. a. O., S. 456. Aber gegenüber dem Einwurf der Gegner, daß das Vertrauen ein Akt der Hoffnung sei, zieht sich Melanchthon sofort wieder auf die Behauptung zurück: „fides et notitia est“.

Wir haben am Schlusse noch einen kurzen Blick auf Melanchthons Ansicht über den Glauben der Kinder bei der Taufe zu werfen. In seiner „Lucubratiuncula“ von 1521 hat auch er noch den Glauben der Kirche für ausreichend erachtet, um das Sakrament an den Kindern heilswirksam zu machen: „Tantum enim per fidem salutaria sunt sacramenta. Sic certum est ei, qui baptizatur, placatum esse deum sive fide aliena sive propria. In adultis propria, in pueris ecclesiae scilicet fide“, C. R. XXI, 43. Wie Luther, hat auch Melanchthon diese Ansicht vom Standpunkte des neugewonnenen Glaubensbegriffes aus späterhin als unrichtig verworfen. In dem von ihm mitunterzeichneten „Bericht vom Interim der Theologen auf dem Landtage zu Meißen versammelt“, 1548, wird erklärt: Die Kinder werden nicht auf derer Glauben, so sie aus der Taufe heben, sondern auf Gottes Befehl und Ordnung getauft. Und wirket der hl. Geist² (in ihnen, daß sie eigenen Glauben haben. Denn nachdem niemand ohne Glauben das Himmelreich ererben kann, Christus aber spricht: Lasset die Kinderlein zu mir kommen, denn solcher — nämlich welche zu Christo gebracht werden — ist das Himmelreich: so folget hieraus, daß die Kinder eigen Glauben haben müssen. Denn wiewohl es scheint, als hörten

¹) Die beiden Sätze, welche Ritschl, F. i., S. 95, über die Äußerungen Melanchthons in der Expl. symb. Nic. schreibt, enthalten einen Irrtum. Das allein in Betracht kommende Zitat aus den Loci von 1543 (vgl. oben Nr. 2), a. a. O., S. 455, nicht 456, bildet keinen Gegensatz zu der Definition Nr. 3.

²) Die eingeklammerten Worte fehlen in der wahrscheinlich von Flacius und seinen Anhängern veranstalteten Magdeburger Ausgabe der Schrift.

und verstünden die Kinder das Wort Gottes nicht: jedoch ist der hl. Geist durch solches Werk der Taufe kräftig, ob wir schon nicht wissen, wie solches zugehet, wie im Johanne, dem Täufer, zu sehen, welcher im Mutterleibe den hl. Geist empfähet. Und wirket der hl. Geist) Neigungen in Kindern nach ihrem Maß, gleichwie Gottesfurcht, Glaube und Liebe gegen Gott, wie im Johanne zu sehen. — — Das bekennen wir aber, daß das Gebet des Täufers und derer aller, so bei der Taufe stehen, nicht vergeblich, sondern sehr nützlich und nötig ist“, C. R. VII, 31. Selbstverständlich wird auch schon in den früheren Schriften der Glaube der Kirche nicht mehr bei den Kindern in Ansatz gebracht. In seinem *Judicium de anabaptistis* von 1527 will Melanchthon den Einwurf derselben widerlegen, daß die Kinder ja nicht glauben, also auch nicht zu taufen sind. Freilich weist er ihn nur damit ab, daß die Kinder, gerade weil sie nicht glauben, zu taufen sind, damit sie den Glauben erlangen; diesen aber erlangt man nur durch das Wort Gottes, das in der Taufe ist. Hiernach ist also der Glaube im Gegensatze zu Mk. 16, 16 nicht das Prius, sondern das Posterius. Auf den weiteren Einwurf, daß die Kinder noch keine Vernunft besitzen, antwortet er, wie Luther in seiner Predigt von 1525, vgl. oben S. 67, daß sie gerade deshalb am meisten zum Empfange der Taufe geeignet sind, denn in geistlichen Dingen werde von der Vernunft kein Gebrauch gemacht. Beispiel hierfür ist auch ihm hier schon, wie für Luther in seinem Sendschreiben von 1528, vgl. oben S. 68, Johannes, der Täufer, der, noch nicht geboren, die Anwesenheit Christi merkte. So können auch andere auserwählte Kinder ohne Hilfe der Vernunft durch den hl. Geist geheiligt werden. Dem dritten Einwurfe, daß auch das Wort nicht bei den Kindern anzuwenden sei, weil sie es nicht verstehen, begegnet er mit dem Hinweise auf die Beschneidung im A. T. „*Hoc exemplo testatur, solius sacramenti usum alicubi esse apud eos, qui verbum non intelligunt*“, C. R. 932 f. Es soll nicht vergessen werden, daß Melanchthon daneben auch die wirksamste Widerlegung des Anabaptismus bietet, wenn er sagt: „*Licet parvulos afferre ad Chum. Afferre parvulos ad Chum est eos baptizare; ergo licet parvulos baptizare. Concedant necesse est anabaptistae, ad quosdam parvulos pertinere promissionem gratiae, videlicet ad eos, qui sunt in ecclesia. In ecclesia autem sunt omnes baptisati*“, a. a. O.

Dieselben Gedanken werden mit Erweiterungen in dem *Judicium de anabaptistis* von 1528 wiederholt. „*Quamquam enim (pueri) ratione nondum utantur, tamen agitat eos deus pro modo ipsorum*“, C. R. I, 964. Denn auch in Greisen wirkt nicht die Vernunft die christliche Gerechtigkeit, sondern Gott flößt ihnen Furcht ein, ruft sie zur Buße und richtet sie durch den Glauben auf. Wie die Beschneidung damals bezeugte, daß die Sündenvergebung sich auch auf die kleinen Kinder beziehe, obwohl sie noch keine Vernunft hatten, noch nicht das Wort verstehen konnten, so bezeugt auch jetzt die Taufe, dass die Sündenvergebung sich auf die kleinen Kinder bezieht, auch wenn sie die Predigt des Wortes noch nicht verstehen, a. a. O., S. 964. Indem Melanchthon hier ferner feststellt, daß Sündenvergebung da vorhanden sei, wo entweder das Wort Gottes oder das Sakrament sei (man beachte: „aut — aut“, nicht: „et — et“), kommt er auch hier zu dem Schlusse, daß die objektive Wirkung des Sakraments allein auch bei denen zu konstatieren sei, die das Wort nicht verstehen. Das steht im Widerspruch zu dem Satze im *Judicium* von 1527, daß man den Glauben nur durch das Wort erlangt, das in der Taufe ist. Jene mechanisch-magische Wirkung des Sakraments wird zwar eingeschränkt, indem nicht direkt ausgesprochen wird, daß das Sakrament in den Kindern den Glauben wirkt. Es heißt nur: „*Deus agitat eos pro modo ipsorum*“¹. Hatte doch Melanchthon schon 1527 mit der Prädestinationslehre zu brechen und die Lehre von Gnade und Freiheit zu entwickeln begonnen. Auch die *Loci* von 1535 behaupten gegenüber der Antithese der Gegner, daß die Kinder ja das Wort nicht verstünden, also auch nicht glauben könnten, nur, daß, wenn es sicher sei, daß die Seligkeit und das Gottesreich auch den Kindern gehöre, es auch sicher sei, daß Gott in ihnen wirksam sei. „*Nec nostrum est scrutari, quomodo deus in eis agat. Illud nos tenere satis est, quod certum est salutem ad infantes pertinere, unde sequitur, deum in eis efficacem esse*“, C. R. XXI, 299. Gemäß den Aufstellungen in der Wittenberger Konkordie von 1536, vgl. oben S. 69, erklärt Melanchthon dann auch in den *Loci* von 1543: „*Verissimum est, in omnibus a dultis requiri poenitentiam*

¹) Dieser Gedanke findet sich also schon hier, nicht erst in den *Loci* von 1535; gegen Herrlinger, a. a. O., S. 118.

et fidem, sed de infantibus hoc satis est tenere: spiritus sanctus per baptismum eis datur, qui efficit in eis novos motus, novas inclinationes ad deum pro ipsorum modo," C. R. XXI, 860. In dem „Bericht“ von 1548, vgl. oben S. 175f., sehen wir — wenn wir von der in der Magdeburger Ausgabe weggelassenen Stelle abstrahieren — den gleichen Standpunkt vertreten. Die neuen Neigungen, welche der heilige Geist in der Taufe wirkt, werden als Neigungen zur Gottesfurcht, zum Glauben und zur Liebe gegen Gott bestimmt. Dabei ist in allen diesen Ausführungen Luthers Grundthese: Erst Glaube, dann Taufe! fallen gelassen. Ohne daß die Kinder Vernunftgebrauch haben und das Wort Gottes verstehen, wirkt der Geist Gottes in ihnen im Sakramente den Anfang eines neuen Lebens in den „*novi motus, novae inclinationes*“ zu Glaube, Gottesfurcht und Gottesliebe. Aber wie das Kind dieselben subjektiv erfährt und sich aneignet, darüber läßt uns auch Melanchthon völlig im unklaren. Wiederholt sagt er, daß diese Wirkungen des Geistes „*pro ipsorum modo*“ erfolgen. Das läßt ja eine relative Aneignungsfähigkeit voraussetzen, wie er auch den noch nicht gebornen Johannes die Anwesenheit Christi merken läßt. Das spricht er auch in der deutschen Ausgabe der Loci von 1558 aus: „Den Kindern wird durch die Taufe und in der Taufe der heilige Geist gegeben, welcher in ihnen wirket nach ihrer Maß, wie er auch in Johanne im Leibe Elisabeth wirket," C. R. XXII, 466. Allein, wenn er nun fortfährt: „Und ob gleich Unterschied ist zwischen den Alten und Jungen, daß die Alten ihre Werke merken, so sind doch des heiligen Geistes Wirkungen in den Alten und Jungen eine Neigung zu Gott," — so ergibt sich hieraus grade im Widerspruche zu den früheren Aussagen, daß die Kinder „ihre Werke nicht merken“. Eine Neigung zum Glauben aber, die man nicht merkt, ist nichts anderes wie eine keimhaft vorhandene Art von *fides implicita*.

Überschauen wir noch einmal die verschiedenen Ausprägungen des Glaubensbegriffes bei Melanchthon, so treten, nachdem er in den Loci von 1521 den genuin reformatorischen Glaubensbegriff zum Ausdruck gebracht hatte, der Augsburger Reichstag von 1530 und das Leipziger Interim von 1548 deutlich als Marksteine für die Rekatholisierung desselben durch die Geltendmachung der Heilsnotwendigkeit der *fides dogmatica* hervor. Sollte den evangelischen Kirchen

zu Augsburg der Heimatsberechtigungsschein innerhalb der *ecclesia catholica* nicht entzogen werden, so durften sie nicht selber den Boden der altkirchlichen Lehre verlassen. Es ist eine zutreffende Beobachtung, daß der im Vergleich zu Luther konservativere Zug im Charakter Melanchthons ihn um so geneigter gemacht hat, in diesem Sinne zu wirken. Wieweit er hierin in verhängnisvoller Nachgiebigkeit gegangen ist, zeigt das Leipziger Interim. Die schon in den *Loci* von 1543 enthaltene Definition des Glaubens als „*assentiri omni verbo dei nobis proposito adeoque et promissioni gratuita reconciliationis donatae propter Chum*“ etc. dient auch hier als Brücke zur „Vergleichung“ mit der römischen Kirche. Schon das Augsburger Interim hatte die Definition enthalten: „es glaube durch den Glauben der Mensch ohne Zweifel der hl. Schrift und hänge sich an die göttlichen Zusagungen, welche die Schriften anzeigen,“ vgl. Hergang, Das Augsb. Interim (deutsch u. lat. herausg.), 1855, S. 42f. Es darf mit Genugtuung konstatiert werden, daß auch Frank, Theol. d. Konkordienf. II, 81, diese Formel als eine „Mengerei“ bezeichnet und der richtigen Erkenntnis Ausdruck gegeben hat, daß diese Amalgamierung des römischen und des evangelischen Glaubensbegriffes nichts anderes wie eine Erdrückung des letzteren bedeutet. Das Leipziger Interim aber erklärte ebenso: „Und glaubt dieser wahrhaftige Glaube alle Artikel des Glaubens. Denn er muß Gott recht erkennen, und glaubt ein jeder und samt andern auch diesen Artikel: ich glaube Vergebung der Sünden“, vgl. C. R. VII, 52. Damit ist auch hier die verstandesmäßige Zustimmung zu den Glaubensartikeln, vermittelt deren man sich die richtige Gotteserkenntnis aneignet, als Vorerfordernis für das Vertrauen auf die Sündenvergebung bezeichnet. Loofs, a. a. O., § 71, 3, hat darauf aufmerksam gemacht, daß in der Polemik, welche Flacius, Gallus, Amsdorf, Wigand, Westphal u. a. gegen das Leipziger Interim und seinen Urheber Melanchthon führten, die doktrinäre Entstellung des Glaubensbegriffes keinen Tadel gefunden hat, da sie eben bereits gemeinsame Voraussetzung war. Hatte doch schon im antinomistischen Streite (1527–40) die notwendige Einheit in der „Substanz der Lehre“ eine sehr scharfe Begrenzung erfahren, Loofs, a. a. O., § 70, 4; Kawerau, Briefe zum antinom. Streit I, Ztsch. f. Kirch.-Gesch. Bd. IV, S. 306. Als einer, der neue Vokabeln einführe und

gegen die rezipierte Terminologie verstoße, war Joh. Agricola verdächtig geworden, und Luther wollte den Heuchler mit dem Gericht der Kirche angreifen und in den Bann tun, vgl. Kawerau, Joh. Agricola, S. 173; 201. Aber noch interessanter ist für uns, daß Agricola in seiner peinlichen Lage gegenüber der Forderung der reinen Lehre i. J. 1540 zu derselben Ausflucht greift, hinter der sich einst Wilhelm von Okkam in seinem Abendmahlstraktat zu verschanzen versucht hatte, daß er nämlich seine falsche Lehre nur disputationsweise vorgetragen habe¹, a. a. O., S. 215. Damit will Agricola doch sagen, daß er, trotz jenen irrigen Explikationen zu Disputationszwecken, implicite immer an der richtigen Lehre festgehalten habe. Man sieht, die Furcht vor kirchlichen Autoritäten hat nicht nur Pein, sondern bewirkt in schwächlichen Charakteren auch jene Unwahrhaftigkeit, die nur allzugern bei der *fides implicita* Deckung sucht. Freilich hat Agricola hiermit bei Luther kein Glück gehabt. Das ausdrückliche Eingeständnis und der uneingeschränkte Widerruf seiner früheren Irrlehren sind ihm nicht erspart geblieben. Der zaghafte Vermittler zwischen Agricola und Luther, Melanchthon, hat natürlich auch seinerseits nicht daran gedacht, hierbei die Notwendigkeit der Einheit in der Substanz der Lehre in Frage zu ziehen oder zu bestreiten. Dagegen hat er die in das Leipziger Interim aufgenommene Definition des Glaubensbegriffes, wie wir sahen, dann auch im „Examen ordinandorum“, in den „Definitiones“ und in der „Expositio symb. Nic.“ aufrecht erhalten. Für die Veränderung, welche in dem Reformator und seinem Glaubensbegriffe vor sich gegangen ist, ist es bezeichnend, daß derselbe Melanchthon, welcher in den Loci von 1521 die wahre Erkenntnis Christi in der Erkenntnis seiner Wohltaten, nicht in der Betrachtung der zwei Naturen und der Art und Weise der Inkarnation gefunden hatte, wenige Tage vor seinem Ende (1560) unter den Gründen, weshalb er sich weniger vor dem Tode fürchte, auch den genannt hat: „Disces —, qualis sit copulatio duarum natura-

¹) Vgl. F. i. I, S. 161–64: „Quidquid romana ecclesia credit, hoc solum et non aliud vel explicito vel implicito credo. — De omnibus tamen praedictis nihil assero, nisi quod est consonum doctrinae sanctorum. Si quid autem non fuerit consonum dictis eorum, tantum ad exercitandum mentes studiosas dictum sit. — Tantum recitando causa exercitii et veritatis inquirendae cum omni humilitate et modestia explicabo.“

rum“, C. R. IX, 1098. Gewiß haben wir die gleiche Umgestaltung des neuentdeckten Glaubensbegriffes auch bei Luther zu verzeichnen gehabt. Aber zweifellos hat gerade der ihn überlebende Reformator, der zum Haupte einer theologischen Schule wurde, auf den Kurs, den die ganze evangelische Glaubenslehre im 16. und 17. Jahrhundert einschlug, einen bestimmenden Einfluß ausgeübt.

IV. Teil : Calvin.

Als Theologe zählt Calvin unleugbar schon zu den Epigonen der Reformationszeit. Seine „Institutio“ hat Dilthey treffend die letzte schöpferische Dogmatik und zugleich die erste orthodoxe Darstellung eines schon befestigten Bekenntnisstandes genannt. Aber der scharf ausgeprägte, bei ihm am eingehendsten von allen Reformatoren ausgesprochene Gegensatz zu der mittelalterlichen Lehre von der *fides implicita* machte es schon in der „Lehre von der *fides implicita* innerhalb der katholischen Kirche“, S. 214—216, notwendig, seinen Ausführungen besondere Aufmerksamkeit zu widmen, um die Repliken der kontrareformatorischen Theologen kontrollieren und würdigen zu können. Selbstverständlich haben wir hier auf jene Auslassungen zurückzukommen und sie im Zusammenhang mit seiner Lehre vom Glauben überhaupt zu werten.

Zunächst sei festgestellt, daß jene Äußerung des Genfer Reformators über die *fides implicita* sich nicht erst in der Ausgabe der *Institutio* von 1559, sondern zum Teil schon in der von 1539 vorfindet. Bereits hier heißt es, daß bei der Feststellung des Glaubensbegriffes zwei sophistische Lügen in Betracht kämen, die „*fides formata*“ und die „*fides implicita*“. Den Vorwurf der Lüge gegen die Gegner bei der Aufstellung dieses letzteren Begriffes präzisieren die Worte: „*quod crassissimam ignorantiam fidei nomine praetexentes (quam ipsi implicitam appellant) miserae plebeculae sic illudunt*“, C. R. XXIX, 472. Hierzu wird dann weiter ausgeführt: „*Figmentum de fide implicita veram fidem non modo sepelit, sed penitus destruit. Hoccine credere est nihil intelligere, modo sensum tuum oboedienter ecclesiae submittas? Non in ignoratione, sed in cognitione sita est fides, nec dei modo, sed divinae voluntatis. Nec enim ex eo salutem consequimur, vel quod parati sumus pro vero complecti, quidquid ecclesia praescripserit, vel quod inquirendi cognoscendique*

provinciam ad ipsam relegamus; sed quando deum agnoscimus nobis esse propitium patrem reconciliatione per Chum facta; Chum vero in justitiam, sanctificationem et vitam esse datum. Hac, inquam, cognitione, non sensus nostri submissione, ingressum in regnum coelorum obtinemus. Nam quum dicit apostolus (Rom. 10, 10) corde credi ad justitiam, ore confessionem fieri ad salutem, non satis esse indicat, si quis implicite credat, quod non intelligat nec etiam requirat, sed explicitam requirit divinae bonitatis agnitionem, in qua consistit nostra justitia. — Equidem non inficior, qua sumus ignorantia circumsepti, quin plurima nobis implicita nunc sint et etiam sint futura, donec deposita carnis mole propius ad dei praesentiam accesserimus, in quibus ipsis nihil magis expediat, quam iudicium suspendere, animum autem offirmare ad tenendam cum ecclesia unitatem. Verum hoc praetextu ignorantiam humilitate temperatam fidei nomine insignire, absurdissimum est. Fides enim in dei et Chi cognitione (Jo. 17, 3), non in ecclesiae reverentia jacet. Et videmus, qualem labyrinthum ista sua implicatione sint fabricati: ut quidvis, nullo cum delectu, dum sub ecclesiae obtruditur titulo, ab imperitis instar oraculi arripiatur, interdum etiam prodigiosissimi errores. Quae inconsiderata facilitas, quum certissimum sit in ruinam praecipitium, ab iis tamen excusatur, quia definite nihil credat, sed apposita conditione, si talis ecclesiae sit fides. Ita in errore veracitatem, in caecitate lucem, in ignorantia rectam scientiam teneri fingunt.“ Um sich mit der Widerlegung nicht erst lange aufzuhalten, verweist Calvin den Leser vielmehr auf seine eigenen Ausführungen: „ipsa enim veritatis perspicuitas satis expeditam per se refutationem suggeret“, l. c., S. 473f.

In der Ausgabe der „Institutio von 1559“ sind diese Gedanken durch Zusätze bedeutend erweitert. Nachdem Calvin auch hier, l. III, c. 2, § 1, die allerdings über einen guten Teil des Erdkreises verbreitete Ansicht abgewiesen hat, daß der Glaube nur „vulgaris quidam evangelicae historiae assensus“ sei, und ebenso die scholastischen Spekulationen über Gott als vom wahren Ziele abführend verurteilt hat, da der fern verborgene Gott uns eben nur in Christus offenbar werden will, gibt er auch hier der scholastischen Lehre von der fides implicita die Schuld, die Erkenntnis Christi, in

welcher der wahre Glaube besteht, verhindert zu haben: „Ergo hoc malum, ut alia innumera, scholasticis acceptum referri par est, qui velut obducto velo Chum texerunt, in cujus intuitum nisi recta intenti simus, per multos labyrinthos semper vagari continget. Praeterquam vero quod caliginosa sua definitione totam vim fidei deterunt ac fere exinaniunt, commentum fabricarunt implicitae fidei, quo nomine crassissimam ignorantiam ornantes miserae plebeculae cum magna perniciie illudunt. Imo (ut verius et apertius dicam, quod res est) commentum hoc veram fidem non modo sepelit, sed penitus destruit.“ An diese im Vergleich zu den früheren Ausgaben noch verschärfte Polemik gegen die scholastische Lehre schließen sich nun die Ausführungen jener in fast wörtlicher Übereinstimmung bis zu dem Schlußworte „suggeret“, vgl. oben S. 183. Dann aber fügt Calvin noch hinzu: „Neque enim apud eos hoc quaeritur, an implicita sit fides multis ignorantiae reliquiis, sed definiunt, rite credere, qui in sua inscitia stupent adeoque sibi indulgent, modo ecclesiae auctoritati et iudicio de rebus incognitis assentiantur, quasi vero scriptura passim non doceat, cum fide conjunctam esse intelligentiam“. Hatte er also auch hiermit die Anwendung des Terminus fides implicita auf das Viele, was uns in diesem Leben verhüllt bleibt und erst nach dem Tode in einem jenseitigen Leben sich uns offenbaren wird, ausdrücklich abgelehnt, vgl. F. i. I, S. 215, so will er nun im folgenden doch diesen Begriff in einem gewissen Sinne gelten lassen: „Nos vero fidem, quamdiu in mundo peregrinamur, implicitam esse concedimus, non solum quia nos multa adhuc latent, sed quia multis errorum nebulis circumdati non omnia assequimur. Nam perfectissimi cujusque summa sapientia est proficere, placidaque docilitate longius eniti. Itaque fideles hortatur Paulus (Phil. 3, 15), ut si qua de re alii ab aliis dissentiant, exspectent revelationem. Et sane experientia docet, donec carne simus exuti, minus nos assequi quam optandum esset. Ac quotidie legendo in multos obscuros locos incidimus, qui nos ignorantiae coarguunt. Atque hoc fraeno in modestia nos deus retinet, fidei mensuram singulis assignans, ut optimus etiam quisque doctor ad discendum paratus sit. Ac insignia hujus fidei implicitae exempla in Chi discipulis notare licet, ante-

quam plenam illuminationem adepti essent.“ Wir sehen, so fährt Calvin fort, wie schwer diese Jünger selbst die Anfangsgründe erfassen, wie sie auch beim Geringfügigsten zweifeln, wie sie, obwohl sie am Munde des Meisters hängen, es doch nicht weit vorwärts bringen. Ja sogar, während sie auf Geheiß der Frauen zu seinem Grabe laufen, dünkt ihnen seine Auferstehung ein Traum. Da ihnen Christus aber vorher ein Zeugnis über ihren Glauben ausgestellt hat, so können sie doch nicht ganz glaubensleer gewesen sein. Wären sie nicht von der künftigen Auferstehung Christi überzeugt gewesen, so wäre bei ihnen aller Eifer dahingesunken. Ebensowenig trieb Aberglauben die Frauen dazu, den Leichnam eines getöteten Menschen mit Spezereien zu salben, für dessen Leben es keine Hoffnung mehr gäbe; sondern obwohl sie den Worten dessen, von dem sie wußten, daß er wahrhaftig war, Glauben beimaßen, so umhüllte doch die Unwissenheit („ruditas“), welche noch ihren Geist in Besitz hielt, ihren Glauben mit Dunkelheit, so daß sie fast betäubt waren. Daher heißt es auch von ihnen, daß sie erst dann glaubten, als sie die Wahrheit der Reden Christi durch die Tatsache selbst erfahren hatten: nicht weil sie zu glauben anfangen, sondern weil der Same des verborgenen Glaubens, der in ihren Herzen gleichsam erstorben war, damals mit wiedergewonnener Kraft emporkeimte. „Vera ergo in illis fuit, sed implicita fides, quia reverenter Chum pro unico doctore amplexi erant. Deinde ab ipso edocti, statuebant sibi esse auctorem salutis. Denique credebant e coelo venisse, ut per gratiam patris discipulos illuc colligeret. Nec vero familiarior hujus rei probatio quaerenda est, quam quod in cunctis semper mixta est fidei incredulitas.“

Allein Calvin will noch in einem zweiten Falle den Terminus fides implicita konzedieren. „Vocare etiam fidem implicitam licet, quae tamen proprie nihil aliud est quam fidei praeparatio.“ Die Evangelisten berichten, daß sehr viele geglaubt haben, die, nur durch die Wunder zur Bewunderung fortgerissen, nur dazu fortschritten, daß Christus der verheißene Messias sei, wiewohl sie auch nicht einmal eine geringe Kenntnis von der Lehre des Evangeliums besaßen. Eine solche Hochachtung, die sie zwang, sich Christo gern zu unterwerfen, wird mit dem Namen Glaube geschmückt, von dem sie doch nur der Anfang war. So hat jener Hof-

beamte, welcher der Verheißung Christi bezüglich der Gesundung seines Sohnes glaubte, nach seiner Heimkehr, wie der Evangelist bezeugt (Joh. 4, 53), aufs neue geglaubt, nämlich weil er das erste Mal das Wort Christi für ein Orakel hielt, sodann sich seiner Autorität ergab, um seine Lehre anzunehmen. Freilich muß man wissen, daß er so gelehrig und lernbereit war, daß doch das Wort Glaube an der ersten Stelle einen partikularen Glauben bezeichnet, an der zweiten Stelle ihn unter die Jünger zählt, welche sich Christo verpflichtet hatten. Ähnlich ist das Beispiel der Samariter, die zuerst der Rede der Frau glaubten, so daß sie feurig zu Christus hinliefen, die jedoch, nachdem sie ihn gehört haben, so sprechen (Joh. 4, 42): „Nunmehr glauben wir nicht wegen deiner Rede, sondern wir haben ihn gehört und wissen, daß er der Retter der Welt ist“. Hieraus erhellt, daß auch die, welche in den ersten Elementen noch nicht unterrichtet sind, wenn sie nur zum Gehorsam gebracht werden, Gläubige genannt werden, zwar nicht im eigentlichen Sinne, sondern sofern Gott in seiner Nachsicht jenen frommen Affekt so großer Ehre würdigt. „Sed haec docilitas cum proficiendi desiderio longe distat a crassa ignorantia, in qua torpent, qui fide implicita (qualis fingitur a papistis) contenti sunt.“ Denn wenn Paulus (2. Tim. 3, 7) diejenigen streng verurteilt, welche, immer lernend, niemals zum Wissen der Wahrheit gelangen, wieviel schwerere Schmach verdienen diejenigen, welche vorsätzlich danach streben, nichts zu wissen¹ (C. R. XXX, 398—401).

Wir haben bereits F. i. I, S. 216, darauf hingewiesen, daß dieses Schlußurteil Calvins mit dem Luthers am Ende der bekannten Köhlergeschichte übereinkommt, daß sich nämlich der Anhänger der fides implicita des höllischen Verderbens teilhaftig mache. Bezüglich der Konzessionen, welche Calvin der Anwendung des Begriffes fides implicita auch auf evangelischem Boden macht, haben wir gleichfalls, F. i. I, S. 215 Anm., bereits bemerkt, daß Ritschl, F. i., S. 42 u. 78², den Reformator irrtümlich den Gebrauch dieses

¹) „Qui data opera affectant nihil scire“. Die in F. i. I, S. 216 gegebene Übersetzung ist nach der obigen zu berichtigen.

²) Der Satz Ritschls, F. i., S. 78: „Calvin will deshalb für unser Verständnis nach (?) Gottes Vorsehung sogar den Titel der fides implicita zugestehen“ ist unklar. Es müßte heißen: „Calvin will für unser Nichtverständnis von Gottes Vorsehung sogar den Titel der f. i. zugestehen“.

Terminus auch insofern billigen läßt, als im Bereiche der göttlichen Vorsehung sehr vieles in der Gegenwart wie auch für die Zukunft für uns „eingewickelt“ ist, worüber man sein Urteil anhalten, seinen Mut aber standhaft machen soll, um die Einheit mit der Kirche festzuhalten. Calvin sagt ja ausdrücklich: „*Verum hoc, praetextu ignorantiam humilitate temperatam fidei nomine insignire absurdissimum est. Fides enim in dei et Christi cognitione, non in ecclesiae reverentia jacet.*“ Und hiernach allein sind dann auch seine folgenden Worte zu deuten: „Wir gestehen zu, daß es einen impliciten Glauben gibt, solange wir auf der Welt als Fremdlinge uns aufhalten, nicht nur weil vieles uns bis jetzt noch verborgen ist, sondern weil wir, von vielen Nebeln der Irrtümer umgeben, nicht alles einsehen. Man beachte wohl, daß Calvin nicht „*non solum — sed etiam*“, sondern „*non solum — sed*“ schreibt, womit der erstangeführte Grund für die Festhaltung des Terminus *fides implicita* als unzutreffend ausgeschaltet wird. Dagegen will er diesen Begriff zulassen: 1. wenn jemand erst in den Anfängen des Glaubens steht, also Christum wohl für den einzigen Lehrer, aber noch nicht für den Urheber des Heils und der ewigen Seligkeit hält (Glaube der Jünger vor der Auferstehung); 2. wenn jemand ohne jede Belehrung über das Evangelium sich etwa nur durch die Wunder Jesu dazu bestimmen läßt, zu glauben, daß er der Messias sei (so bei dem Hofbeamten und den Samaritern am Anfange). Aber die Scheidung dieser beiden Gruppen ist Calvin nicht recht gelungen. Er muß zugestehen, daß der Hofbeamte doch so gelehrig und lernbereit gewesen sei, daß man bei ihm von vornherein von einem teilweisen Glauben reden dürfe. Ein solcher teilweiser Glaube ist jedoch nicht nur „*praeparatio fidei*“. Vielmehr erkennt der Hofbeamte in der Lernbereitschaft doch auch Christum gerade als Lehrer an. Und daß er das erste Wort Jesu an ihn für ein Orakel angesehen habe, heißt doch nichts anders, als daß er diese Aussage Jesu für die eines Wahrhaftigen gehalten hat. Darnach gehörte der Hofbeamte zur ersten Gruppe; denn anders wird ja auch der Glaube der Jünger vor der Auferstehung nicht geschildert. Andererseits dürfte es von Calvins Standpunkte aus schwer zu erweisen sein, daß die Jünger erst nach der Auferstehung festgestellt hätten, daß Jesus für sie der „*auctor salutis*“ sei. Dann wäre ihnen ja der Täufer

überlegen gewesen, der sogleich beim ersten Auftreten Jesu ausrief, daß er als das Lamm Gottes gekommen sei, um die Sünden der Welt hinwegzunehmen, vgl. Inst. I. II, c. 16, § 5 (C. R. XXX, 371). Endlich leuchtet doch auch aus diesen Ausführungen Calvins hervor, wie sehr es ihm beim Glauben auf ein bestimmtes Quantum von Erkenntnissen ankommt. Ritschl, F. I., S. 42, hat mit Recht bemerkt, „daß die Darstellung des Glaubensbegriffes, welche das sehr ausgedehnte 2. Kapitel des 3. Buches der Institutio von 1559 ausfüllt, insofern wenig gelungen ist, als Calvin damit beginnt, den Glauben unter den Begriff der „cognitio“ zu stellen, und lange Erörterungen führt, ehe er das Merkmal der fiducia beibringt, dessen vollständige Beziehungen auch erst nach manchen Zwischenreden aufgezeigt werden. Deshalb beginnt er damit, den Glauben, den er als bestimmte Erkenntnis darstellen will, der prätendierten fides implicita gegenüberzustellen, in welcher er nur eine Privilegierung der Unwissenheit findet. -- — Hierauf beschränkt sich Calvins Beurteilung des Gebrauchs dieses Begriffs in der römischen Kirche.“ Wenn er aber sodann die Verwendung dieses Begriffs auch auf protestantischem Boden billigt, insofern wir, durch Irrtum umhüllt, nicht alles einsehen können, so kommt deutlich für den Glauben, der in der cognitio besteht, ein Quantum von Glaubensgegenständen in Betracht. Wohl erklärt Calvin, daß der Glaube nicht nur in der Erkenntnis Gottes, sondern des göttlichen Willens besteht, in der Erkenntnis des durch die Versöhnung in Christus uns gnädig gesinnten Vaters und in der Erkenntnis Christi, sofern er uns zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zum Leben gemacht ist, I. III, c. 2, § 2; wohl ist es ihm oft genug gelungen, den echt reformatorischen Glaubensbegriff musterhaft zur Ausprägung zu bringen, wie wir noch späterhin sehen werden; indessen erwartet er doch wieder, daß diese Erkenntnis bei den Gemeindegliedern eine ausgewinkelte, deutliche und detaillierte sei, vgl. Ritschl, Gesch. d. Pietismus I, S. 90. Er redet von täglicher Lektüre der Bibel (§ 4), er fordert eine „explicita divinae bonitatis agnitio“ (§ 2) und ist dabei von der „perspicuitas veritatis“ überzeugt, welche eine genügend leichte Widerlegung der Lehre von der fides implicita ermögliche (§ 3). Es handelt sich also doch um einen Wissensstoff von einem ganz beträchtlichen Umfange, von welchem man eine schulmäßig

genaue Erkenntnis haben soll. Dieser Anschauung entspricht es ja auch, daß Calvin bald nach seinem Eintritt in Genf an Stelle des bisher gebrauchten Farel'schen Sommaire eine „Instruktion“ zur Belehrung der Bürgerschaft über den christlichen Glauben verfaßte und einen Auszug daraus, welcher 21 Artikel umfaßte, von den immer zu zehn aufgerufenen Bürgern der Stadt beschwören ließ. Diese „Confession de la foi, laquelle tous bourgeois et habitants de Genève et sujets du pays doivent jurer de garder et tenir“ von 1536 bildete also das religiöse Staatsgrundgesetz der Republik. Freilich hat sich die Verpflichtung darauf nicht dauernd aufrecht erhalten lassen. Nachdem die drei Prediger 1538 aus der Stadt ausgewiesen waren, und auch nach der Rückkehr Calvins, ist von jenen beiden grundlegenden Schriften nicht mehr die Rede, vgl. Müller, Die Bekenntnisschriften der ref. K., S. XXVII. Allein auch die Neuordnung der Dinge seit 1541 verpflichtete die Bürger Genfs, wöchentlich einmal die sog. Kongregationspredigt zu besuchen, nach deren Schlusse jeder Teilnehmer den Prediger interpellieren und mit ihm disputieren durfte. Auch diese Maßregel diente dem Zwecke, das mangelnde schulmäßig geordnete Wissen von der christlichen Lehre den Gemeindegliedern zu vermitteln. Wie groß das Quantum an religiösem und theologischem Wissen war, das der Reformator auch im Unterrichte der Kinder verlangte, darüber belehrt uns der Genfer Katechismus von 1545, der in Frage und Antwort zwischen „magister“ und „puer“ verläuft, in genügendem Maße. Es ist durchaus zutreffend, wenn Ritschl, Gesch. d. Piet. I, S. 90 f., es hieraus ableitet, „daß in der Kirche Calvins die intellektuelle Bedeutung des Glaubens so sehr das Übergewicht bekam, daß die praktische Überzeugung von dem gewußten Glaubensinhalte alsbald in die Stellung eines Anhangs trat, so notwendig und wertvoll derselbe auch war. — Um sich persönlich von dem katholischen Glauben zu unterscheiden, mußte der Wissensstoff des reformierten Systems von jedem Gemeindegliede angeeignet werden. Dabei ward darauf gerechnet, daß die Überzeugung mit all ihren praktischen Wirkungen nachfolgen werde. Leider ist nur die praktische Überzeugung nicht notwendig an einen noch so reichen Besitz überlieferten Wissens geknüpft. Deshalb werden auch im Gebiete des Calvinismus nach einigen Generationen dieselben Klagen über

Dürreheit und Geistlosigkeit des Buchstabenglaubens laut, wie in der lutherischen Kirche.“

Wenn wir Calvin trotzdem eine *fides implicita* zugestehen sahen, weil wir in diesem Leben beständig von dem Nebel des Irrtums umgeben sind, und weil infolgedessen Dissense unter den Gläubigen entstehen und viele Stellen der Schrift uns dunkel bleiben, wenn er konstatierte, daß in allen immer der Unglaube mit dem Glauben vermischt sei, wenn er ermahnte, daß darum auch der beste Lehrer bescheiden immer zum Lernen bereit bleiben solle, und wenn er es hierbei für ausreichend erachtete, wenn man ehrfurchtsvoll Christum für den einzigen Lehrer halte, so ist ja gewiß „dieses Zugeständnis im Sinne Calvins gleichgültig, wenn man daran denkt, welches hohe Maß religiösen Wissens er vor allem bei seiner Kirchen- gründung vorausgesetzt und erstrebt hat“, Ritschl, Gesch. d. Piet. I, S. 90¹. Wenn jedoch Ritschl, F. i., S. 42, schlechthin behauptet, daß dieses Zugeständnis auch deshalb nicht viel zu sagen habe, weil es nicht fortgewirkt habe, so muß dem widersprochen werden. Es bleibt doch an und für sich schon in hohem Grade auffallend, daß der Reformator, der in früheren Ausgaben seiner *Institutio* nicht scharf genug die Lüge des impliciten Glaubens bekämpfen kann, in der Ausgabe von 1559 zwar diese starke Polemik wiederholt, aber sich doch gleichzeitig veranlaßt fühlt, in zwei Fällen die Anwendung dieses Terminus zu gestatten. Wir haben schon F. i. I, S. 216, den Satz aufgestellt: „Ist der Glaube schulmäßiges Wissen, dann wird mangelhaftes Wissen immer bei irgend einer Art von *fides implicita* Deckung suchen.“ Wir finden keine andere Erklärung für Calvins Konzessionen, als daß er in seinen späteren Lebensjahren sich doch der Einsicht nicht hat verschließen können, daß eine bei allen Kirchengliedern gleichmäßige Beherrschung des Wissensstoffes der christlichen Lehre eine unerreichbare Forderung sei. Indem er also das Behaftetsein mit Irrtum als Milderungsgrund gelten läßt, erklärt er es für ausreichend, wenn man, indem man weitere Offenbarung erwartet, Christum inzwischen als den einzigen Lehrer anerkennt.

¹) Auch hier schon läßt Ritschl irrtümlich Calvin von einer *fides implicita* in dem Sinne reden, daß uns vieles von den Fügungen Gottes verborgen bleibe. Ein solches von Demut begleitetes Nichtwissen Glauben zu nennen, hat Calvin vielmehr als absurd abgelehnt, vgl. oben S. 183; F. i. I, S. 215; Ritschl, F. i., S. 42 und 78.

In diesem Zusammenhange verdient noch eine andere Stelle in demselben 2. Kapitel des 3. Buches der *Institutio* von 1559 (§ 32; C. R. XXX, 424 f.) besondere Beachtung. Sie erscheint da als ein neuer Zusatz und ist Ritschl gänzlich entgangen. Nachdem Calvin hier als unbestreitbar festgestellt hat, daß niemand von Gott außer in Christus geliebt werde, und wir nach Eph. 1, 6 die Gnade Gottes allein in ihm, dem Geliebten, erlangt haben, führt er einige geschichtliche Beispiele an, welche mit diesem Satze im Widerspruche erscheinen. So sei es nicht glaublich, daß der Syrer Naeman, als er den Propheten Elisa nach der Art der richtigen Gottesverehrung befragte, über den Mittler belehrt gewesen sei, und doch wird seine Frömmigkeit belobt und sein Opfer gebilligt (2. Reg. 5, 17 ff.). Auch der römische Heide Cornelius konnte nicht wissen, was nicht allen Juden bekannt war, oder wenigstens nur dunkel; dennoch waren seine Almosen und Gebete Gott angenehm (Apg. 10, 31). Das konnten beide doch nur durch den Glauben erlangen. Ähnlich verhält es sich mit dem Eunuchen, zu dem Philippus geführt wurde. Hätte er nicht einen gewissen Glauben besessen, so hätte er nicht die Mühsal und die Kosten einer langen, schwierigen Reise auf sich genommen, um anzubeten. Und doch verrät er auf die Frage des Philippus seine Unwissenheit bezüglich des Mittlers (Apg. 8, 27 ff.). Aber wie löst nun Calvin diese Widersprüche? „*Et quidem fateor, aliqua ex parte implicitam fuisse eorum fidem, non modo quoad Chi personam, sed quoad virtutem et munus a patre injunctum.*“ Sicher sind sie in den Anfangsgründen unterrichtet gewesen, welche ihnen eine, wenn auch geringe, Idee von Christus vermitteln sollten („*quae gustum aliquem Chi, licet tenuem, darent*“). Denn der Eunuch wäre nicht aus so großer Ferne zu einem unbekannten Gotte gezogen; Cornelius hätte, nachdem er einmal die jüdische Religion kennen gelernt hatte, nicht so lange Zeit vorübergehen lassen, ohne sich mit den Anfangsgründen der wahren Lehre vertraut zu machen; und wenn Elisa dem Naeman über geringfügige Dinge Vorschriften gab, so wäre es allzu absurd gewesen, wenn er von dem Hauptkapitel geschwiegen hätte. „*Quamvis ergo obscura inter ipsos esset Chi cognitio, nullam tamen fuisse consentaneum non est: quia legis sacrificiis se exercebant, quae a fine ipso, h. e. Cho, discerni oportuit ab adulterinis gentium sacrificiis.*“

Mit diesem Zugeständnisse einer *fides implicita* bei Naeman, dem Eunuchen und Cornelius steht Calvin durchaus auf scholastischem Boden. Man erinnere sich, daß die Frage nach dem Glauben des Cornelius schon Hugo Viktorinus beschäftigte, F. i. I, S. 52, und daß der Lombarde das gleiche Bedenken, ob denn Cornelius habe selig werden und von Gott erhört werden können, ehe er an Christus glaubte, ganz auf die gleiche Weise erledigt hat: er ist erhört worden, ehe er wußte, daß Christus Mensch geworden sei, „in quem credebat in mysterio“, F. i. I, S. 61. Ebenso hatte Wilhelm von Auxerre erklärt, daß der heidnische Hauptmann bereits vor dem Besuche des Petrus einen undeutlichen Glauben besaß, „quoniam credebat filium dei esse incarnandum indistincte“, F. i. I, S. 62; vgl. ferner S. 79. 87. 94. 117. 246 f. 266 f. Man beachte jedoch den Widerspruch, der darin liegt, daß Calvin einmal den Glauben des Cornelius wie des Naeman so stark impliciert nennt, daß beide weder von der Person Christi noch von seiner Wirksamkeit und dem ihm vom Vater aufgetragenen Amte etwas gewußt haben, und es dann doch wieder für gewiß hält, daß Cornelius, nachdem er einmal mit der jüdischen Religion bekannt geworden, sich auch die Anfangsgründe der wahren Lehre angeeignet habe, und daß Naeman von Elisa über den Hauptgegenstand des Glaubens, d. h. doch ohne Zweifel über den kommenden Messias, belehrt worden sei. Bezüglich der ersten Annahme würde Calvin vollkommen mit dem etwas jüngeren Suarez übereinstimmen, der bis zum Jahre 70 n. Chr. den in dem Glauben an Gott als Vergelter, Seligmacher oder Erlöser (Hebr. 11, 6) schon implicite enthaltenen Glauben an den Mittler für ausreichend ansah, F. i. I, S. 267. Mit der zweiten Annahme würde sich Calvin etwa mit Bannez und Valencia auf eine Linie stellen, welche konstatiert haben, daß das Evangelium im Bereiche des Cornelius damals schon ausreichend verkündigt war, F. i. I, S. 247. 250. Wenn aber Calvin jenen drei, insofern sie weder von Christi Person noch von seinem Wirken und Amt etwas wußten, doch einen impliciten Glauben an ihn beilegt, gilt es nicht dann auch hier: „ignorantiam fidei nomine insignire absurdissimum est“? Calvin will ja freilich eine, wenn auch noch so schwache Erkenntnis von Christus bei ihnen in Ansatz bringen. Er sagt: obgleich diese Erkenntnis bei ihnen eine dunkle war, so wäre es doch

nicht vernünftig, anzunehmen, sie hätten gar keine besessen. Allein als einzigen Grund hierfür weiß er doch nur anzuführen, daß jene die Opfer des Gesetzes darbrachten, welche, indem sie typisch auf Christum, des Gesetzes Ende, hindeuteten, sich von den unechten heidnischen Opfern unterschieden, — ein Gedanke, der sich im Anschlusse an Beda Venerabilis auch schon bei Hugo Viktorinus, F. i. I, S. 56, fand. Inwieweit jene drei von der typischen Bedeutung der von ihnen dargebrachten Opfer überzeugt waren, zumal wenn sie von dem Lebenswerke Christi nichts wußten, bleibt dabei völlig unaufgeklärt.

Freilich, nachdem Calvin auch den mit Irrtum behafteten Jüngern Jesu bis zu seiner Auferstehung den impliciten Glauben an ihn — als einzigen Lehrer — zugestanden hatte, war es unter der Voraussetzung, daß jeder Mensch nur durch Christum die Gnade Gottes erlangt, nur folgerichtig, daß auch den drei genannten, außerhalb des alttestamentlichen Offenbarungsvolkes stehenden Männern, deren Gottgenehmsein die Schrift bezeugt, die *fides implicita* an Christus in noch weiterem Umfange zugestanden wurde. Tatsächlich haben also die in den ersten Paragraphen jenes zweiten Kapitels zugunsten der Beibehaltung des Ausdrucks *fides implicita* gemachten Konzessionen auf die Beurteilung des Glaubens jener vor oder außer Zusammenhange mit Christo auftretenden, von Gott begnadigten Frommen bei Calvin selbst fortgewirkt. Aber auch in der von ihm begründeten Kirchengemeinschaft darf wohl eine solche Fortwirkung konstatiert werden, wenn, wie Ritschl selbst, Gesch. d. Piet. I, S. 91f., anführt, der niederländische Theologe Hermann Witsius etwa 120 Jahre später wieder als Verfechter des impliciten Glaubens auftritt.

Nun hat es ja, wie schon angedeutet, Calvin zweifellos vermocht, den Begriff des rechtfertigenden Glaubens ganz im Sinne Luthers wiederzugeben. Wir dürfen hierfür folgende Stellen aus der *Institutio* von 1559 anführen:

„*Neque enim unum id in fidei intelligentia agitur, ut deum esse noverimus, sed etiam, imo hoc praecipue, ut qua sit erga nos voluntate, intelligamus. Neque enim scire, quis in se sit, tantum nostra refert, sed qualis esse nobis velit. Iam ergo habemus, fidem esse divinae erga nos voluntatis notitiam ex ejus verbo perceptam,*“ III, 2, 6.

„*Justa fidei definitio nobis constabit, si dicamus esse*

divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuita in Cho promissionis veritate fundata, per sp^{um} s^{um} et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur,“ III, 2, 7.

„Assensionem ipsam, sicuti ex parte attigi, et fusius iterum repetam, cordis esse magis quam cerebri, et affectus magis quam intelligentiae. Qua ratione obedientia vocatur fidei (Rm. 1, 5), cui nullum aliud obsequium praefert dominus,“ III, 2, 8.

„Nunc singulas partes definitionis ejus (sc. fidei) de integro persequamur, quibus diligenter excussis, nihil (ut opinor) dubium restabit. Cognitionem dum vocamus, non intelligimus comprehensionem, qualis esse solet earum rerum, quae sub humanum sensum cadunt. Adeo enim superior est, ut mentem hominis se ipsam excedere et superare oporteat, quo ad illam pertingat. Neque etiam ubi pertigit, quod sentit assequitur, sed dum persuasum habet, quod non capit, plus ipsa persuasionis certitudine intelligit, quam si humanum aliquid sua capacitate perspiceret. Quare eleganter Paulus (Eph. 3, 18), qui id vocat comprehendere, quae sit longitudo, latitudo, profunditas et sublimitas, et cognoscere supereminentem cognitioni dilectionem Chi. . . . Unde statuimus fidei notitiam certitudine magis quam apprehensione contineri,“ III, 2, 14.

Während sehr viele die Barmherzigkeit Gottes so auffassen, daß sie nur so wenig Trost als möglich davon empfangen, während sie zwar glauben, daß jene groß und reich, auf viele ausgegossen und für alle bereit sei, aber doch zweifeln, ob sie auch zu ihnen gelangen werde, oder vielmehr, ob sie zu ihr gelangen werden, stellt Calvin fest: „Longe est alius sensus plerophorias, quae fidei semper in scripturis tribuitur: nempe qui dei bonitatem perspicue nobis propositam extra dubium ponat. Id autem fieri nequit, quin ejus suavitatem vere sentiamus et experiamur in nobis ipsis. Quare apostolus ex fide deducit fiduciam et ex hac rursum audaciam. (Eph. 3, 12). Sic enim loquitur, per Chum nos habere audaciam, et aditum in fiducia, quae est per fidem illius. Quibus sane verbis ostendit, non esse rectam fidem, nisi quum tranquillis animis audemus nos in conspectum dei sistere. Quae audacia nonnisi ex divinae benevolentiae salutisque certa fiducia nascitur. Quod adeo verum est, ut saepiuscule pro fiducia nomen fidei usurpetur“, III, 2, 15. „Hic praecipuus fidei cardo vertitur, ne quas dominus offert miseri-

cordiae promissiones extra nos tantum veras esse arbitremur, in nobis minime, sed ut potius eas intus complectendo nostras faciamus. Hinc demum nascitur fiducia illa, quam alibi pacem idem vocat (Rm. 5, 1); nisi quis pacem inde derivare malit,“ III, 2, 16.

In diesen Stellen ist ja der Glaube deutlich als die persönliche Überzeugung davon, daß Gottes Gnadenwille auf unser eigenes Interesse gerichtet ist, charakterisiert. Er ist die feste und gewisse Erkenntnis des göttlichen Wohlwollens, welche sich auf die Wahrheit der Gnadenverheißung in Christus gründet. Damit ist er freilich eine andere Erkenntnis, wie die, welche an den sinnenfälligen Dingen („quae sub humanum sensum cadunt“) ihr Objekt hat, ja wie überhaupt das gesamte Welterkennen („quam si humanum aliquid sua capacitate perspiceret“). Der menschliche Geist muß über sich selbst hinauswachsen, wenn er zur Glaubenserkenntnis gelangen will. Aber auch so gelangt er nicht etwa zu einem eingehenden Verständnis der suprarationalen Wahrheit, sondern die Gewißheit der Überzeugung von ihr tritt an die Stelle der Erklärung. Die Zustimmung zu dieser Wahrheit ist nicht so sehr die einer verstandesmäßigen Einsicht, als des „Affekts“, welcher durch die Erkenntnis des göttlichen Wohlwollens, das nichts als unser Heil will, hervorgerufen wird. Nun verweist zwar auch Ritschl, R. u. V. III³, S. 98, gleichfalls darauf, daß sich das Interesse des Menschen, welches sich im Affekt ausspricht, welches sich über die Erklärung der in ihm aufgefaßten Wahrheit hinwegsetzt, welches auf ein Gefühl der moralischen Lust, auf die Beruhigung des Gemütes rechnet, als ein andersartiges zeige, wie das, welches auch an dem gewöhnlichen Welterkennen haftet. Während dieses nämlich sich in der Aufmerksamkeit kundgebe, verknüpfe jenes die Behauptung der ganzen Persönlichkeit mit dem höchsten Maßstabe unseres Lebens, dem göttlichen Wohlwollen und unserer Seligkeit. Demgemäß vermißt nun aber Ritschl in den Ausführungen Calvins die von Melanchthon so stark betonte Bedeutung des Willens, vgl. oben S. 166. 173; Loci th., C. R. XXI, 744: „Fides est assentiri universo verbo dei — — adeoque et promissioni gratuita reconciliationis, estque fiducia misericordiae dei promissae. — Nam fiducia est motus in voluntate, necessario respondens assensioni, seu quo voluntas in Cho acquiescit.“ Wohl erkenne auch Calvin

die Bedeutung des Willens an, indem er gerade aus der affektvollen Art des Glaubens die Bedeutung desselben als Gehorsam nachweise. Allein das sei darum nicht ganz deutlich, weil der Affekt doch eine Modifikation des Gefühls sei. Allerdings hätten manche Affekte, besonders die hier ins Auge gefaßten, eine besondere Ähnlichkeit mit dem Willen; jedoch bei dem Willen denke man immer an einen klaren Zweckgedanken, und dieses Merkmal treffe gerade auf die Erregung von Affekten nicht zu. Indem Ritschl hier also eine Abweichung Calvins von Melanchthon konstatiert, fordern seine Ausführungen unsern Widerspruch nach verschiedenen Seiten hin heraus.

Gewiß bezeichnen wir mit Affekt eine Modifikation des Gefühls. Wir verstehen unter Affekten Gefühle, die stets mit einer gewissen Heftigkeit auftreten, durch welche der Geist aus seiner normalen Gemütsruhe herausgebracht wird. Gewiß gibt es auch religiöse Gefühle, wie z. B. die Begeisterung, die mit einer solchen gesteigerten Intensität auftreten. Aber es bleibt dann bei Ritschl unverständlich, wie ein Interesse, das auf eine Beruhigung des Gemütes rechnet, sich gerade im Affekte aussprechen soll, der das Gemüt aus seiner normalen Ruhe herausreißt. Zudem ist es gerade eine Eigentümlichkeit der Affekte, daß sie gewöhnlich nicht lange andauern. Es erscheint demnach als eine unerfüllbare Zumutung, den Glauben als eine affektvolle Überzeugung das ganze Leben hindurch andauernd festzuhalten. Dazu kommt aber noch ein anderes. In seiner *Gesch. d. Pietismus I*, S. 92 hat Ritschl an den Menschen des Reformationsjahrhunderts gerade hinsichtlich des Gefühls eine beschränkte, geistige Disposition feststellen zu müssen geglaubt: sie sind mit dem Gefühle im allgemeinen und mit seinen Bedingungen und Beziehungen im geistigen Leben unbekannt gewesen. Und wenn sie freilich auch gefühlt haben und sich auch im religiösen Leben durch Lust und Unlust haben in Bewegung setzen lassen, so ist es ihnen doch verborgen geblieben, daß die Seele neben Erkennen und Begehren auch noch eine dritte eigentümliche Funktion ausübe. Gerade aus diesem dem Reformationszeitalter anhaftenden Defekte an allgemeiner Aufmerksamkeit auf das Gefühl und an richtiger Schätzung desselben werde auch die lehrhafte Darstellung der Religion und ihre ausschließliche Geltung im 16. Jahrhundert um so

verständlicher. Von dieser Beurteilung der Menschen jener Epoche wird nun Calvin von Ritschl so wenig ausgenommen, daß er dieselbe gerade an eine Erörterung über den Glaubensbegriff bei Calvin und im Calvinismus angeknüpft hat. Und das von Rechts wegen. Um so weniger reimt sich aber hiermit, daß Calvin im Gegensatze zu Melanchthon den Glauben als eine intensiv gefühlsmäßige, affektvolle Überzeugung von dem Wohlwollen Gottes in Christo gekennzeichnet haben soll. Wenn Calvin ferner die Behauptung, daß der Glaube mehr Zustimmung des Herzens als des Gehirns, mehr Zustimmung des Affekts, als der Intelligenz sei, ausdrücklich damit begründet, daß der Glaube auch Gehorsam heiße, so ergibt sich zweifellos, daß er hier das Wort Affekt unter keinen Umständen im Sinne eines mit Heftigkeit auftretenden Gefühls verstanden haben kann. Dann aber kann es nur bedeuten, daß bei der Glaubenszustimmung der Wille in Tätigkeit tritt. Diese Bedeutung von *affectus* (= Neigung, Wille) ist zudem auch grammatisch sichergestellt.

Weit größere Schwierigkeit bereitet die Behauptung Calvins, daß der Apostel Eph. 3, 12 aus der „*fides*“ die „*fiducia*“, und aus dieser wieder die „*audacia*“ deduziere, vgl. oben S. 194. Er verbindet dabei das „*διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ*“ in jener Epheserstelle nicht mit „*ἔχομεν*“, so daß es die Mittelursache des Besitzes der „*παρρησία*“ und der „*προσαγωγή*“ bezeichnende, der dementsprechend von dem Selbstgeföhle der „*πεποίθησις*“ begleitet wäre, weil eben der Glaube selbst Vertrauen ist, sondern er macht durch eine relativische Anknüpfung die *fides* zur *causa mediana* der *fiducia*: „*fiducia, quae est per fidem illius*“. In seiner Geschichte des Pietismus I, S. 88 hatte Ritschl es noch strikte abgewiesen, daß in jenem Satze Calvins die *fiducia* nur als Folgerung aus dem Glauben gemeint sei. Die Ableitung des Vertrauens aus dem Glauben, welche der Reformator dem Apostel zuschreibe, sei ohne Zweifel im Sinne eines analytischen Urteils zu verstehen. Denn Calvin erkläre nur den für wirklich gläubig, der dieses Gottvertrauen auch allen Übeln der Welt entgegensetze und auf alle von Gott zu erwartenden Gaben des Lebens ausdehne. Und in der Tat fehlt es hierfür nicht an vollkräftigen Dokumenten:

„In summa, vere fidelis non est, nisi qui, solida persuasione deum sibi propitium benevolumque patrem esse

persuasus, de ejus benignitate omnia sibi pollicetur, nisi qui divinae erga se benevolentiae promissionibus fretus, indubitata salutis expectationem praesumit, Hebr. 3, 14. — Fidelis, inquam, non est, nisi qui suae salutis securitati innixus, diabolo et morti confidenter insultet, quomodo ex praeclaro illo Pauli epiphonemate (Rm. 8, 38) docemur“, III, 2, 16.

„Jam in divina benevolentia, quam respicere dicitur fides, intelligimus salutis ac vitae aeternae possessionem obtineri. Nam si, deo propitio, nihil boni deesse potest, abunde nobis sufficit ad salutis certitudinem, ubi suae dilectionis ipse nos certiores facit. — — Quare fides, dilectione dei apprehensa, promissiones habet vitae praesentis et futurae solidamque bonorum omnium securitatem“, III, 2, 28.

Acht Jahre später jedoch hat Ritschl in seiner Rechtf. u. Vers. III^a, S. 98f., die mangelnde Betonung der Bedeutung des Willens im Glaubensbegriffe Calvins und dessen Gegensatz zu Melanchthon wie zu Luther gerade darin zum deutlichen Ausdrucke gebracht gesehen, daß Calvin den Apostel das Vertrauen aus dem Glauben deduzieren läßt, während Luther und Melanchthon beide Begriffe identifizieren. Ritschl kommt dann auch hier wieder auf die Möglichkeit zurück, den Calvinschen Satz von der Ableitung des Vertrauens aus dem Glauben nicht synthetisch, sondern analytisch zu verstehen, und damit den Konsens zwischen Calvin und den beiden anderen Reformatoren aufrecht zu erhalten; allein er muß zugeben, daß die weiteren Erklärungen Calvins keine deutliche Berechtigung hierzu bieten. Er kann sich zwar darauf berufen, daß in Calvins Schule, z. B. im Heidelberger Katechismus, die ursprüngliche reformatorische Deutung des Glaubens als Vertrauen fort dauere, muß aber gleichzeitig einräumen, daß auf der Höhe reformierter Orthodoxie Calvin gerade so verstanden worden ist, daß das Vertrauen kein wesentlicher Bestandteil des Glaubens sei und darum diesen auch nicht in allen Fällen begleite. So habe Gomarus in seinen „Loci communes“ (S. 425) das Vertrauen wohl zu den Wirkungen des Glaubens gerechnet, aber geleugnet, daß es „forma fidei“ sei. E. W. Mayer, Das christl. Gottvertrauen u. s. w., S. 59, hat also wohl recht, wenn er sagt, daß Ritschl in seiner „Rechtf. u. Vers.“ die Frage, ob das Vertrauen im synthetischen Verhältnisse zum Glauben stehe oder nicht, nur zögernd beantwortet habe. Trotz der

erwähnten Ausführungen erklärt aber Ritschl am Schlusse wieder völlig überraschend mit apodiktischer Sicherheit: „Das Vertrauen ist die Funktion des Willens und ist im vorliegenden Falle (!) als Vertrauen auf den Heilswillen Gottes auch mit dem Merkmale des deutlichen Zweckgedankens verbunden. Man vertraut auf Gott, der unsere Seligkeit als seinen Zweck durch die Verheißung der Sündenvergebung kund tut. Dieser Zusammenhang beherrscht das Selbstgefühl des Gläubigen und alle Merkmale des Affektes, der Überzeugung, der Gewißheit, des Gehorsams, des Lustgefühls, welche Calvin richtig nachgewiesen hat.“ Es ist, als könnte Ritschl es doch nicht über sich gewinnen, den Standpunkt Calvins auf einer von der der beiden anderen Reformatoren divergierenden Linie zuzugestehen.

Indessen stellen sich dieser erneuten Ablehnung, daß der Satz: „apostolus ex fide deducit fiduciam“ in synthetischem Sinne aufzufassen sei, gewichtige Bedenken entgegen, wenn man, wie wir es oben, S. 194f., getan haben, die Stelle der Institutio in ihrem ganzen Zusammenhange heranzieht, während Ritschl sie in seinem Hauptwerke nur auszugsweise wiedergegeben hat. Calvin leitet nämlich nicht nur die „fiducia“ aus der „fides“, sondern aus der „fiducia“ wiederum die „audacia“ und den „aditus“ ab. Hierbei sagt er ausdrücklich: „audacia nonnisi ex — — fiducia nascitur“. Das erscheint doch als eine fortschreitende Synthese. Und indem er es für den Angelpunkt des Glaubens erklärt, daß man die von Gott dargebotenen Gnadenverheißungen durch innerliches Erfassen („intus complectendo“) sich zu eigen mache, fügt er wieder hinzu, daß hieraus erst jenes Vertrauen entstehe („hinc demum nascitur fiducia illa“), das der Apostel Röm. 5, 1 auch Frieden nenne, wobei er es anheimgibt, ob man nicht etwa den Frieden erst wieder aus dem Vertrauen ableiten wolle. Endlich, wenn Calvin an dieser Stelle wirklich „fides“ und „fiducia“ als identische Begriffe aufgefaßt hätte, hätte er für die Richtigkeit der Ableitung des Vertrauens aus dem Glauben nicht geltend machen können, daß für „fiducia“ öfter der Name „fides“ gebraucht wird („ut saepiuscule pro fiducia nomen fidei usurpetur“). Freilich ist uns Calvin im Zusammenhange seiner Erörterungen die Antwort darauf schuldig geblieben, wie denn das „intus complecti“ der Gnadenverheißungen zustande kommt. Eine einfache Über-

legung sagt uns aber, daß dieses „*eas nostras facere*“ ohne einen Willensentschluß unmöglich ist. Wir können uns dieselben gar nicht als für uns gültig zu eigen machen, ohne unser Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes zu setzen. Deshalb behält in der Sache Ritschl doch recht, wenn er das Vertrauen auf den Heilswillen Gottes, der unsere Seligkeit will, als die Funktion des Willens geltend macht, welche im echt reformatorischen Glaubensbegriffe die Dominante bildet. Wenn Calvin trotzdem in der eben behandelten Stelle das Gottvertrauen aus dem Glauben ableitet, so kommt das auf Rechnung der bei ihm stärker hervortretenden intellektualistischen Richtung, die ihn mit dem sonst von ihm vertretenen reformatorischen Glaubensbegriffe in eine Kollision bringt, die von ihm selbst freilich nicht bemerkt worden ist.

In seiner schon mehrfach erwähnten Schrift hat E. W. Mayer auch bei Calvin die Relation zwischen dem christlichen Gottvertrauen und dem Glauben an Christus näher zu bestimmen unternommen, S. 55—59. Eigentümlicherweise führt er dieselbe Stelle der *Institutio* von 1559, wonach das auf den verschiedenen Modis des Christusglaubens beruhende Gottvertrauen der rechtfertigende Glaube sein soll, ebenfalls zum Belege dafür an, daß von Rechts wegen nur dem einen Gott gegenüber von Glauben die Rede sein solle: „*Verum quidem est, in unum deum fidem respicere: sed illud quoque addendum est, ut agnoscat, quem ille misit, Jesum Chum,*“ III, 2, 1. Unter Ablehnung der irreführenden metaphysischen Spekulationen über Gott stellt Calvin vielmehr hier fest, daß von Rechts wegen Gott nur in Christus erkannt werden könne, da der verborgene Gott sich in dem Eingeborenen offenbart habe, und daß darum eben der Terminus „*fides in Chum*“ vollkommen zutreffend sei. Auch die anderen Stellen, welche Mayer dafür anführt, daß das Gottvertrauen als der rechtfertigende Heilsglaube angesehen werde, die Erkenntnis Christi aber mehr in die Stellung eines bloßen „*Fundamentes*“ des rechtfertigenden Glaubens rücke und fast nur als die intellektuelle Voraussetzung dazu gelte, sind nicht durchschlagend. Die auch von uns S. 193f. wiedergegebene Definition des Glaubens (III, 2, 7) sagt nämlich gar nicht, daß der Glaube (= Erkenntnis Christi) die Basis des Gottvertrauens, sondern daß die Basis dieser Erkenntnis die Wahrheit der göttlichen Gnadenverheißung in Christus ist. Und wenn auch

der Genfer Katechismus die Erkenntnis Christi das „fundamentum fiduciae in deo collocandae“ nennt, so nennt er sie doch zugleich auch „principium fiduciae“ (Müller, a. a. O., S. 118). Wenn Mayer meint, daß der Ausdruck „fiducia“ nur selten in Beziehung auf Christus angewendet werde — er zitiert hierfür nur III, 24, 7 (C. R. XXX, 718) — so mag das wohl für die Ausgabe der Institutio von 1559 gelten und mit ihrem ausgesprochen intellektualistisch-dogmatistischen Charakter zusammenhängen. Dagegen findet sich in der Ausgabe von 1536 derselbe Terminus in kurzen Zwischenräumen viermal hintereinander: „spem omnem ac fiduciam in uno deo ac Christo reponere“ (C. R. XXIX, 56); „ut fiduciam omnem in patre constituimus, ita et in filio constituenda est, cum unus sit deus,“ I. c. 64; „ut fiduciam omnem in deo patre ac unico ejus filio repositam habemus, ita et in spiritu sancto,“ I. c. 71; „viva haec fides, quam esse in unum deum ac Chum fiduciam prius ostendimus,“ I. c. 79. Schließlich verweist Mayer dafür, daß Calvin die beiden Funktionen, Gottvertrauen und Glaube an Christus, unter Umständen auch begrifflich geschieden habe, auch auf Inst. (1559) I, 2 (C. R. XXX, 34) als eine Äußerung von beredter Deutlichkeit: „Aliud est sentire deum factorem nostrum sua nos potentia fulcire, providentia regere, bonitate fovere, omnique benedictionum genere prosequi, aliud vero gratiam reconciliationis in Cho nobis propositam amplecti.“ Calvin handelt hier von der Gotteserkenntnis, soweit sich dieselbe auf den Schöpfergott, aber noch nicht auf den Erlösergott bezieht. Diese sogenannte natürliche Gotteserkenntnis („ad quam nos deduceret genuinus naturae ordo“) findet ihre Relation am ursprünglichen Menschen („si integer stetisset Adam“), die christliche Gotteserkenntnis dagegen am sündigen Menschen („qua homines in se perditionis ac maledicti deum redemptorem in Cho mediatore apprehendunt“). Mit dieser natürlichen Gotteserkenntnis meint Calvin aber keine metaphysische („qua concipimus aliquem esse deum“). Es handelt sich vielmehr auch hierbei für ihn darum, „quod de eo scire nostra refert“, d. h. um die Gotteserkenntnis im Interesse unseres Wohlbefindens, unserer Seligkeit, die durch die Allmacht, Vorsehung und Güte Gottes begründet wird, und darum, „quod utile est in ejus gloriam“, d. h. um die Verehrung und Anbetung des erkannten Gottes, die eben in der Erkenntnis seiner Vorsehung begründet ist. Es

handelt sich, wie Calvin kurz zusammenfassend wiederholt („quod denique expedit“), um eine interessenfördernde Gotteserkenntnis. Der Nachdruck, den Calvin hier in unverkennbarer Anlehnung an Luther auf den Nachweis der göttlichen Vorsehung legt, beweist aber, daß seine Anschauung von der sogenannten natürlichen Religion doch im wesentlichen am Christentume und dessen Gottesanschauung orientiert ist; denn die christliche Gemeinde, welche Gott als ihren Vater in Christus anerkennt, erkennt eben die Offenbarung seiner väterlichen Vorsehung an. Was Calvin also hier als natürliche Religion in Ansatz bringt, ist nichts anderes, wie eine Abstraktion der christlichen Religion. Er hat die christliche Anschauung, wonach die Gemeinde in Gott vor allem die Liebe, den Vater erkennen soll, in die Zeit Adams vor dem Sündenfalle zurückverlegt. Man vergleiche hierzu nur den oben zitierten Satz: „In summa, vere fidelis non est, nisi qui, solida persuasione deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasus, de ejus benignitate omnia sibi pollicetur“ (III, 2, 16; vgl. oben S. 197 f.). Damit ist die von Mayer auch für den Christen noch als gültig aufgestellte begriffliche Unterscheidung zwischen Gottvertrauen und Glauben an Christus hinfällig geworden. Wir haben in den einschlägigen Ausführungen Calvins mehr die kunstvolle Rhetorik, als die logische Gedankenentwicklung zu bewundern.

Ganz ebenso, wie Luther in der „Kurzen Form“, weiß auch Calvin zwischen dem katholischen Fürwahrhalten und evangelischen Vertrauen zu unterscheiden, welches letztere allein auch er des Namens Glaube für würdig hält. In fast wörtlicher Übereinstimmung mit Luther erklärt er in der „Institutio von 1536“ (C. R. XXIX, 56), „duas esse fidei formas“. Die eine besteht darin, daß jemand glaubt, daß Gott existiere, und daß er die von Christus erzählte Geschichte für wahr hält, sowie wir ein gleiches Urteil über das haben, was uns als einstmaliges Faktum berichtet wird, oder was wir mit eigenen Augen gesehen haben. „Haec vero ut nullius est momenti, ita indigna est fidei appellatione.“ Wer sich eines solchen Glaubens rühmt, soll wissen, daß er ihn mit den Teufeln gemein hat, denen jedoch nur um so mehr Schrecken, Zittern und Bestürzung daraus erwächst. Die andere Form des Glaubens besteht darin, daß wir nicht nur glauben, daß Gott und Christus existieren,

sondern auch in Gott und Christum glauben, indem wir ihn selbst wahrhaft als unsern Gott, und Christus als Heiland anerkennen. Das heißt aber nicht nur alles für wahr halten, was über Gott und Christus geschrieben oder gesagt ist, sondern alle Hoffnung und alles Vertrauen auf den einen Gott und Christus setzen und durch diesen Gedanken so gefestigt sein, daß wir an dem guten Willen Gottes gegen uns nicht zweifeln, daß wir die gewisse Überzeugung haben, Gott werde uns alles, was uns für Seele und Leib nötig ist, geben, daß wir sicher erwarten, er werde uns alles, was die Schrift von ihm verheißt, erfüllen, daß wir kein Bedenken hegen, daß Christus Jesus, d. h. der Heiland ist, daß, wie wir durch ihn Sündenvergebung und Heiligung haben, uns auch das Heil gegeben ist; daß wir endlich in das Gottesreich eingeführt werden, das am jüngsten Tage offenbart werden wird. Basis, Objekt und Ziel dieses Glaubens ist das Wort Gottes (C. R. XXIX, 57). Da es nach dem Vorhergehenden ausdrücklich ausgeschlossen ist, daß das über Gott und Christus Geschriebene oder Ausgesagte das Objekt des wahren Glaubens sei, so kann unter „Wort Gottes“ hier nicht der geschichtliche Inhalt der Bibel, sondern nur der offenbare göttliche Gnadenwille, der uns in Christus das Heil gibt, gemeint sein. Dies wird bestätigt, indem Calvin fortfährt: „Der wahre Glaube, der erst christlicher Glaube genannt werden kann, ist die feste Überzeugung der Seele, durch welche wir für uns feststellen, daß die Wahrheit Gottes so gewiß ist, daß er durchaus das erfüllen muß, was zu tun er in seinem heiligen Worte garantiert hat.“ Dies wird dann an Hebr. 11, 1 des näheren durchgeführt. Calvin resumiert: „Haec fidei ratio longe a priore diversa est. Hanc quisquis habet, fieri non potest, quin deo sit acceptus. — Per hanc quidquid optamus a deo ac poscimus, impetramus, quatenus ipse nobis conducere providet. — Haec ipsa est, quam primo legis suae mandato a nobis exigit deus — id scilicet volens, ne alibi, quam in se uno spes ac fiducia nostra resideat, quae sibi uni debeatur, innuens etiam, si alio spes et fiducia nostra respiciat, alium esse deum“, C. R. XXIX, 57. Unverkennbar sind hierbei die Reminiszenzen an Luthers Kurze Form und Gr. Katechismus: „Der Glaube ist nichts anders, denn eine Antwort und Bekenntnis der Christen, auf das erste Gebot gestellt.“ „Darum ist nun die Meinung dieses Gebots, daß

es fordert rechten Glauben und rechte Zuversicht des Herzens, welche den rechten, einigen Gott treffe und an ihm allein hange“. „Und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht.“ „Solcher Glaube, der es waget auf Gott im Leben oder Sterben, der machet allein einen Christenmenschen und erlangt von Gott alles, was er will.“ „Und den Glauben soll man niemand geben, denn allein Gott.“ Wenn freilich auch Calvin hier den rechten Glauben als einen solchen definiert, der nicht nur Gott und Christum, sondern auch in Gott und Christum glaubt, so hat man sich gegenwärtig zu halten, daß er eben erst die erste Art des Glaubens als jeder Bedeutung bar und der Bezeichnung „Glaube“ für unwert gekennzeichnet hat, und daß er allein den Glauben, der sich als Vertrauen auf Gott und Christus dokumentiert, als christlichen Glauben gelten lassen will, geradeso wie Luther in der „Kurzen Form“ es zum Ausdruck gebracht hatte.

In den folgenden Ausgaben der *Institutio* von 1539—54 läßt Calvin sogar die Restriktion eintreten, daß er von zwei Formen des Glaubens zu reden, nur „*docendi causa*“ zugestehe, um zu zeigen, welcher Art die Gotteserkenntnis in den Unfrommen sei. Dagegen erkenne er mit Paulus einzig den Glauben der Frommen in seiner Predigt an. Die meisten glauben gewiß das Dasein Gottes und halten dafür, daß die evangelische Geschichte und die andern Teile der Schrift wahr seien. Einige gehen sogar noch weiter: sie halten Gottes Wort für das gewisseste Orakel, sie vernachlässigen seine Vorschriften nicht durchaus und lassen sich durch seine Drohungen und Verheißungen irgendwie bewegen. Solchen wird das Zeugnis des Glaubens „*per catachresin*“ erteilt, weil sie nicht offenbare, gottlose Verächter sind, sondern vielmehr einen gewissen Schein des Gehorsams aufzeigen. Sie haben ihr Vorbild an Simon Magus (Act. 8, 13. 18) und an denen, welche nach dem Gleichnisse vom Säemann zwar eine Zeit glauben, in denen der Same des göttlichen Wortes aber erstickt wird: „*Verum haec fidei seu umbra, seu imago, ut nullius est momenti, ita indigna est fidei appellatione, a cuius solida veritate — procul abest*“. So lautet auch hier das Endurteil Calvins. Dieser Glaube ist Selbstbetrug und unterscheidet sich in nichts von dem der Teufel. „*Vera et christiana fides, quae sola demum haberi fides meretur neque*

simplici contenta est historiae cognitione, et cor hominis, absterso inde fictionis simulationisque fuco, penitus insidet atque occupat, quam ut temere evanescat.“ Dieser Glaube, so führt Calvin auch hier aus, hat sein einziges, unentbehrliches Korrelat am Worte Gottes. „Tolle verbum, et nulla jam restabit fides.“ Denn allen, die Gott zu sich ziehen will, stellt er sich vermittelt seines Wortes dar. „Neque enim unum id in fidei intelligentia agitur, ut deum esse noverimus, sed etiam, imo hoc praecipue, ut qua sit erga nos voluntate intelligamus“, C. R. XXIX, 454.

In der Ausgabe von 1559 spricht Calvin sogar von mehreren Glaubensformen, die er im Interesse der Lehrdarstellung konzedieren wolle. Er wiederholt dabei dieselben Sätze, in denen jener wertlose Schattenglaube abgelehnt wird. Dann aber geht er auf die Frage ein, inwieweit denn auch bei den „reprobi“ von Glauben die Rede sein könne, während er, wie schon S. 188 bemerkt wurde, erst nach wiederholten Ansätzen zu einer vollständigen Bestimmung des Glaubensbegriffes das Merkmal der „fiducia“ zu der „fides“, die er als „cognitio“ auffaßt, hinzubringt. Doch äußert er sich auch schon hinsichtlich der „reprobi“ dahin, daß wohl eine große Ähnlichkeit und Verwandtschaft zwischen den Auserwählten Gottes und denen bestehe, die mit einem hinfälligen Glauben auf Zeit beschenkt werden, daß jedoch bei diesen das Charakteristikum der fiducia fehle, welche nach Gal. 4, 6 Abba, Vater! schreit, C. R. XXX, 405f. Calvin weist auch darauf hin, daß mit fides sehr häufig die „sana pietatis doctrina“, die „tota coelestis doctrinae summa“, die „doctrina, qua in fide instituimur“, bezeichnet wird. Aber er unterscheidet davon genau die andere Bedeutung des Wortes: „sed nunc quaerimus, quid sit fides, quae filios dei ab incredulis distinguit, qua deum invocamus patrem, qua transimus a morte ad vitam, et qua Chus, aeterna salus et vita in nobis habitat“, C. R. XXX, 408f. Freilich setzt er nicht weiter auseinander, in welcher Beziehung und in welchem Wertverhältnisse denn jene Glaubenslehre zu dem Heilsglauben stehe.

Nun hat Calvin in der ersten Ausgabe der Institutio von 1536 von vornherein auf das Apostolikum als auf ein kurzes Kompendium, eine Art von Epitome des Glaubens hingewiesen, in bezug auf welche die allgemeine Kirche über-

einstimme (C. R. XXIX, 56f.). Er teilt das Bekenntnis in 4 Teile; die drei ersten betreffen die drei Personen der Trinität, den einen, alleinigen Gott, an den wir glauben; der vierte expliziert, was wir aus diesem Glauben empfangen und zu erwarten haben. Nach den vorausgeschickten Erläuterungen über die wahre, christliche „forma fidei“ dürfte für Calvin auch das Apostolikum nur als ein Bekenntnis des Vertrauens auf den Gott, der uns durch seinen Sohn und den hl. Geist zur Seligkeit führt, in Betracht kommen. In diesem Sinne ist auch seine Erklärung des 1. Artikels gehalten, wenn auch gewisse Bestimmungen der altkirchlichen Trinitätslehre darin anklingen. Wir bekennen nach Calvin in diesem Artikel, daß wir das ganze Vertrauen zu Gott haben als unserem Vater, der unser und aller Dinge Schöpfer ist, die er durch sein Wort und seine ewige Weisheit (den Sohn) und durch seine Kraft (den hl. Geist) geschaffen hat und auch erhält. In diesem Vertrauen stellen wir fest, daß alles, was uns trifft, uns von ihm gesendet ist und zu unserem Heile dienen muß. „Est enim certissimum ac verissimum hanc esse rectam fidem, quam ut quisque habeat, hac prima symboli parte docemur“, C. R. XXIX, 63. Ganz ebenso, wie Luther im Gr. Katechismus, fordert darum auch Calvin, daß wir unser ganzes Vertrauen, wie auf Gott den Vater, so auch auf seinen Sohn und den hl. Geist setzen sollen.

Nichtsdestoweniger tritt schon bei der Erklärung des zweiten Artikels die Zweinaturenlehre als Objekt des Glaubens stark in den Vordergrund. Als Inhalt des „credere in Chum“ wird angegeben: „persuasum habere, unicum esse dei patris filium, non ut fideles adoptione dumtaxat et gratia, sed naturalem et ab aeterno ex patre genitum — —, ut, quatenus deus est, sit unus cum patre deus, ejusdem naturae ac substantiae, seu essentiae, non aliter quam personā distinctus, quam propriam ac distinctam a patre habet“, C. R. XXIX, 64. Ebenso werden auch die einzelnen historischen Daten des Symbols immer wieder zu Objekten des „credere“ gemacht, obwohl Calvin dabei bestrebt ist, ihre Deutung als Mittel der durch Christum vollbrachten Erlösung — wie wir das bei Luther und Melancthon sahen — festzuhalten. So heißt es z. B.: „Wir glauben, daß Christus durch eine wunderbare, uns unerklärliche Kraft des hl. Geistes als Mensch im Leibe der hl. Jungfrau empfangen worden ist, aus welcher er als sterblicher Mensch geboren

wurde, um unser Heil, um dessentwillen er gekommen war, zu vollbringen,“ u. s. w., C. R. XXIX, 69. Auch in die Erklärung des 3. Artikels sind die Bestimmungen des trinitarischen Dogmas aufgenommen: „Confitemur, nos credere, sp^{um} s^{um} verum cum patre ac filio deum esse, tertiam personam sacrosanctae trinitatis, patri et filio consubstantialem ac coaeternum, omnipotentem omniumque creatorem. Sunt enim personae tres distinctae, una essentia.“

Eine solche Zustimmung zu theoretischen Sätzen ist aber nach den vorangehenden Ausführungen Calvins gerade mit der „forma fidei“ identisch, die er als bedeutungslos und des Namens Glaube unwert abgelehnt hat, weil sie in dem Fürwahrhalten des über Gott und Christus Geschriebenen und Gesagten besteht und sich somit von dem Vertrauen auf eine lebendige und wirksame Persönlichkeit auf das deutlichste unterscheidet. Das hindert jedoch Calvin nicht, bei der Erklärung des zweiten wie des dritten Artikels noch hinzuzufügen, daß es sich um eine Zustimmung zu theoretischen Wahrheitssätzen handelt, die für den menschlichen Verstand unfassbar sind: „Quidquid autem est humanae sapientiae, hic submitti ac velut captivum teneri decet nihilque aut curiose argutando aut haesitando hujusmodi mysteria adorari, quae omnem humani sensus captum superant,“ C. R. XXIX, 64, und: „Quae ut alta sunt atque abdita mysteria, ita adorari magis quam excuti oportet, quando neque ad ingenii nostri neque ad linguae rationem ac modulos exigi aut debent aut queunt,“ C. R. XXIX, 71. Die wiederholte Aufforderung, daß man diese Mysterien mehr anbeten als erörtern solle, erinnert wohl an den Satz Melanchthons in der ersten Ausgabe der Loci: „Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus.“ Aber Calvin betont doch nicht, wie Melanchthon, daß die eigentliche Erkenntnis Christi in der Erkenntnis seiner Wohltaten bestehe. Er sagt hier auch nicht, daß der Verstand über sich selbst hinauswachsen müsse, um die wahre Gotteserkenntnis zu gewinnen, vgl. oben S. 195, sondern er fordert Unterwerfung des Verstandes unter unverständliche Glaubenssätze. Das ist vielmehr der Standpunkt, den wir Luther z. B. in gewissen Partien seiner Torgauer Predigten einnehmen sahen, vgl. oben S. 32 ff. Diesem Standpunkte gegenüber muß aber auch hier wieder bezeugt werden, daß die Nötigung des Verstandes, unverständlichen

Sätzen beizupflichten, keinerlei positive Wirkung auf den Verstand hervorzubringen vermag.

In der Erörterung über das Trinitätsdogma, welche Calvin der Erklärung der einzelnen Artikel vorausgeschickt hat, gesteht er zwar zu, daß die Begriffe „essentia“ und „persona“, obwohl sie in der Schrift nicht vorkommen, doch das ausdrücken, was in der Schrift bezeugt ist, und sich zur Distinktion zwischen Orthodoxen und Arianern einerseits, Orthodoxen und Sabellianern andererseits als geeignet bewährt haben, C. R. XXIX, 59—62. Gerade in dem zuletzt angeführten Zitate leugnet er aber sogar die Verpflichtung und die Möglichkeit, die in dem Dogma von der Trinität beschlossenen Mysterien auf einen erschöpfenden sprachlichen Ausdruck zu bringen („neque ad linguae rationem ac modulos exigi aut debent aut queunt“). Tatsächlich zeigen sich gerade in den Jahren 1536 und 1537 auch sonst bei Calvin überraschende Spuren einer ähnlichen Abneigung gegen die Anwendung der Terminologie des trinitarischen und christologischen Dogmas, wie wir sie auch in gewissen Äußerungen Luthers und Melanchthons zeitweise wahrgenommen haben. Der Pfarrer Caroli in Lausanne, der, obwohl er sich nach einem Rückfalle wieder den Reformierten angeschlossen hatte, doch das Fegfeuer und das Gebet für die Toten verteidigte, hatte seinen Kollegen Viret des Arianismus beschuldigt. Um die Sache beizulegen, wurde Calvin nach Lausanne entsandt. In der Verhandlung erhob Caroli gegen ihn und die Genfer die nämliche Anklage. Calvin erwiderte, er habe in seinem Büchlein (wohl die Institutio von 1536) eine genügend sichere Verteidigung seiner Unschuld. Doch um den mitbeschuldigten Farel nicht im Stiche zu lassen, zitierte er die Stelle des Genfer Katechismus, in welcher die eine Gottheit, Herrlichkeit und Wesenheit des Vaters, Sohnes und Geistes beredt auseinandergesetzt wird (Brief der Genfer Geistlichen an die Züricher vom 30. Aug. 1537; C. R. XXXVIII, 2, S. 122; vgl. Henry, Das Leben J. Calvins I, S. 179f.). In einem Briefe der Genfer Geistlichen an die Berner vom Februar 1537 (C. R. XXXVIII, 2, S. 83) wird diese Stelle völlig konform mit der späteren lateinischen Ausgabe¹ des Katechismus — die erste erfolgte in französ-

¹) In einem Briefe Calvins aus Bern an Grynäus heißt es: „Conscriptus aliquanto ante catechismus a nobis fuerat, gallice etiam editus, ubi sub una essentia nos patrem, filium et sp^{um} s^{um} complecti

sischer Sprache — wiedergegeben: „Dum patrem, filium ac spiritum nominamus, non tres deos nobis fingimus, sed in simplicissima dei unitate et scriptura et ipsa pietatis experientia deum patrem, ejus filium ac spiritum nobis ostendunt. Ut concipere intelligentia nostra patrem nequeat, quin et filium simul complectatur, in quo viva ejus imago relucet, et spiritum, in quo potentia virtusque ejus conspicua est. In uno igitur deo tota mentis cogitatione defixi haereamus, interim tamen patrem cum filio et spiritu suo contemplemur. — — Filius dei praedicatur, non ut fideles adoptione dumtaxat et gratia, sed naturalis et verus, ideoque unicus, ut a caeteris discernatur. Dominus autem noster est, non tantum secundum divinitatem, quam cum patre unam ab aeterno habuit, sed in ea carne, in qua exhibitus nobis fuit“, C. R. V, 337f.¹ Man beachte wohl, wie das Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist, sich ebenso sehr, wie auf die Schrift, auch auf die fromme Erfahrung, aber nicht auf die altkirchliche Terminologie begründet. Die Ausdrücke „essentia“ und „persona“ sind vermieden. Dagegen ist allerdings in der Aussage über den Sohn Gottes, und zwar in deutlicher Anlehnung an die oben zitierte Stelle der Institutio von 1536 (vgl. oben S. 206) die altkirchliche Formel, wenn auch in ungenauer Fassung und ebenfalls unter Ausschluß der eben erwähnten Termini, reproduziert.

Auf die Rezitation dieses „Bekenntnisses aus dem Katechismus“ (Brief Calvins an einen Berner Geistlichen, C. R. XXXVIII, 2, S. 86) erwiderte Caroli, die Genfer sollten die neuen Bekenntnisse sein lassen und lieber die drei altkirchlichen Symbole und besonders das des Athanasius unterschreiben. Calvin entgegnete nach seinem eigenen Briefe, a. a. O., er pflege nicht etwas als Gottes Wort zu approbieren, was er nicht genügend erwogen habe. Er erkenne hier die Wut des Tieres. Hierauf rief Caroli mit tragischer Geberde, dies sei ein eines Christen unwürdiges Wort. Nach dem

testabamur“, C. R. XXXVIII, 2, S. 107. Hiernach scheint das lateinische Manuskript, das 1538 von Calvin veröffentlicht wurde, schon vor der französischen Ausgabe vorhanden gewesen zu sein; vgl. Henry I, 174f.

¹) Die ministri Genevenses konnten in diesem Briefe, der nachweislich vom Februar 1537 stammt, doch nur dann ein Zitat geben, das mit dem erst 1538 veröffentlichten lateinischen Katechismus wörtlich übereinstimmt, wenn ein lateinisches Manuskript schon vorhanden war. Vgl. die obige Anm.

Bericht der Genfer Geistlichen an die Berner erklärte Calvin: „nos in dei unius fidei jurasse, non Athanasii, cujus symbolum nulla unquam legitima ecclesia approbasset“. Das stimmt genau mit dem den Genfer Bürgern zur Beschwörung vorgelegten, aus 21 Artikeln bestehenden Bekenntnisse von 1536 überein. Auch hier fehlen die Ausdrücke „trinitas“, „essentia“ und „persona“. Dagegen heißt es: „Nous reconnoissons, qu'il y a ung seul Dieu, lequel nous devons adorer, et auquel nous devons servir: auquel nous devons mettre toute nostre fiance et espérance“; Müller, S. 111. Von dem Heile in Jesus bekennt der 6. Artikel: „que Jésus-christ est celuy, qui nous a esté donné du Père, affin qu'en luy nous recouvrions tout ce qui nous deffault en nous mesmes. Or tout ce que Jésus-christ a faict et souffert pour notre rédemption, nous le tenons véritable sans aucune doute, ainsy qu'il est contenu au Symbole, qui est récité en l'Eglise, c'est assavoir: Je croy en Dieu, le Père tout puissant“ etc. Der 7. Artikel handelt dann von der Gerechtigkeit in Jesus, der 8. von der Wiedergeburt in ihm. Der 11. definiert den Glauben deutlich als Vertrauen auf die Verheißungen des Evangeliums und auf den Heilsmittler: „Nous confessons, que l'entrée, que nous avons à si grans thrésors et si grandes richesses de la bonté de Dieu, qui est espandue sur nous, c'est par la foy, quant en certaine confiance et certitude de cueur nous croyons aux promesses de l'Evangille et recevons Jésus-christ, tel qu'il nous est présenté du Père et qu'il nous est descript par la Parolle de Dieu“; Müller, S. 113.

Die in Lausanne zufällig anwesenden Vertreter Berns wie die angeklagten Genfer forderten eine Synode, welche am 14. Mai 1537 in Lausanne¹ zusammentrat. Es beteiligten sich daran 100 Geistliche aus Bern, 20 aus Neuchâtel, aus Genf Calvin, Farel und Courault. Viret verlas ein Bekenntnis, in dem wiederum die unbiblischen Termini: Trinität, Substanz und Person fehlten. Caroli wiederholte die alten Beschuldigungen, die sich dagegen richteten, daß die Genfer die genannten Worte hartnäckig verschwiegen und die göttliche

¹) Die Schilderung des Streites mit Caroli bei Henry I, S. 178—185, ist eine völlig konfuse. Er verlegt die oben geschilderten Vorgänge auf die Berner allgemeine Synode, welche erst einige Tage später stattfand und allerdings das letzte entscheidende Wort sprach. Auch Stähelin, Calvin I, S. 132 ff., bringt Unrichtiges.

Wesenheit Christi als durch sich selbst seiend behaupteten. Er verlangte aufs neue die Unterschrift unter die drei ältesten Symbole. In einer fulminanten Rede wandte sich Calvin gegen ihn, erklärte, Caroli habe nicht mehr Glauben als ein Hund oder ein Schwein, und legte dann ein Glaubensbekenntnis ab, das die Synode für heilig und katholisch erklärte, während sie Caroli seines Amtes entsetzte. Die Ablehnung der Unterschrift motivieren die Genfer Geistlichen in jenem Schreiben an die Züricher folgendermaßen: „Ab ejusmodi enim vocibus quam non abhorreamus, hinc liquet, quod liberum earum usum in ecclesia constare semper volumus et confessionem helveticam Basileae editam nobis piam sanctamque videri pronuntiavimus, quae tamen personarum mentionem continet. Tantum nolebamus hoc tyrannidis exemplum in ecclesiam induci, ut is haereticus haberetur, qui non ad alterius praescriptum loqueretur, cum ille contra strenue contenderet, neminem sine tribus symbolis esse christianum,“ C. R. XXXVIII, 2, S. 120 f. Sie fügen hinzu: hätte Caroli seine Forderung durchgesetzt, so wäre alles, was bisher durch ihr Amt aufgebaut worden war, von Grund aus zusammengestürzt. So machtvoll erwies sich also der neugewonnene reformatorische Glaubensbegriff in jenen Lausanner Verhandlungen. So weit entfernt war man damals in Genf davon, in der Zustimmung zu der altkirchlichen, dogmatischen Terminologie das Wesen des christlichen Glaubens zu sehen, daß man die Unterschrift unter das „Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem“ verweigerte. Man ist erstaunt, einen solchen Standpunkt gerade von Calvin vertreten zu sehen, dessen dogmatische Strenge einem Servede gegenüber gerade bei derselben Trinitätslehre zutage tritt. Daß dieses freimütige Urteil aus der Seele des lebendigen, evangelischen Christentums herausgesprochen ist, hat Stähelin, I, 137, mit Recht gleichfalls hervorgehoben.

Allein die von Caroli in die Welt posaunten Beschuldigungen hatten doch die Genfer Rechtgläubigkeit weithin verdächtig gemacht. Man machte es Calvin zum Vorwurfe, daß er auch in dem Lausanner Bekenntnisse die Worte Trinität und Person hartnäckig nicht gebraucht habe, deren er sich doch im Katechismus bedient habe (Brief des Mykonius an Bullinger, C. R. XXXVIII, 2, S. 113). Die Genfer gaben über

ihren Logosbegriff beruhigende Erklärungen ab: „Neque enim infitiamur, quin sermo ille aeternus sit a deo patre genitus. Verum nos genitum non intelligimus diffluxu quodam, ut pars sit essentiae patris: sed totus sit in patre, totum illum vicissim in se habens“ (Brief der Genfer Prediger an die Züricher, C. R. XXXVIII, 2, S. 121). Auf einer neuen Synode zu Bern im September 1537 einigten sich die Genfer und Berner, indem man die genannten Ausdrücke als zur Bezeichnung geeignet anerkannte und zum Gebrauche empfahl. Wer daran Anstoß nähme, sollte nicht als Irrender, sondern als Schwachgläubiger angesehen werden. Neben anderen schriftlichen Gutachten, wie „De trinitate propter calumnias Caroli“, „De voce trinitatis et voce personae“, „Quod Calvinus in confessione oblata Lausannae Chum Jehova appellarit“, sollte vor allem die Herausgabe des lateinischen Katechismus (1538) zu Calvins Rechtfertigung dienen. So ruhig, wie er es in dem Brief an Grynäus, C. R. XXXVIII, 2, S. 106 f., behauptet, hat ihn die Anklage Carolis doch nicht gelassen. Es hat ihn, wie er in andern Briefen (Brief der Genfer Prediger an die Berner, Brief an einen Berner Prediger) zugibt, aufs äußerste bestürzt gemacht und erschüttert, daß sein Glaube in Zweifel gezogen wurde, „daß keine Einfalt vor Verdächtigungen genügend gesichert ist“ (Vorrede zum Katechismus, C. R. XXXVIII, 2, S. 317). Es ist begreiflich, daß er in Zukunft — besonders auch einem Servede gegenüber — nur um so vorsichtiger wurde, seine Rechtgläubigkeit nicht wieder auf das Spiel zu setzen¹. So haben denn auch die trinitarischen und christologischen Bestimmungen des altkirchlichen Dogmas in den späteren Ausgaben der *Institutio* in immer größerer Ausdehnung Aufnahme gefunden. Allein auch noch in der von 1559 bemerkt Calvin bezüglich der Ausdrücke: *essentia*, *substantia*, *consubstantialis*, *persona* usw., daß man von den großen Kirchenlehrern Bescheidenheit lernen solle, „ne tam severe velut censorio stilo protinus notemus eos, qui

¹) Vgl. den Brief Calvins an Farel vom 8. Oktober 1539 über die erneuten Verhandlungen mit Caroli: „De symbolis nos purgare paulo fuit difficilior. Erat enim illud odiosum, nos ea repudiassse, quae, quum totius ecclesiae suffragiis sint recepta, extra controversiam esse debent. Quamquam id quoque diluere promptum erat, nos non respuisse, multo minus improbasse, sed ideo tantum detrectasse subscriptionem, ne ille, quod captaverat, de ministerio nostro triumpharet. Manebat tamen semper aliquid invidiae“, C. R. XXXVIII, 2, S. 397.

in verba a nobis concepta jurare nolint, modo ne aut fastu aut protervia aut malitioso astu id faciant, sed expendant ipsi vicissim, quanta necessitate adacti sic loquamur.“ Und er selbst stimmt wohl dem Hilarius bei, wenn er die Bischöfe Galliens glücklich preist, weil sie kein anderes Bekenntnis geprägt, angenommen, ja gekannt hätten, als jenes alte und einfachste, das vom Zeitalter der Apostel an bei allen Gemeinden rezipiert war. Damit gibt auch Calvin implicite dem Apostolikum den Vorzug vor dem Nicänum und Athanasianum, vgl. Herzogs R. E.² III, 96. Warnt er doch nachdrücklich davor, in orthodoxen Formeln eine Gewähr der Rechtgläubigkeit zu sehen, da sie auch als Deckmantel für heterodoxe Lehre gebraucht werden können, I, 13, 5; C. R. XXX, 92 ff.

Will man zu verstehen versuchen, wie demnach auch in Calvins Brust zwei Seelen zugleich wohnen konnten, von denen die eine von dem reformatorischen Glaubensbegriffe erfüllt war, die andere doch wieder das Fürwahrhalten historischer Tatsachen und theoretischer Wahrheiten in diesen Glaubensbegriff mit aufnahm, so gilt es, folgendes zu beachten. Einmal hat schon im allgemeinen Ritschl in seiner Gesch. d. Pietismus I, S. 94, darauf aufmerksam gemacht, daß neue Antriebe von den Menschen nicht in ihrer ganzen und reinen Fülle angeeignet zu werden pflegen, sondern immer nur so, daß gewohnte Antriebe und hergebrachte Normen in irgendwelcher Verbindung mit den neuen Antrieben fortwirken, mögen solche Kompromisse des Neuen mit dem Alten in der Folge auch noch so unlogisch und unerträglich erscheinen. Sodann aber ist es im besondern die lehrgesetzliche Autorität, welche Calvin der Schrift vornehmlich von der Ausgabe der Institutio von 1539 an zuschreibt, die auch seine lehrhafte Auffassung des Christentums begründet und ihn dazu treibt, von seinen Gemeindegliedern ein möglichst umfangreiches, schulmäßiges Wissen zu fordern, woraus dann auch seine Anpassung an die überlieferten dogmatischen Schulausdrücke verständlich wird.

Schon den Urvätern ist nämlich von Gott die „firma doctrinae persuasio“ ins Herz gegraben worden. Damit aber die Wahrheit der Lehre allen Wechsel der Zeiten überleben möchte, hat er die Orakel, die er bei jenen deponiert hatte, auf die öffentlichen Gesetzestafeln verzeichnet wissen wollen. Das Gesetz war vor allem dazu bestimmt, den Modus

der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen zu lehren. Als Interpreten fungierten später die Propheten. Die Schrift ist aber auch für uns das Mittel, um uns in der reinen Erkenntnis Gottes zu erhalten. „*Ut nobis affulgeat vera religio, exordium a coelesti doctrina fieri debet. — Unde etiam emergit verae intelligentiae principium, ubi reverenter ampleximur, quod de se illic testari deus voluit. Neque enim perfecta solum vel numeris suis completa fides, sed omnis recta dei cognitio ab oboedientia nascitur*“, Inst. (1559) I, 6, 1. 2; C. R. XXX, 53ff. Die Schrift ist für Calvin also doch mehr oder minder ein Depositorium theoretischer Erkenntnisse, deren Anerkennung der Gehorsam gegen Gott vollzieht. Man erwäge hierzu nur den Ausdruck: „*fides numeris suis completa*!“ Aus dem lehrgesetzlichen Charakter, den Calvin der Schrift beilegte, erklärt es sich auch, daß er die Prädestinationslehre, eben weil er sie in der Schrift offenbart fand, in ausführlichster Weise in das System seiner Glaubenslehre aufnahm: „*Quod ergo scriptura clare ostendit, dicimus, aeterno et immutabili consilio deum semel constituisse, quos olim semel assumere vellet in salutem, quos rursus exitio devovere*“ (1559, III, 21, 7 u. 22, 1; C. R. XXX, 686). Zuerst freilich kann er den Segen, der in der Offenbarung dieser Lehre liegt, nicht genug rühmen: „*Quidquid igitur de praedestinatione in scriptura proditur, cavendum est, ne ab eo fideles arceamus, ne videamur illos maligne fraudare dei sui beneficio*“, III, 21, 3; C. R. XXX, 681. Allein gegenüber dem Unbegreiflichen, das an dieser Lehre, diesem „*decretum horribile*“ (III, 23, 7; C. R. XXX, 704) haftet, verweist er auf Augustins Ausspruch: „*Melior est fidelis ignorantia, quam temeraria scientia*“. Und das tut derselbe Calvin, der der römischen Lehre von der *fides implicita* entgegengehalten hatte: „*Non in ignorance, sed in cognitione sita est fides. — Ignorantiam humilitate temperatam fidei nomine insignire, absurdissimum est*“, III, 23, 5; C. R. XXX, 702. Indem er das Augustinische Diktum so als allgemeingültig akzeptiert, gibt auch er doch wieder einer gewissen Art von *fides implicita* Raum.

Es ist nach den vorangehenden Ausführungen selbstverständlich, daß auch für Calvins Kirchenbegriff die Lehre einen integrierenden Bestandteil bildet. In seiner Antwort an den Kardinal Sadolet vom September 1539

definiert er die sichtbare Kirche, mit der er sich in keinem Widerspruch befindet, die er wie eine Mutter verehren und in deren Schoße er verbleiben will, als die „societas sanctorum omnium, quae per totum orbem diffusa, per omnes aetates dispersa, una tamen Chi doctrina et uno spiritu colligata, unitatem fidei ac fraternam concordiam colit atque observat,“ C. R. XXXIII, 394. Die Vollkommenheit dieser Kirche ruht auf 3 Punkten: auf der Lehre, auf der Disziplin und auf den Sakramenten, wozu an vierter Stelle noch die Zeremonien kommen, welche das Volk in den Pflichten der Frömmigkeit üben. Die römische Kirche weist von allen diesen Kennzeichen nur ein Zerrbild auf. Das wird bezüglich der Lehre durch eingehende Bekämpfung der Dogmen von der Rechtfertigung durch gute Werke, vom Abendmahl, von der Ohrenbeichte, von der Fürbitte der Heiligen und vom Fegfeuer nachgewiesen. Die Autorität, welche jene Kirche fordert, macht den Haufen der Gläubigen nur zu blinden Hörigen gegenüber den Gelehrteren, den einzelnen Christen aber waffenlos für die Verteidigung des christlichen Glaubens. Bleibt also die ausführliche Kenntnis der Glaubenslehre nur auf die Gelehrten beschränkt, so ist diese Kirche für die Einfältigen die Kirche der fides implicita¹. Calvin erzählt, wie er selbst in der Atmosphäre dieses impliciten Glaubens aufgewachsen ist, und wie dürftig und ungenügend die Bruchstücke religiöser Erkenntnis waren, die man ihm bot: „Ne quis majorem lucem desideraret, insederat omnium animis ista persuasio, coelestis illius arcanaeque philosophiae inquisitionem paucis melius delegari, a quibus oracula peterentur: plebeiis ingeniis non altiorum intelligentiam convenire, quam ut se ad ecclesiae oboedientiam subigerent.“ Er meint, mit einem derartigen Glauben könnten auch Juden, Türken und Sarazenen dem Gerichte Gottes entrinnen. Auch sie könnten sich darauf berufen: wir glauben das, was uns von Ahnen und Urahnen überliefert ist. „Proinde facessat nugatoria illa, quam rudibus et illiteratis convenire dicis, simplicitas, ad doctiores respectare et ad eorum nutum inclinare“, C. R. XXXIII, 406. 411. 413.

¹) Vgl. Inst. (1543) 8, 146 (C. R. XXIX, 634); (1559) IV, 8, 10 (C. R. XXX, 853): „Nec enim christianum esse, nisi qui in omnia sua dogmata, tam affirmativa quam negativa, certo consentiat, si non explicita fide, tamen implicita: quia penes ecclesiam sit, condere novos fidei articulos.“

Der wahre Christ hingegen stützt sich nicht auf eine menschliche Autorität, sondern weiß, daß Gott allein unsern Verstand zur Erkenntnis seiner Wahrheit erleuchtet und durch denselben hl. Geist, der durch sein Zeugnis unser Gewissen beruhigt, diese Wahrheit unsern Herzen versiegelt. Und nur sofern dies eben in allen gläubigen Herzen geschieht, will Calvin von einer Autorität der Kirche reden: „Hinc ea quoque nascitur, quam ecclesiae tribuimus et illabatam volumus servari, judicandi facultas.“ So verschiedene Meinungen auch die Welt durchtosen, die gläubige Seele kann niemals so verlassen sein, daß sie nicht den richtigen Kurs auf die Seligkeit hin festhalten sollte. Dabei will Calvin nicht von einer solchen „perspicacia fidei“ träumen, welche in der Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem nie irrte, noch will er sich in jenem trotzigem Hochmüte gefallen, der sich um keines Menschen Urteil kümmert und keinen Unterschied zwischen Ungebildeten und Gebildeten macht. Vielmehr kann auch ein wahrhaft frommer Geist nicht immer alle Geheimnisse Gottes fassen, ja er kann auch in den klarsten Dingen blind sein. Gerade bei einem solchen wird aber auch eine so große Hochachtung vor allen Guten, geschweige denn vor der Kirche vorhanden sein, daß er sich nicht leicht von denen trennen wird, bei denen er eine richtige Erkenntnis Christi wahrgenommen hat. Er wird also unter Umständen lieber sein Urteil zurückhalten, als leichtfertig einen Streit provozieren. Jedenfalls will Calvin daran festhalten, daß ein solcher frommer Mensch, solange er auf dem Worte Gottes fußt, nie dem Verderben anheimfallen kann. Denn die Wahrheit des Wortes ist so gewiß und klar, daß sie weder von Engeln noch von Menschen wankend gemacht werden kann, C. R. XXXIII, 405 f.

So vortrefflich in dieser Antwort an Sadolet vom Standpunkte echt evangelischen Glaubens aus die Polemik gegen den römischen Kirchenbegriff geführt wird, aus welchem den Faktor des göttlichen Wortes ausgeschaltet zu haben, dem Kardinal zum schwersten Vorwurfe gemacht wird, so unklar bleibt doch auch hier, gerade wie bei Luther, vgl. oben S. 57, wie nun die Gemeinde der Gläubigen jene „facultas judicandi“ ausüben soll. Ja, dies erscheint um so schwieriger, wenn doch selbst fromme Geister zuweilen das dazu nötige Unterscheidungsvermögen zwischen Wahrheit und Irrtum

vermissen lassen und sogar in den klarsten Dingen blind sein können, trotzdem das Wort Gottes so klar ist, daß es durch nichts gestürzt werden kann. Während ferner Calvin in der *Institutio* von 1539 gegenüber solchen Objekten, die an sich für uns in diesem Leben verhüllt bleiben, Zurückhaltung des eigenen Urteils anempfahl und zugleich die Bezeichnung *fides implicita* für ein solches von Demut begleitetes Nichtwissen als absurd ablehnte, empfiehlt er hier die gleiche Suspension der eigenen Entscheidung auch in dem Falle, wo die Decke nicht auf dem Objekt, sondern auf dem geistigen Auge des Menschen liegt, indem dieser zwischen Wahrheit und Irrtum nicht zu unterscheiden vermag und sich sogar in den klarsten Dingen blind zeigt. Will man wirklich einem solchen, obwohl doch in seinem Innern tatsächlich der Dissensus mit der Lehre der Kirche vorhanden ist, Zurückhaltung seines Urteils aus Hochachtung vor andern oder vor der Kirche anraten, so heißt das doch nichts anderes, als ihm *fides implicita* gegen die Lehre der Kirche zumuten. Wir sehen hierbei ganz von der Erwägung ab, auf wie lange Zeit es gelingen dürfte, einen geistig regen und gewissenhaften Menschen zu solcher Zurückhaltung zu vermögen.

Die Unklarheit, welche diesen Ausführungen des Reformators anhaftet, hängt mit jener anderen zusammen, daß er zwischen sehr verschiedenen Formulierungen des Kirchenbegriffes hin und her schwankt, ohne sich über die Gesichtspunkte ein Urteil zu bilden, von denen aus sie konzipiert worden sind. Wir haben im vorhergehenden seine Definition der sichtbaren Kirche in seiner Antwort an Sadolet wiedergegeben. Die an sich unsichtbare Kirche ist ihm die Gemeinschaft der Auserwählten, die Gott allein als seine Söhne kennt, und zwar nicht bloß der gegenwärtig lebenden, sondern aller seit Anfang der Welt. Sie sind ihrer Erwählung und damit der festen Gemeinschaft mit Christus, des Besitzes der Wahrheit, der Erbschaft der Verheißungen gewiß, *Inst.* (1539) VIII, 2—8; (1559) IV, 1, 2. 3. 7. Und diese Kirche sollen wir so glauben, daß wir selbst von unserer Zugehörigkeit zu ihr überzeugt sind. Dagegen ist es Gottes Prärogative, zu wissen, wer sonst ein Glied dieser unsichtbaren Kirche oder verworfen ist, *Inst.* (1559) IV, 1, 2. 3. 8. Aber auch die *ecclesia visibilis* ist für Calvin die Kirche, der Leib Christi, denn in Übereinstimmung mit

Zwingli (vgl. Gottschick, Hus', Luthers und Zwinglis Lehre v. d. Kirche, Ztsch. f. Kirch.-Gesch. VIII, 611 ff. und Loofs, Lth. d. Dogm.-Gesch., § 73, 8) kommen auch für ihn die Auserwählten als die „pars potior“ der sichtbaren Kirche in Betracht. Und zwar ist es eine Akkommodation Gottes an unser Fassungsvermögen, daß er der Kirche Kennzeichen gegeben hat, damit wir wüßten, welche wir für seine Söhne halten sollten. „Et quoniam fidei certitudo necessaria (!) non erat, quoddam caritatis iudicium eo loco substituit, quo pro ecclesiae membris agnoscimus, (1) qui et fidei confessione et vitae exemplo et sacramentorum participatione eundem nobiscum deum et Chum profitentur¹. [Ipsius autem corporis notitiam, quo magis salutis nostrae necessarium esse noverat, eo certioribus notis commendavit²]. (2) Ubi enim cunque dei verbum sincere praedicari atque audiri, ubi sacramenta ex Chi instituto administrari videmus, illic aliquam esse dei ecclesiam nullo modo ambigendum est“³ (nach Matth. 18, 20). Eine 3. Definition lautet: „Ecclesia universalis est collecta ex quibuscunque gentibus multitudo, quae intervallis locorum dissita et dispersa in unam tamen doctrinae veritatem consentit et ejusdem religionis vinculo colligata est“, Inst. (1539) VIII, 9. 10., (1559) IV, 1, 9. 10. Diese und die erste Definition stellen zusammen eine Wiederholung derjenigen dar, welche uns aus der Antwort an Sadolet bekannt ist; denn der hier als Kennzeichen der Kirche angeführten „confessio fidei“ und „veritas doctrinae“ entspricht dort die „doctrina Chi“, auf welche sich die „unitas fidei“ begründet, das hier erwähnte „exemplum vitae“ der die Norm dafür abgebenden „disciplina“ dort, und die „participatio sacramentorum“ hier der auch dort erwähnten, in der Kirche in Geltung stehenden Institution selbst⁴. Da-

¹) Vgl. schon vorher Inst. (1559) IV, 1, 7: „Ecclesia = hominum multitudo in orbe diffusa, quae unum se deum et Chum colere profitetur, baptismo initiatur in ejus fidem, coenae participatione unitatem in vera doctrina et caritate testatur, consensionem habet in verbo domini atque ad ejus praedicationem ministerium servat a Cho institutum.“

²) Dieser Satz findet sich zuerst in der Ausgabe der Inst. von 1543.

³) Vgl. auch Inst. (1543) VIII, 11 und (1559) IV, 1, 10: „Symbola ecclesiae dignoscendae verbi praedicationem sacramentorumque observationem posuimus. Nam haec nusquam esse possunt, quin fructificent et dei benedictione prosperentur.“

⁴) Von diesem Kirchenbegriffe sieht Calvin auch die einzelnen Kirchgemeinden umfaßt, welche in Stadt und Dorf nach Maßgabe menschlichen

gegen kommt die zweite Definition mit der von Luther und zuerst auch von Melancthon vertretenen überein, wonach die durch die Gnadenwirkung Gottes in Wort und Sakrament ins Leben gerufene und erhaltene wahre Kirche wohl für das natürliche Auge nicht wahrnehmbar, aber für den Glauben sichtbar ist, da Gottes Wort nicht wirkungslos bleiben kann. Damit hat Calvin, ohne eine innere Schwierigkeit zu empfinden, den rein religiösen und dogmatischen Begriff der Kirche mit dem ethischen ohne weiteres zusammengestellt, ja identisch gesetzt, denn er knüpft die verschiedenartigen Aussagen einfach mit einem explizierenden „enim“ aneinander. Allerdings hat er dabei auch an dem Lutherschen Kirchenbegriffe eine kleine, charakteristische Abänderung vollzogen, die zu dem ethischen Begriffe von der Kirche hinüberleitet. Er will nämlich, daß die nach Luther für den Glauben sichtbare, wahre Kirche nicht nur an dem objektiven Merkmal der lauterer Verkündigung des Wortes Gottes, sondern auch an dem „sincere audire“, also an einer subjektiven Tätigkeit der Kirchenglieder erkannt werde.

In den subjektiven Merkmalen: Bekenntnis des Glaubens, Lebenswandel und Teilnahme an den Sakramenten, sieht nun Calvin die Möglichkeit geboten, ein Urteil der Liebe über die zu fällen, welche innerhalb der sichtbaren Kirche wirklich Glieder der unsichtbaren Kirche sind. Dabei befremdet es aufs höchste, daß die göttliche Zulassung dieses „*judicium caritatis*“ damit begründet wird, daß eine „Gewißheit des Glaubens“ (*fidei certitudo*) nicht notwendig (!) ist. Man hätte erwartet, daß er die Unmöglichkeit, ein sicheres Urteil über den Glaubensstand anderer zu fällen, hierfür ins Feld führen würde. Allein diese macht er kurz vorher gerade dafür geltend, daß es eigentlich nichts als Verwegenheit ist, in das geheime Urteil Gottes über dessen wahre Söhne eindringen zu wollen, da ja auch die scheinbar Verlorensten durch Gottes Güte auf den rechten Weg zurückgerufen werden, und die scheinbar am festesten Stehenden stürzen können. Trotzdem soll sich nun doch wieder das „*judicium caritatis*“ an der „*confessio fidei*“ über die orientieren, welche als Mitglieder der „*ecclesia invisibilis*“ im Besitze des wahren Glaubens sind. Und daß die Möglich-

Bedürfnisses eingerichtet sind, so daß eine jede Namen und Ansehen einer *ecclesia* mit Recht behauptet, Inst. (1559) IV, 1, 9.

keit, ein solches Urteil zu gewinnen, wenigstens „aliquatenus“ für uns von Vorteil sei, wird damit begründet, daß sich in der „ecclesia visibilis“ auch sehr viele Heuchler eingemischt finden, welche von Christus nichts als den Namen und Schein besitzen, und doch zurzeit geduldet werden müssen, weil sie entweder durch ein gesetzmäßiges Urteil nicht überführt werden können, oder weil in der Kirche nicht immer die nötige, strenge Disziplin in Kraft steht. So kann es denn kommen, daß das Urteil der einzelnen von dem der Kirche verschieden sein kann, daß der einzelne zuweilen solche der Gemeinschaft der Frommen nicht für würdig erachtet, die er doch wegen der gemeinsamen Übereinstimmung der Kirche als Brüder behandeln und für Gläubige halten muß; Inst. (1559) IV, 1, 7—9. Schon aus diesen Ausführungen Calvins selbst ergibt sich, daß ein solches Urteil über die Erwählung einzelner Personen unter Umständen nichts weniger als ein „judicium caritatis“ sein wird. Und wenn der gegenwärtige Glaubensstandpunkt eines Menschen es ja in keiner Weise verbürgt, daß er nicht doch zu den Verworfenen gehören könne, so ermöglichen eben die angeführten Kennzeichen überhaupt kein sicheres Urteil darüber, ob einer für ein wahres Kind Gottes zu halten ist.

Sofern aber die Kirche vom Standpunkt ethischer Betrachtung aus nicht als eine Gemeinschaft der wahrhaft gläubigen und durch den Geist geheiligten Gotteskinder, sondern als eine Gemeinschaft derer, die dem vorgesteckten Ziele der Heiligung aus minderer oder größerer Ferne zustreben, anzusehen ist, kommt der durch Erfahrung festgestellte Unterschied zwischen Gläubigen und Heiligen einerseits und zwischen Heuchlern und Unheiligen andererseits als ein endgültiger überhaupt nicht in Ansatz. Dieser Unterschied kann vielmehr erst von dem Standpunkte aus in Betracht gezogen werden, von welchem die von der sittlichen Autorität des ministerium verbi in ihrem Bekenntnisse und in ihrer Sitte geleitete ethische Gemeinschaft auch zugleich als eine Rechtsgemeinschaft gewertet wird. Aber die Kirche als ethisch-rechtliche Gemeinschaft ist kein Objekt des Glaubens. Vgl. hierzu Ritschl, „Über die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche“ in „Gesammelte Aufsätze“ 1893, S. 87—96. Nun hat zwar Calvin, was Ritschl in dem eben angeführten Aufsätze entgangen ist, einmal von seinem Kirchenbegriffe aus ganz richtig unterschieden: „Quemadmodum nobis

invisibilem solius Dei oculis conspicuam ecclesiam credere necesse est, ita hanc, quae respectu hominum ecclesia dicitur, observare ejusque communionem colere jubemur,“ Inst. (1559) IV, 1, 7. Hier ist also das „credere“ nur zur unsichtbaren Kirche in Relation gesetzt. Calvin erklärt auch, daß das Bekenntnis des Apostolikums: „credo ecclesiam“ sich nicht nur auf die sichtbare Kirche, sondern auch auf alle Auserwählten Gottes, auch auf die bereits verstorbenen beziehe, ja daß gerade aus diesem Grunde das Wort „glauben“ gesetzt sei, weil oft kein Unterschied zwischen den Söhnen Gottes und den Unheiligen, zwischen der eigentlichen Herde Gottes und den wilden Tieren bemerkbar sei. Allein er gesteht in demselben Satze doch gerade auch das zu, daß die Kirche auch als sichtbare geglaubt werde, und wiederholt ein wenig später, daß der Artikel des Symbols sich wenigstens „aliquatenus“ auf die „externa ecclesia“ beziehe; Inst. (1559) IV, 1, 2. 3. Ausdrücklich verweist er hierbei auch auf die mit Autorität ausgestatteten „pastores ac doctores“, deren Amt doch zu dem Begriffe von der Kirche als der mütterlichen Erzieherin ein rechtliches Merkmal hinzufügt, unter dem sie erst recht nicht Gegenstand des Glaubens sein kann, Inst. (1559) IV, 1, 1. Freilich lehnt Calvin es ab, die auch in das Nicänum, „qualiter in ecclesiastica historia recitatur“, aufgenommene Präposition „in“ vor dem Worte „ecclesiam“ einzufügen. Denn so, wie wir an Gott glauben, weil unser Herz auf ihn, als den Wahrhaftigen, sich stützt und unser Vertrauen auf ihm ruht, glauben wir weder an die Kirche noch an die Vergebung der Sünden, noch an die Auferstehung des Fleisches, Inst. (1559) IV, 1, 2. Damit muß also auch Calvin, wie Zwingli, vgl. oben S. 101f., in demselben Apostolikum das Wort „credere“ in einem zweifachen Sinne verstehen, in Beziehung auf den Vater, den Sohn und den hl. Geist als Vertrauen, in Beziehung auf die drei zuletzt namhaft gemachten Objekte als Fürwahrhalten. Indem aber Calvin — hierin von Zwingli sich unterscheidend — den Glauben im Sinne des Fürwahrhaltens sich auch auf die Sündenvergebung erstrecken läßt, dokumentiert er zugleich einen gewaltigen Abstand von jener genuin-reformatorischen Auffassung, welche gerade in dem Bekenntnisse des Vertrauens auf die in Christus, unserm Herrn, empfangene Sündenvergebung den Mittelpunkt des Apostolikums erblickte, auf den alle anderen Aussagen zu beziehen sind.

Nun ist es ja unleugbar, daß für die Kirche als ethische Gemeinschaft, wie für jede sittliche Gemeinschaft, Überlieferung und Sitte notwendige Erkenntnismerkmale sind. Ritschl verweist in seinem Aufsätze „Über die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche“, a. a. O., S. 92, ganz richtig darauf, daß das Wort Gottes nicht angeeignet werden kann, ohne verstanden zu werden, und daß die menschliche Form seines Verständnisses das mehr oder minder theologisch gestaltete, gemeinsame Glaubensbekenntnis ist, als dessen Träger die „pastores ac doctores“ fungieren. Es ist also durchaus nichts dagegen einzuwenden, wenn Calvin sagt, daß die Kirche — als sittliche Gemeinschaft — bekennt, „unum se deum et Chum colere“. Allein wenn er nun lehrt, daß man die einzelnen wahrhaft Gläubigen doch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit an der „confessio fidei“ = „doctrina Chi“ erkennen könne, so erhebt sich hier wieder eine neue Schwierigkeit. Es besteht nämlich nicht bloß auf Seite der „hypocritae“ die Möglichkeit, daß sie oft nicht durch ein „judicium legitimum“ überführt werden können. Sondern obwohl der lautere Dienst am Worte und die lautere Verwaltung der Sakramente für uns ein geeignetes Unterpfand sind, daß wir die Gemeinschaft, in der beide existieren, als ecclesia ansehen können, so muß doch Calvin selbst zugeben, daß auch da in der Verwaltung der Lehre sich Fehler einschleichen können: „Non enim unius sunt formae omnia verae doctrinae capita. Sunt quaedam ita necessaria cognitu, ut fixa esse et indubitata omnibus oporteat ceu propria religionis placita“, Inst. (1559) IV, 1, 12. Zu diesen Fundamentallehren rechnet er: daß es einen Gott gibt, daß Christus Gott und Gottes Sohn ist, daß in der Barmherzigkeit Gottes das Heil für uns bestehe u. ä. Dagegen gibt es andere Kapitel der Lehre, welche zwischen den einzelnen Kirchen kontrovers sind, aber die Einheit des Glaubens nicht aufheben. Als ein solches macht Calvin allein die Lehre über das Leben der Seele nach dem Tode namhaft. Wenn auch eine Kirche, allerdings ohne Streitlust und Hartnäckigkeit, lehrt, daß die Seelen aus den Körpern in den Himmel fliegen, während eine andere Kirche sich einer Fixierung ihres Aufenthaltsortes enthält und nur als sicher ansieht, daß diese Seelen dem Herrn leben, so ist das, wie auch Phil. 3, 15 bezeugt, kein Grund, daß sich die Kirchen deshalb trennen müßten. Gewiß ist es das Erste, daß wir

in allem übereinstimmen; aber da es keinen gibt, der nicht von einem Wölkchen von Unwissenheit umhüllt wäre, müßte man entweder überhaupt auf eine Kirche verzichten, oder man muß eine „hallucinatio“, also eine Unachtsamkeit oder Träumerei, hinsichtlich der Dinge zugute halten, welche, ohne die „summa religionis“ zu verletzen oder die Seligkeit zu verlieren, ignoriert werden können. Dabei will Calvin freilich auch nicht die geringfügigsten Irrtümer in Schutz nehmen oder durch Schmeichelei und Nachgiebigkeit begünstigen; aber er behauptet, man dürfe die Kirche nicht leichtfertig „ob quaslibet dissentiuunculas“ verlassen, wenn in ihr doch die Lehre, auf welcher die ganze Frömmigkeit beruht, und der vom Herrn eingesetzte Gebrauch der Sakramente bewahrt bleibt. Wir glauben für die Weitherzigkeit des dogmatischen Standpunktes, den Calvin hier bekundet, volles Verständnis zu haben; allein wie gestaltet sich nun die Sache in der Praxis? Calvin läßt uns mit einer Aufzählung aller Fundamentallehren, die er für unabänderlich fixiert ansieht, doch im Stiche; er macht nur drei namhaft, denen gegenüber er in der Kirche keinen Zweifel als statthaft gelten lassen will. Von den Lehren, die er für diskutabel erachtet, machte er nur eine namhaft, die zudem an der äußersten Peripherie des dogmatischen Kreises liegt; allein auch sie soll doch ein „caput verae doctrinae“ sein. Wieviele zwischen Zentrum und Peripherie jenes Kreises liegende Lehren bleiben also noch unbestimmt! Und zeigt sich nicht jener schon wiederholt in den Vordergrund gestellte, intellektualistische Zug Calvins auch hier, wenn die „summa religionis“, die „incolumitas pietatis“ als auf einer Lehre basierend dargestellt wird, der doch nur eine verstandesmäßige Zustimmung entgegengebracht werden kann? Und wenn nun gewisse Ausläufer dieser Lehre nicht nur diskutabel sind, wenn nicht nur Irrtümer darüber möglich sind, sondern sie auch ignoriert werden können, weil eben jeder mit einem Wolkenschleier von Ignoranz umhüllt ist, ist das nicht eben der Fall, in welchem Calvin auch eine Art von *fides implicita* gelten lassen wollte?

Ohne Zweifel ist und bleibt Calvin trotzdem der unermüdliche Bekämpfer der römisch-katholischen Lehre von der *fides implicita* in ihrer laxesten Form. Wir dürfen nur auf folgende Belegstellen verweisen:

1. „Videmus fidem non esse frigidum aliquod et inane figmentum, sed longius extendi, nempe ubi voluntas dei nobis patefacta est et illam amplectimur, ita ut possimus illum colere loco patris. Cognitio igitur dei necessario ad fidem requiritur. Itaque nimis pueriliter nugantur papistae de sua fide implicita. Nam quum nihil teneat homo, nec minimum quidem gustum dei habeat, tamen dicunt illum esse praeditum fide implicita. Illud est nimis stultum commentum: nam ubi est nulla dei cognitio certa, nulla est etiam religio, et pietas prorsus exstincta est et fides abolita“, In Hoseam VI, 7 (C. R. LXX, 331).

2. „Neque enim fidem implicitam hic designat (Paulus), sed eam certitudinem, quam de paterna ejus benevolentia concipiunt animi nostri, ubi per evangelium reconciliat nos sibi et in filios adoptat. Hac sola fiducia nobis ad eum patet aditus“, In ep. ad Rom. X, 14 (C. R. LXXVII, 204).

3. „Notandum est non alia quam dei doctrina fidem fundari. Neque enim ex qualibet doctrina fidem oriri tradit Paulus, sed nominatim ad dei verbum restringit.... Qua re facessant oportet omnia hominum commenta, ubi de fidei certitudine agitur. Hoc modo etiam concidit papale illud phantasma fidei implicitae, quo fidem a verbo avellit; ac multo magis exsecranda illa blasphemia, suspensam manere verbi fidem, donec eam fulciat ecclesiae auctoritas“, ib. ad X, 17 (C. R. LXXVII, 206f.).

4. „Quum fides agnitio nominatur, non ab opinione discernitur tantum, sed ab informi illo papistarum figmento. Fidem enim implicitam commenti sunt omni intelligentiae luce vacuum. At Paulus dum istud fidei quasi proprium assignat, veritatem cognoscere, nullam certe absque notitia esse fidem palam ostendit. Et in nomine veritatis melius exprimitur certitudo, quam exigit fidei natura. Neque enim fides probabili ratione contenta est, nisi verum ipsum teneat. Porro non de qualibet veritate hic loquitur, sed de coelesti doctrina, quae humanae mentis vanitati opponitur“, In ep. ad Tit. I, 1 (C. R. LXXX, 404).

5. „La foy est une connoissance de la volonté de Dieu. Si donc nous ne sommes deurement enseignez en la doctrine de salut, pour invoquer Dieu purement comme nostre Pere, pour mettre nostre fiance en luy, pour le servir

et honorer, comme il appartient, pour cheminer avec nos prochains, comme nous devons: si nous n'entendons ces choses, qui sont requises comme les principaux poincts, que Dieu veut estre communs à tous; nous aurons beau dire, que nous avons foy, car le saint Esprit prononce en ce passage, que Dieu nous tient pour incredules. Notons bien donc, que la foy n'est point une imagination frivole: comme les Papistes diront, que la foy est de croire en leur mere sainte Eglise: et puis ils ne sçavent, s'il y a un Dieu au ciel, ils ne sçavent, qui est leur Redempteur, ils n'entendent nullement, comme il faut prier Dieu, ne comment il faut vivre. Nous voyons donc, qu'il faut, que nous ayons entendu, et que nous ayons esté droitement enseignez pour avoir la foy“, Sermon XXX sur la 1^{ere} à Tim. IV, 1—5 (C. R. LXXXI, 360f.).

6. „Spei vocabulum (Hebr. 3, 6) pro fide accipio: et profecto spes alioqui nihil aliud est quam fidei constantia. Fiduciam et gloriationem ponit ad vim ejus magis exprimendam. Atque hinc colligimus, eos, qui trepide et vacillantium instar assentiuntur evangelio, nihil minus quam credere. Fides enim sine composita animi tranquillitate esse non potest, unde segura gloriandi audacia emergit. Adeoque isti sunt duo perpetui fidei effectus, fiducia et gloriatio. Quibus quum tota Papistarum doctrina sit adversa, hoc ipso, etiamsi nihil aliud haberet mali, dei ecclesiam diruit potius quam aedificat. — Qualis confidentiae firmitudo esse potest, ubi ignorant homines, quid credendum sit? Atqui monstrum illud fidei implicitae, quod comminiscuntur, nihil aliud est quam errandi licentia“, In Ep. ad Hebr. III, 6 (C. R. LXXXIII, 38).

Es ist von nicht geringem Interesse, auch an diesen einzeln auftretenden Zeugnissen heftigen Widerspruchs gegen die in Frage stehende römisch-katholische Lehre zu beobachten, wie Calvin dieselbe, oft in einem und demselben Satze, von einem doppelten Standpunkte aus bekämpft. Das eine Mal weiß er ihr gegenüber sehr wohl den echt reformatorischen Glaubensbegriff geltend zu machen, wonach der Glaube das durch die rein religiöse Erkenntnis des in Christo offenbaren, im Evangelium ausgesprochenen Gnadenwillens, des väterlichen Wohlwollens Gottes bestimmte Vertrauen ist, vgl. Nr. 1, 2 und 5. Dann wieder setzt er das

Wesen des Glaubens so ausschließlich in die „cognitio“ der von Gott offenbarten Lehre, sogar auch sofern sie sittliche Vorschriften gibt (vgl. Nr. 5: „pour cheminer avec nos prochains“), daß die „fiducia“ nur als „effectus fidei“ erscheint, vgl. Nr. 3, 4, 5 und 6; vgl. auch oben S. 197 ff.

Es ist aber immer, wie wir schon mehrfach andeuteten, nur die fides implicita in ihrer laxesten Form, welche Calvin bekämpft, nicht aber jene strengere Auffassung von einer begrenzten fides implicita, welche ja auch in der scholastischen Theologie das ganze Mittelalter hindurch ihre Vertreter gefunden hat. Diese scheint also auch Calvin nicht bekannt gewesen zu sein. Man könnte ja nun die schon S. 114 gestellte Frage wiederholen: Wäre ihm diese maßvollere Auffassung bekannt gewesen, würde er dann nicht vielleicht Bedenken getragen haben, allen Gemeindegliedern ohne Ausnahme, ohne Rücksicht auf Alters- und Bildungsstufe, eine so ausgedehnte fides explicita zuzumuten, wie er sie als „vera et recta cognitio dei“ und damit als „fundamentum ac principium fiduciae in deo collocandae“ in seinem Genfer Katechismus schon von den Kindern fordert¹⁾? Vgl. Müller, Bekenntnisschriften, S. 117 f. Allein die Frage ist überhaupt eine müßige; denn wie wir sahen, ist Calvin, auch ohne daß er eine Bekanntschaft mit jener engeren Auffassung von der Zulässigkeit eines impliciten Glaubens, wie sie ein Thomas und ein Duns vertraten, verriete, dazu gedrängt worden, den Terminus fides implicita unter gewissen Einschränkungen gelten zu lassen, wie dies besonders seine Institutio in der Ausgabe von 1559 beweist, vgl. oben S. 190. 214.

Es wird hiernach nicht völlig überraschend sein, daß auch Calvins Ansicht über den Glauben der Kinder bei der Taufe schließlich auf die Konzession einer Art von fides

¹⁾ Wie technisch - theologisch gehalten diese „doctrina Chi“ ist, geht, um nur einige Belege anzuführen, daraus hervor, daß der hier dem Lehrer antwortende Knabe ohne weiteres mit den Begriffen „essentia“, „substantia“ und „persona“ operiert. Er weiß, daß in dem einen göttlichen Wesen der Vater die erste Ursache aller Dinge, der Sohn die ewige Weisheit, der hl. Geist die über alles ergossene, und doch beständig in Gott wohnende Kraft ist, und deshalb durch Unterscheidung der drei Personen in der einen Gottheit Gott selbst nicht geteilt wird. Er weiß, daß der Sohn aus der Substanz des Vaters erzeugt und mit ihm wesenseins ist. Er weiß, daß Gottlose und Teufel zwar nicht durch den Geist Gottes geleitet, aber durch Gottes Kraft bis zur Bewegungslosigkeit in Schranken gehalten werden u. s. f.

implicita hinauskommt. In dieser Beziehung kommt folgendes in Betracht. Schon gemäß seiner Prädestinationslehre kann, wie für Zwingli, so auch für Calvin bezüglich der Taufe, geschweige denn der Kindertaufe, keine „necessitas salutis“ bestehen. Ist die Entscheidung über die Seligkeit schon mit der ewigen Gnadenwahl gegeben, so ist auch der Zeitpunkt, an welchem die Taufe erfolgt, irrelevant. Wer ungetauft stirbt, hat, wenn er zu den Erwählten gehört, keinen Verlust der Seligkeit zu befürchten. Indem Gott nun unseren Kindern, schon ehe sie geboren werden, verheißt, daß er ihr Gott sein und sie zu den Seinigen annehmen will, ist ihre Seligkeit ausgesprochen. Also sind auch die ungetauft sterbenden Kinder nicht vom Himmelreiche ausgeschlossen. Das Sakrament macht die Verheißung Gottes nicht erst wirksam, als ob sie an sich selbst kraftlos wäre, sondern es bestätigt nur wie ein Siegel diese Verheißung für uns. Die Kinder der Gläubigen werden somit nicht deshalb getauft, damit sie erst Kinder Gottes werden, sondern sie werden durch ein feierliches Zeichen in die Kirche aufgenommen, weil sie schon vorher zum Leibe Christi gehören, Inst. (1559) IV, 15, 20. 22. Freilich würde diese Zugehörigkeit zum Leibe Christi auch nur „sub praesumptione electionis“ zu Recht bestehen. Und allerdings kann man unter dieser Präsumtion auch wieder, wenn auch nicht die Notwendigkeit, so doch die Zulässigkeit der Kindertaufe eben damit begründen, daß Gott den Kindern ja schon vor ihrer Geburt die Seligkeit zuspricht. Nun soll aber nach Calvin die Taufe nicht bloß eine „tessera“, eine „nota“, ein symbolisches Zeichen unseres Religionsbekenntnisses sein. Als solches hatte sie Zwingli gewertet, für den daher der Glaube der Kinder so wenig in Betracht kam, daß er eine Zeitlang die Kindertaufe verwarf: „Die Taufe kann in den Kindern den Glauben nicht festen, so sie nicht glauben können“, II, 1, 245. Für Calvin bedeutet die Taufe vielmehr — geradeso wie für Luther in seiner zweiten Periode — das untersiegelte Diplom unserer Sündenvergebung. Sie muß daher zugleich mit der Mk. 16, 16 ausgesprochenen Verheißung empfangen werden, IV, 15, 1. Die Tatsächlichkeit der verheißenen Gnade ist freilich dabei nicht vom Glauben abhängig: „Sed quum aliud sit offerre, aliud recipere, nihil obstat, quominus consecratum verbo domini symbolum sit revera, quod dicitur, vimque suam conservet, nulla tamen inde utilitas ad

hominem scelestum ac impium perveniat.“ Bei uns hat das Sakrament nur soviel Wirkung, als es die wahre Kenntnis Christi in uns weckt, befestigt und mehrt, IV, 14, 6. Wirft man aber ein, daß nach Röm. 10, 17 der Glaube durchs Hören kommt, die Kinder aber doch noch kein Gehör haben, also auch nicht glauben können, zumal sie nach Deut. 1, 39 auch noch gar nicht wissen, was gut oder böse ist, so entgegnet Calvin, daß Paulus an jener Stelle nur die gewöhnliche Ordnung Gottes beschreibe. Gott könne aber auch anders verfahren: „*Quomodo certe in multorum vocatione usus est: quos interiore modo spiritus illuminatione, nulla intercedente praedicatione vera sui cognitione condonavit*“, IV, 16, 19. Es ist ja nun wenig überzeugend, daß der Weg unmittelbarer Erleuchtung, den Calvin als den außergewöhnlichen bezeichnete, nun auf einmal für alle Kinder, die getauft werden, gelten und damit überhaupt der regelmäßige sein soll. Aber die Prädestinationslehre macht es notwendig, eine solche innere Erleuchtung auf jeden Fall zu konstatieren: „*Hoc extra controversiam ponimus, neminem electorum e praesenti vita evocari, qui non prius sanctificetur ac regeneretur dei spiritu*“, IV, 16, 18. Beweis dafür ist Johannes, der schon im Mutterleibe geheiligt war, ja Christus selbst, der von Kindheit an geheiligt war, um seine Auserwählten aus jedem Lebensalter ohne Unterschied zu heiligen, IV, 16, 17. 18. Auch auf den erneuten Einwurf, daß es doch das Absurdeste wäre, Kindern, die nach Moses Zeugnis keine Erkenntnis von Gut und Böse haben, irgend eine Gotteserkenntnis zuzuschreiben, weiß Calvin nur zu erwidern, ob es denn etwas so Bedenkliches an sich habe, Kinder, die bei einem frühen Tode bald genug den vollen Reichtum der Gnade besitzen würden, schon für jetzt wenigstens einen Teil dieser Gnade, einen geringen Funken jenes vollen Lichtes empfangen zu lassen, in welchem sie bald Gottes Angesicht in voller Gegenwart schauen würden: „*Cur non iis quoque in praesens, si ita libuerit, exigua scintilla irradiaret; praesertim, si non ante exiit (deus) ipsos ignorantia, quam eripit ex carnis ergastulo?*“, IV, 16, 19. Jedoch will Calvin nicht etwa leichtfertig behaupten, daß die Kinder mit demselben Glauben begabt seien, den wir erfahrungsmäßig in uns tragen, nicht einmal, daß sie überhaupt eine dem Glauben ähnliche Kenntnis haben: „*quod in suspenso relinquere malo*“, IV, 16, 19. Er will nur jedem anmaßenden

positiven oder negativen Urteile entgegentreten. Aber hatte er diesen zurückhaltenden Standpunkt schon in den früheren Ausgaben seines Werkes markiert, so ist er in der von 1559 doch auch zu dem Satze fortgeschritten: „Nullo negotio solvi potest objectio haec, baptizari in futuram poenitentiam et fidem; quae etsi nondum in illis formatae sunt, arcana tamen spiritus operatione utriusque semen in illis latet“, IV, 16, 20. Damit tritt Calvin einmal in Gegensatz zu Luther, der eine Taufe auf zukünftigen Glauben hin bestimmt ablehnt, vgl. oben S. 65, andererseits vollzieht er eine Annäherung an Melanchthon; denn die „novi motus, novae inclinationes“, welche dieser die Kinder in der Taufe empfangen läßt, ähneln der „fides seminalis“, welche der Genfer Reformator in ihnen durch den hl. Geist gewirkt sein läßt. Und wie Melanchthon hierbei einräumen mußte, daß „die Kinder ihre Werke nicht merken“, vgl. oben S. 178, so hat auch Calvin die Aussage des Deuteronomiums, daß die Kinder keine Erkenntnis von Gut und Böse haben, keineswegs bestritten, sondern deutlich erklärt, daß dieselben sich in Unwissenheit befinden, und diese bei frühem Tode eben erst zugleich mit dem Leibe ablegen. Sie haben also von der ihnen eingepflanzten „fides seminalis“ kein Bewußtsein. Soll es aber doch eine Art von fides sein, die der hl. Geist in dem Kinde wirkt — obwohl es Calvin ja durchaus dahingestellt sein lassen will, ob jenes geheimnisvolle Etwas eine „notitia fidei similis“ sei, IV, 16, 19 — so ist eine fides, die weder weiß, was sie glaubt, noch daß sie glaubt, nichts anderes wie eine Art von fides implicita.

Was das sechzehnte Jahrhundert uns gebracht hat, war nicht nur eine Reformation der Kirche, sondern der Religion selbst. Der Glaube als das lebendige Vertrauen des Herzens auf die im Evangelium verkündete Gnade Gottes in Jesu Christo erwies sich als der neue Most, der die alten Schläuche des Autoritätsglaubens und der fides implicita zerriß. Von dem Hochgeföhle, das sie in diesem lebendigen Vertrauen besaßen, haben alle Reformatoren immer wieder aufs neue beredtes Zeugnis abgelegt. Von ihm erfüllt, konnten sie mit Paulus (1. Kor. 3, 21. 23) sprechen: *Πάντα ἡμῶν ἔσυν, ἡμεῖς δὲ Χριστοῦ*. In diesem lebendigen Vertrauen, das allein einen

Christenmenschen macht, ist derselbe ein Herr aller Dinge, aller —, auch ein Herr dogmatischer Lehrsätze und Definitionen, ja, wie es Luther zum Ausdruck gebracht hat, auch ein Herr des biblischen Kanons: „Das ist der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht.“ Aber von Anfang an sahen sich die Reformatoren auch in die Notwendigkeit versetzt, ihren religiösen Besitz einem doppelten Widerpart gegenüber in Disputationen, Streitschriften und Bekenntnissen lehrmäßig festzustellen. Der Kirche, die für sich selbst die alleinige Autorität in Glaubenssachen beanspruchte, wie den Schwärmern gegenüber, die ihr inneres Licht als gleiche Autorität geltend machten, stellten sie sich auf die hl. Schrift, deren göttliche Inspiration ihnen aus ihrer katholischen Vergangenheit her doch unerschütterlich feststand, als auf den einzig zuverlässigen „rocher de bronze“. Ihren „reinen Verstand“ suchte man nicht auf dem Wege historischer Untersuchung, sondern in einer darin enthaltenen, einheitlichen göttlichen Lehre, wobei dunkle Stellen durch klare zu erläutern waren. Auf Grund dieser göttlichen Lehre bekämpften sie, was sie an der Lehre der päpstlichen Kirche als ungöttlich erkannten, und hielten sie fest, was in den alten Bekenntnissen der Kirche der neu-gewonnenen Auffassung des Evangeliums nicht widersprach. Wollten sie sich nicht selbst aus der *ecclesia catholica* ausschließen, so mußten sie gerade auf das letztere Wert legen. Indem sie aber in der Schrift eine einheitliche, göttliche Lehre sahen, vertauschte sich für sie die Glaubenslehre mit dem Glauben selbst. Je trübere Erfahrungen sie in der römischen Kirche mit einem blinden Autoritätsglauben, mit einer *fides implicita* gemacht hatten, desto mehr mußten sie verlangen, daß die „*doctrina Christi*“ das Gemeingut aller Kirchengenossen sei. In dem Rechte dieser Forderung konnten sie sich um so mehr bestärkt sehen, als die Reformation von der Zustimmung weiter Volksmassen getragen war, als dem Widerpart gegenüber Tausende und Abertausende zur Bibel griffen, um selbständig Rechenschaft zu geben von dem Glauben, der in ihnen war. Allein weil die menschliche Form des Verständnisses des Evangeliums, welche die Reformatoren boten, doch einen mehr oder minder theologischen Charakter hatte, der sie besonders für Kinder und Ungebildete nicht ohne weiteres in allen Punkten verständlich machte, darum

trat zugleich wieder die Nötigung ein, gegenüber gewissen Artikeln ihrer Darstellung der göttlich geoffenbarten Lehre entweder das sacrificium intellectus zu fordern, oder Abstriche an der Forderung einer fides explicita, undeutliche Auffassungen,* und damit doch wieder eine fides implicita zuzulassen. Wir verkennen nicht, daß die Zeitverhältnisse auf eine doktrinäre Auffassung des Glaubens hindrängten, auch nicht, daß dieser Doktrinarismus unter diesen Umständen der Erhaltung der Reformation selbst zugute gekommen ist. Aber nicht minder hat uns die Untersuchung des Standpunktes der Reformatoren in der Glaubensfrage darüber belehrt, daß mit der Forderung einer allgemeinen fides explicita sich eben doch wieder der Übelstand verband, daß auch hier der fides implicita sich aufs neue ein gewisser Spielraum eröffnete. Wenn wir den Spuren einer solchen auch bei unseren Reformatoren nachgegangen sind, so ist das wahrlich nicht geschehen, um das Große, was wir ihnen verdanken, zu verkleinern, sondern um die dogmengeschichtliche Entwicklung verstehen zu lernen.

Buchdruckerei A. W. Zickfeldt, Osterwieck/Harz.